

Grimaces et lèvres pincées: remarques sur la ritualisation judiciaire (Pascal, Wittgenstein)
(Grimaces and Pursed Lips: Remarks on the judicial ritualization –Pascal, Wittgenstein)

KEVIN LADD*

Ladd, K., 2018. Grimaces et lèvres pincées: remarques sur la ritualisation judiciaire (Pascal, Wittgenstein). *Oñati Socio-legal Series* [online], 8 (3), 296-323. Received : 13-03-2017 ; Accepted : 26-01-2018. Available from: <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-0945>



Résumé

Cet article vise à clarifier le recours à une famille de métaphores qui entoure fréquemment le procès (ritualisation, théâtralisation, mise en scène, cérémonie de type religieux), et défend la thèse que la notion de *ritualisation judiciaire* exprime avant tout la louable intention d'accorder à la justice internationale pénale un temps et des occasions sans finalité préconçue, mais qui permettent la manifestation d'une diversité d'émotions. Il prend principalement appui sur la comparaison des *Pensées* et des *Lettres provinciales* de Pascal d'une part, sur les *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer* et les *Leçons sur la croyance religieuse* de Wittgenstein d'autre part. C'est en s'efforçant de rendre raison de notre tendance à inscrire le procès pénal dans différents contextes, qu'il pose la question du genre de connaissance qui nous conduit à former cette idée de *ritualisation judiciaire*.

Mots clés

Philosophie; philosophie du droit; anthropologie; ritualisation judiciaire; Blaise Pascal; Ludwig Wittgenstein

Abstract

This paper aims at clarifying our use of a metaphor family often surrounding the trial (ritualization, dramatization, performance, religious-type ceremony), and supports the idea that the notion of a *judicial ritualization* expresses the praiseworthy intention to allow time and occasions to the penal international justice – such occasions having no predetermined goal, however, though they make it possible for a variety of emotions to manifest themselves. This article is grounded on a comparison between Pascal's *Pensées* (Thoughts) and *Lettres provinciales* (Provincial letters) on the one hand, and Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden bough* and his *Lessons on religious belief* on the other. In an effort to explain our tendency to put the trial in

* Kevin Ladd, docteur en philosophie, est professeur de philosophie en classes préparatoires au lycée Montaigne de Mulhouse. Il est chercheur associé au Centre Georges Chevrier (UMR 7366/Université de Bourgogne-Franche-Comté). Ses recherches portent sur la philosophie politique et la philosophie du droit. À paraître en 2018, en codirection avec Diane Bernard : *Les Sens de la peine* (Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis). Adresse postale: Centre Georges Chevrier UMR 7366 CNRS-uB. Faculté de Droit et de Science Politique. 4 Boulevard Gabriel - BP 17270 F-21072 Dijon Cedex, France. Email adresse: ladd.kevin@gmail.com



various contexts, it interrogates the kind of knowledge that leads us to form the very idea of a *judicial ritualization*.

Key words

Philosophy; philosophy of law; anthropology; judicial ritualization; Blaise Pascal; Ludwig Wittgenstein

Resumen

Este artículo pretende arrojar luz sobre el uso de una familia de metáforas que rodean el juicio (ritualización, dramatización, realización, ceremonia cuasi-religiosa), y propone la idea de que la noción de una ritualización judicial expresa la encomiable intención de dar tiempo y oportunidad a la justicia penal internacional -pese a que dichas oportunidades no tengan objetivo cierto, aunque permitan la expresión de un abanico de emociones. El artículo se basa en una comparación entre las obras *Pensamientos* y *Lettres provinciales* (Cartas provinciales), de Blaise Pascal, por un lado, y *Observaciones a La rama dorada de Frazer* y *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, de Ludwig Wittgenstein, por el otro. En un intento de explicar nuestra tendencia a poner el juicio en diferentes contextos, se pregunta por el tipo de conocimiento que nos lleva a formarnos la idea misma de una ritualización judicial.

Palabras clave

Filosofía; filosofía del derecho; antropología; ritualización judicial; Blaise Pascal; Ludwig Wittgenstein

Table des matières / Table of contents / Índice

1. Introduction: La parenté est ici aussi indéniable que la différence	299
2. Difficultés et faux problèmes induits par la notion de ritualisation	301
3. Mise en scène judiciaire et rituel religieux: Pascal et les « grimaces ».....	303
4. Le sens du rite: « on pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel »	309
5. « Croyances sans paroles »: « croire en un rituel » et « croire en la justice » .	312
6. « La ferveur de l'émotion, notre seul espoir de rédemption »? La ritualisation dans la justice internationale pénale	315
7. La connaissance des émotions	317
8. Conclusion: une question de temps	319
Références.....	320

1. Introduction: La parenté est ici aussi indéniable que la différence¹

Et c'est ainsi que naquit le tribunal, le tribunal qu'ils avaient mis trente ans non seulement à s'apercevoir qu'il n'existait pas, mais à découvrir qu'ils n'en avaient jamais senti le besoin, qu'ils n'en avaient jamais regretté l'absence, qu'il ne leur avait jamais manqué, le tribunal qui, six mois plus tard, comme ils s'en aperçurent, était bien loin de leur suffire.

William Faulkner (1957, p. 36)

Cet article vise à clarifier l'usage qui est fait de la notion de rite dans la justice internationale pénale. Parler de *ritualisation judiciaire* suscite en effet une perplexité et un problème, qui n'ont semble-t-il pas été expressément mis au jour : la perplexité porte sur l'usage peu rigoureux qui est fait de la notion dans la littérature, où elle est confondue avec des (ou du moins rapprochée sans précaution de) notions comme celles de *mise en scène*, de *croyance* ou encore de *fonction symbolique*.² Le problème touche quant à lui aux *raisons* qui nous poussent à l'employer dans un contexte judiciaire, et qui lui donnent son caractère apparemment incontournable dans la justice internationale pénale. C'est pourquoi avant d'en venir au cas particulier des grands procès internationaux, il est nécessaire de reprendre entièrement l'analyse de la notion de ritualisation judiciaire.

Par *ritualisation judiciaire*, on entend un processus par lequel une pratique se trouve *apparentée* à une autre. Pour autant, les analogies entre ce que nous voyons se dérouler dans un tribunal et d'autres pratiques qui existeraient essentiellement *comme ritualisées* n'autorisent en aucun cas à faire du procès *un rituel d'un certain genre*.³ Et c'est ce processus qu'il s'agit d'examiner: si on ne saurait en effet considérer le *rituel judiciaire* comme un phénomène *donné* et aux contours nettement définis,⁴ il faut au contraire s'efforcer de comprendre la tendance que nous avons à appliquer la notion de rituel à une pratique judiciaire qui existe, au moins à titre de concept, indépendamment d'elle. On peut bien reconnaître que l'institution pénale dans son ensemble appartient à la même famille que le rituel,⁵ et garder à l'esprit que la première fonction du tribunal reste de « trancher des litiges » (Garapon 2014, p. 73): cette fonction est une partie essentielle de sa description, tandis que celles

¹ Wittgenstein 2004, §76. Les références à Wittgenstein seront accompagnées, sauf dans le cas des *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, des numéros de paragraphe.

² Le caractère systématique de la confusion tient en partie au fait que ces notions s'articulent si aisément, quoique de façon superficielle, dès lors qu'on les saisit comme « déterminations abstraites de l'entendement » (Hegel 1940, p. 47): une *croyance* soutiendrait le *rituel*, qui aurait besoin d'une certaine *mise en scène* pour assurer sa *fonction symbolique*. Mais que reste-t-il *du rituel lui-même*, une fois qu'il se trouve, pour ainsi dire, si bien entouré? Qu'est-ce que *prendre part* à un rituel? Il est essentiel d'analyser ce qui se joue à l'intérieur du rituel *avant* de pouvoir décrire la façon dont ce concept s'articule avec d'autres.

³ Les analyses qui suivent prendront leurs distances, en particulier, à l'égard des interprétations qui comme celles de René Girard voient dans le rituel judiciaire une cérémonie qui viendrait consacrer la « violence originaire », sur fond « d'unité de toutes les mythologies et de tous les rituels, [et] de la culture humaine dans sa totalité, religieuse et anti-religieuse » (Girard 2010, p. 448. L'auteur confesse que « cette conclusion générale peut et doit paraître excessive, extravagante même », ou encore avec les interprétations de type herméneutique qui ne prennent pas la mesure de la circularité dans laquelle nous entraîne le modèle du rituel, quand on en vient à oublier qu'il n'est qu'une manière seconde de décrire le procès pénal. *Le Robert* (2007) donne pour *ritualiser* : « organiser les rites », et au sens 2: « régler comme par des rites ». Un certain caractère analogique serait inscrit dans la grammaire même du mot, et c'est cela qu'il serait bon d'expliquer.

⁴ Contrairement à ce que peut laisser penser un « usage non critique de la notion de règle » (Bouveresse 1987, p. 11), on ne *constate* pas davantage la tenue d'un rituel inconnu de nous qu'on ne constaterait le déroulement d'un jeu dont nous ignorerions les règles: comment saurions-nous que le rituel ou le jeu commence et s'achève, ou bien marque une pause et puis reprend? Rites et jeux ne sont pas des *faits*, puisqu'ils sont indissociables de *règles* qui confèrent aux gestes effectués leur intelligibilité. Cf. Wittgenstein 1983 (IV, §8), pp. 198-199 et (VI, §7) pp. 256-257; 2004, §83; 2008, §§293 et 302; Laugier 2008. Ce point sera détaillé *infra*, chapitre 7.

⁵ Rawls (1955/2017) la décrit comme « une forme d'activité spécifiée par un système de règles qui définit des charges, des rôles, des actions, des sanctions, des moyens de défense, etc., et qui donne à cette activité sa structure ». Rawls ajoute: « On pensera, à titre d'exemple, aux jeux et aux rituels, aux procès et aux parlements. »

qu'on peut pour ainsi dire libéralement lui attribuer en le saisissant sous l'aspect d'un rituel résultent plutôt d'une synthèse originale entre ces deux familles de pratique.⁶ Je m'intéresserai donc à la *ritualisation* comme désignant non pas la tendance, pour une pratique donnée, à revêtir des *fonctions* comparables à celles qu'occupent les rites *en général*,⁷ mais bien comme la disposition, pour cette même pratique, à emprunter des traits qui *évoquent* un rituel aux yeux des participants et de ceux qui en sont témoins.⁸

En effet, si nous considérons le rite en lui-même, indépendamment du contexte judiciaire, nous voyons qu'il n'a pas pour principe d'*accomplir* quelque chose, au sens où il serait le moyen d'une certaine fin; il nous faudrait bien plutôt dire qu'*il se passe* quelque chose durant une cérémonie. Comme le souligne Wittgenstein, lancer des sortilèges ne fait pas pleuvoir, « brûler en effigie » ne blesse personne, et nous avons des raisons de penser que personne n'a jamais vraiment cru de pareilles choses, et qu'en tout état de cause le croire n'est pas essentiel au rite (Wittgenstein 2000, p. 14; cf. également Wittgenstein et Moore 1997, p. 129, Garapon 2001, p. 17). Et pourtant rien ne serait plus faux que de décrire le rituel comme s'il ne s'y passait rien, comme s'il était une simple perte de temps.

La question que je voudrais poser est donc la suivante: la notion de ritualisation judiciaire a-t-elle quelque chose à nous apprendre sur les spécificités du procès dans la justice internationale pénale, qui traite des atteintes les plus graves aux droits humains, ou bien indique-t-elle seulement une tendance de l'esprit à attendre plus de la justice que ce qu'elle saurait offrir? Pour cela, il sera nécessaire de mettre en œuvre le travail de distinction indiqué plus haut, entre le *rituel*, la *mise en scène*, la *croyance* et la *mobilisation de symboles*. Je m'appuierai sur deux références principales, Pascal et Wittgenstein, le premier me permettant d'établir ces distinctions, le second de comprendre les raisons pour lesquelles la notion de rite se trouve justement mobilisée au-delà de la sphère religieuse entendue au sens strict. Pourquoi convoquer des philosophes, et pourquoi Pascal et Wittgenstein en particulier, pour analyser la notion de rituel? C'est que les deux auteurs présentent le double mérite d'avoir laissé des indications précises sur la notion de rite, et d'avoir accordé une grande attention *philosophique* au *nous* qui, parmi beaucoup d'autres choses importantes, en constitue l'arrière-plan.⁹ Par opposition aux philosophes du *je* incapables de retrouver le sens de la communauté sinon par la voie périlleuse de l'intersubjectivité (Husserl 1994, cinquième *Méditation*), Pascal et Wittgenstein sont les grands penseurs de l'*apprentissage* (Chauviré 2004, en particulier chap. IV) – non de l'éducation, mais de la diversité des modes et des sens de l'*apprendre* en communauté. Or adopter et même *reconnaître* un rituel comme tel, cela s'apprend.

La thèse que je soutiendrai se situera à l'intérieur de ce cadre critique: je pense que ce qu'on attend du procès, en particulier dans la justice internationale pénale et dans les expériences de justice transitionnelle, c'est qu'il *prenne le temps*, sans que l'on puisse jamais indiquer ce qu'il est permis d'attendre de ce temps, sinon qu'il rende possible la manifestation d'émotions à la mesure (ou à la démesure; cf. Bernard 2014, p. 191) des crimes commis ou des injustices subies, et que c'est là ce qu'on

⁶ Les sciences sociales parlent d'ailleurs moins de rites *en général*, que de rites *de passage*, de *consécration*, de *légitimation*, etc. Cf. Bourdieu 1982/2001.

⁷ Lévi-Strauss 1958, pp. 17-19: « Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine (...), mais bien que les coutumes soient si variables. »

⁸ Cette définition étend donc, ou généralise, l'emploi que fait Goffman de la notion de *rite*, lorsqu'il justifie l'application de ce terme à une activité sociale quelconque, « aussi simple et séculière soit-elle », par « l'effort que doit faire l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes lorsqu'il se trouve en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière » (Goffman 1974, p. 51).

⁹ Cf. en particulier Pascal 1963, L143 et L401 (les références aux *Pensées* seront désormais données sous l'abréviation *L* suivie du numéro de fragment dans cette édition). Sur Wittgenstein, cf. Laugier 2008, §28; Thomas-Fogiel 2015, pp. 215 et ss. pour une version critique du *réalisme* wittgensteinien.

veut dire lorsqu'on défend une nécessaire *ritualisation*.¹⁰ Je mets donc l'accent sur l'une des différences principales entre le geste technique et la parole rituelle: on sait ce qu'on peut attendre du premier, et il ne nous donne jamais ni plus ni moins que ce qu'on en attend; on sait comment l'évaluer et il est susceptible d'améliorations. Au contraire, et pour paraphraser Spinoza (1965, III, 2, scolie), « nul ne sait ce que peuvent » les paroles, les gestes et le temps qui constituent le procès *en tant qu'il est ritualisé*, et il est important qu'il en aille ainsi.

Mon propos se résume donc pour l'essentiel à trois remarques. L'analyse centrale se trouve dans la section 2, et s'appuie sur cette observation que ce qui est mis en scène préexiste nécessairement à sa mise en scène, contrairement à ce qui est vrai du rituel (première remarque); cette distinction me paraît affecter directement l'importance qu'on accorde à la notion de *croissance* dans des expressions comme *croire en un rituel* et *croire en la justice* (deuxième remarque); enfin, elle entraîne cette autre conséquence que la *fonction* du rituel judiciaire déborde nécessairement tout ce qui peut, à son sujet, être mesuré, rationalisé, finalisé et même maîtrisé (troisième remarque). Après un détour critique par Ricœur, je mets en évidence la distinction entre mise en scène (judiciaire) et rituel (religieux) chez Pascal, avant de poser à nouveaux frais le problème de l'application aux matières pénales de la notion de rituel, avec Wittgenstein. L'essentiel de chaque analyse se trouve dans les premiers alinéas de chaque section, les développements consacrés à Pascal et Wittgenstein ayant pour but, outre d'apporter une contribution au commentaire de ces deux auteurs sous un jour nouveau, de montrer ce que d'autres philosophes que celles qui sont habituellement mobilisées peuvent apporter à l'anthropologie du droit.

2. Difficultés et faux problèmes induits par la notion de ritualisation

Reprenons d'abord les difficultés que nous opposent la notion de ritualisation judiciaire, et les faux problèmes qu'elle induit. Les premières portent sur le *statut* de la notion de rituel quand on l'applique aux matières judiciaires, c'est-à-dire d'une part sur ce qui, *dans le rituel*, intéresse le procès, et inversement sur ce qui, *dans le procès*, fait l'objet d'une ritualisation; d'autre part sur la surcharge métaphorique engendrée par la proximité entre les notions de ritualisation, de mise en scène et de croissance. Les faux problèmes quant à eux portent sur l'interprétation du rituel judiciaire qui est faite en termes de rupture avec la violence originelle du crime, de réconciliation ou encore de catharsis.

Si la justice internationale pénale révèle de façon particulièrement nette les insuffisances d'une justice qui se limiterait à ce que Ricœur (1995, p. 185) nomme la « finalité courte » de la justice (trancher, départager, *rendre à chacun le sien* et donc *séparer* plutôt que *réparer*), c'est qu'aux origines de la justice internationale pénale on ne trouve pas n'importe quel genre de conflit (Mazabraud 2012, p. 34). « Le procès lui-même n'est que la forme codifiée d'un phénomène plus large, à savoir le conflit », écrit Ricœur (1995, p. 189); c'est au premier chef cette *codification* qui permet d'apparenter le procès et le rite. Le véritable problème philosophique porte toutefois d'une part sur la façon dont le procès représente, traduit ou exprime le conflit, d'autre part sur la question de savoir si le conflit est l'unique *phénomène plus large* sous lequel il s'agirait, pour penser le procès, de le situer. Nous voudrions voir dans le procès pénal la manifestation de quelque chose d'autre que de l'exercice d'un pouvoir, même dans une justice laïcisée (cf. Jaudel 2009, p. 47): et de fait, le présenter comme un rituel est ce qui contribue à nous faire dire qu'il y a là bien davantage que ce que nous avons sous les yeux. Pourtant, pas plus que la notion de *conflit*, la notion de rite n'est transparente: elle exige elle-même d'être analysée en contexte, d'être rattachée à un ensemble de descriptions sinon placée sous un système d'explications. René Girard faisait lui-même observer qu'« à partir du

¹⁰ Si donc on veut à tout prix reconnaître une fonction *judiciaire* à la ritualisation, il est nécessaire de recourir au genre de conception large de la délibération et de la rationalité pratique que propose Bernard Williams, dont une certaine « indétermination » est un aspect central (Williams 1981, chap. 8).

moment où l'on se sert d'un phénomène pour en expliquer d'autres, on se croit généralement dispensé de l'expliquer lui-même. Sa transparence devient une espèce de dogme informulé. Ce qui éclaire n'a pas besoin d'être éclairé» (Girard 2010, p. 136).

De prime abord, les analogies entre le procès pénal et le rite social ou religieux sont pourtant nombreuses: le procès *s'impose* avec la dernière des contraintes à celui qui le subit, mais il exige aussi que chacun des protagonistes tienne son rôle, ce qui implique d'abord que ces rôles soient nettement définis.¹¹ Il se déroule sur un arrière-plan de valeurs plus ou moins partagées, et les règles qui le définissent jouent à la fois un rôle *régulateur* et *constitutif*.¹² elles encadrent la prise de parole, le témoignage ou l'expression des émotions au sein d'une communauté divisée par le crime, mais elles instituent aussi un temps, un espace et une symbolique qui définissent des rôles constitutifs du procès lui-même. La ritualisation consiste à l'évidence en un rapport d'un certain genre à ces règles, mais on voit tout de suite l'ambiguïté surgir: le *pouvoir judiciaire*, comme son nom l'indique, est *pouvoir* (de contraindre; cf. Ricoeur 1967, pp. 278-279), instance de *jugement* (cf. Garapon 2001) et force de *justice*. Ainsi, est-ce le pouvoir judiciaire lui-même, en tant qu'il s'incarne dans ces règles, l'acte qui consiste à juger, l'idéal de justice ou bien encore la réconciliation qui seraient visés par la procédure ritualisée? Et si nous renversons la perspective et interrogeons ce qui, dans le rituel, intéresse la procédure, faudra-t-il dire que sa signification profonde n'est que de procurer de sa *force* au procès pénal, une force extrinsèque et nimbée d'imaginaire, ou au contraire qu'elle est là pour suppléer ce qui fait défaut au caractère simplement technique de la procédure?

Ce qui fait encore difficulté, c'est que sous le même terme de *ritualisation*, les auteurs ont tendance à placer *d'autres* métaphores hétérogènes, et entendent assez diversement un caractère de *mise en scène* ou de *théâtralisation*,¹³ un cérémonial de *reconnaissance* (cf. Garapon 2010; Bennett 2010), ou encore quelque chose en quoi on devrait *croire* (une dimension *sacrée*), à quoi serait attachée une dimension *symbolique*, terme par ailleurs « souvent utilisé mais rarement défini» (Bernard 2016, section 1). L'inconvénient de parler de *symbolique* du rituel judiciaire, c'est que la notion de ritualisation semble bien exprimer quelque chose de ce qui se joue dans un procès pénal, mais qu'elle ne nous dit pas en quoi elle le fait. En fait, de cette dimension symbolique on devrait peut-être seulement dire qu'elle entretient le décorum et signale l'entrée dans le rituel judiciaire, au même sens où les panneaux routiers sont le signe du fait que nous devenons *usagers de la route*. On comprend bien la tentation de faire du rituel la *métaphore vive* du procès pénal, une métaphore dont la structure répliquerait les déterminants de ce dont elle est l'image (cf. Diamond 2004, p. 306), et qu'il suffirait d'analyser pour parvenir à mettre en évidence les fonctions, les fins ou la valeur du procès. Mais le statut du terme de ritualisation, en tant qu'instrument de *description*, est problématique: d'une part, il n'est pas toujours évident de distinguer, dans un rituel, ce qui relève du geste technique et ce qui relèverait au contraire d'une visée expressive ou symbolique: les manifestations d'autorité de la part du juge sont-elles l'expression d'un pouvoir, ou bien ne font-elles pas tout simplement partie des conditions du bon déroulé de la procédure?¹⁴ Elles sont sans doute l'une et l'autre. D'autre part, s'il n'est pas surprenant que toute pratique sociale, et à plus forte raison quand elle manifeste l'exercice d'un pouvoir, s'accompagne d'une dimension cérémonielle, on a aussi tendance à renvoyer cet encadrement rituel à des impulsions irrationnelles ou à des

¹¹ Cf. Danet 2006, pp. 275-277, sur la définition des rôles respectifs de la présidence, du ministère public et de la défense en droit pénal interne; Jeangène Vilmer 2009, p. 94, sur la place des victimes dans la procédure.

¹² Selon une distinction développée par Rawls (1955/2017) puis par Searle (1972).

¹³ Cf. Zientara-Logeay 2013, qui évoque « une mise en scène dramatisée, sacralisée du procès » sans souligner ce que cette apposition a de problématique.

¹⁴ Bourdieu 1975/2001, p. 188: « Pour que le rituel fonctionne et opère, il faut d'abord qu'il se donne et soit perçu comme légitime, la symbolique stéréotypée étant là précisément pour manifester que l'agent n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité mais en tant que dépositaire mandaté. »

fins peu avouables de violence symbolique, de sorte qu'en plus de la démultiplication métaphorique évoquée plus haut (la mise en scène, la théâtralisation, etc.), l'image du rituel transporterait avec elle un arrière-plan anthropologique en définitive trop chargé pour ne pas être aveuglant.

Enfin, les vertus qui sont prêtées au procès quand on lui accorde la dignité du rituel ne sont pas sans poser problème. Considérons le passage suivant de Ricœur :

Une fonction majeure du droit est le traitement des conflits et la substitution du Discours à la Violence; tout l'ordre judiciaire peut être placé sous l'égide de cette substitution. La coupure avec la violence s'exprime par l'institution du 'procès' comme cadre d'une répétition symbolique, dans la dimension de la parole, de la scène effective de la violence. (Ricœur 2005, p. 29)

Ricœur défend l'idée que le procès devrait servir de « cadre » à une « répétition symbolique (...) de la scène effective de la violence », donc à un certain genre de *représentation*, qui marquerait une rupture avec la logique sacrificielle d'une répétition immémoriale de la violence (Girard 2010, pp. 423-424). Le procès n'est pas cette représentation, mais il la rend possible sur la base de *symboliques* multiples: celle de la langue technique de la parole judiciaire codifiée, celle des images et des lieux (les emblèmes, la disposition spatiale, etc.), celle aussi des émotions qui sont *rejouées* à l'occasion du procès. C'est l'ensemble de ces régimes de gestes et de paroles hétérogènes, qui parfois débordent la codification établie, qui évoquent un rituel, rituel qui serait celui de la *toute dernière représentation* de la violence criminelle. Or c'est *cela* qui fait justement difficulté: on ne voit pas bien la légitimité qu'il y aurait à poser la *substitution* et la *coupure* comme essentielles au procès. Si substitution il y a, celle-ci ne saurait s'opérer sans reste, puisqu'une image ne fait pas disparaître ce dont elle est l'image. Comme le rappelle Pascal, « un portrait porte absence et présence » (Pascal 1963, L259): dans le procès, le crime est là et n'est pas là tout à la fois, présent en tant qu'il est représenté et absent en tant qu'il n'est *que* représenté.

Or l'analyse de cet *écart* entre ce qui représente et ce qui est représenté me paraît plus importante et plus féconde que l'effort tout intellectuel pour le combler dans une dialectique à visée réconciliatrice (Ricœur 1995, pp. 190-191). Une telle définition du procès comme répétition substituante, pour suggestive qu'elle soit, nous entraîne en effet dans d'inutiles apories: rejouer le passé permet-il de le conjurer? Par quelle magie? Et le simple fait de rester prudent face à la rhétorique de la *réconciliation*, du *pardon* ou de la *catharsis* ne nous expose-t-il pas à cette critique de sens commun, qui décrie une justice s'éternisant en d'innombrables palabres, simple détour¹⁵ vers l'issue du procès?

La seule question que le philosophe puisse poser est donc de savoir: 1) si cette dimension rituelle entretient une relation nécessaire à ce qui, dans le procès, relève d'un acte de justice ou fait signe vers un souci de justice, plutôt que de constituer une mise en scène de la domination ou un reliquat de pensée religieuse ou magique, voire un simple effet de la répétition des gestes et des paroles; 2) si le jeu des émotions à l'œuvre dans le rituel judiciaire a nécessairement à voir avec la justice. C'est la lecture de Pascal qui nous servira de guide pour l'examen du premier point, celle de Wittgenstein pour le second.

3. Mise en scène judiciaire et rituel religieux: Pascal et les « grimaces »

Distinguer les deux notions de ritualisation et de mise en scène requiert d'abord d'observer la différence entre le genre de *croyance* que chacune exige. Croire en une mise en scène, c'est essentiellement ne pas l'apercevoir ou l'oublier comme telle: c'est vrai au théâtre comme dans le monde judiciaire, et seuls les mauvais acteurs,

¹⁵ Le terme grec *parabolé* a donné par contraction le français *parole* et l'espagnol *palabra* (mot). *Parler en paraboles* signifie user de détours.

ceux qui en font trop, viennent nous rappeler que tout cela n'est qu'une comédie.¹⁶ Si chacun doit jouer son rôle, dans un procès, ce n'est pas seulement, négativement, pour ne pas affaiblir l'autorité du tribunal: c'est pour permettre qu'autre chose s'y déroule, comme dans une représentation théâtrale, où le moins qu'on puisse exiger est que chaque acteur tienne son rôle sérieusement et avec conviction, même si cela ne suffit pas. La théâtralisation, qui est par ailleurs sans doute inévitable, ne correspondrait ainsi qu'à la partie la plus superficielle du problème qui nous occupe. Pour autant qu'on puisse lui prêter une fonction, elle ne serait là que pour s'assurer que le public *prenne au sérieux* la justice, parfois d'ailleurs de façon contre-productive (Zientara-Logeay 2013). Il semblerait enfin qu'à la différence d'un rituel, dont on ne voit pas au premier abord en quoi il pourrait *échouer* (sauf à le confondre avec un tour de magie), une représentation théâtrale, un procès ou un sermon peuvent laisser leur public insatisfait.¹⁷ La raison en est qu'ils sont, dans la mesure même où ils peuvent échouer, des sortes de langage;¹⁸ mais du rituel on pourrait seulement dire, à la réflexion, qu'il échoue lorsqu'il nous apparaît comme une mauvaise mise en scène, ou mieux: comme *l'échec d'une mise en scène*.¹⁹

C'est donc moins le modèle de la catharsis que le paradoxe sur le comédien (Diderot 1981)²⁰ qui permet d'apprécier ce qui se *joue*, aux deux sens du terme, dans un procès. On se souviendra des paroles d'Hamlet délivrant ses ultimes conseils au comédien avant la représentation du meurtre du roi:

Oh! cela me blesse jusque dans l'âme, d'entendre ces grands étourneaux sous leurs perruques mettre la passion en pièces, oui, en lambeaux, et casser les oreilles du parterre qui ne sait d'ailleurs apprécier le plus souvent que les pantomimes inexplicables et le fatras! [Shakespeare 1603/1994 (acte III, scène 2), pp. 111-112]

Mais qu'il *réussisse* ou qu'il *échoue*, le rituel au contraire ne se laisse jamais oublier. On ritualise l'expression d'un sentiment, ou une pratique, en la répétant; on théâtralise, voire on dramatise, une position de pouvoir ou un conflit, dans une unité de temps et de lieu, par une série de paroles et de comportements. Dans tous les cas, *ce qui* est mis en scène préexiste à la mise en scène elle-même, à la différence de ce qui est vrai du rituel: on dit d'un pouvoir qu'il se met en scène, mais on ne met pas en scène l'eucharistie, qui n'existe pas en dehors des gestes consacrés. La théâtralisation est délibérée en un sens téléologique, tandis que la ritualisation peut bien remplir certaines fonctions sans pour autant exister *pour cela*; elle existe *pour certaines raisons* ou *en vertu de certaines causes*,²¹ mais ne se laisse pas nécessairement décrire en termes téléologiques. On constate enfin que, dans la littérature, l'emploi du lexique de la scène est flottant, puisqu'une notion comme celle de *théâtralisation* porte autant sur la conduite du procès, sur *les conduites* au sein

¹⁶ Cf. *a contrario* le fragment L764 (Pascal 1963) consacré aux « dangers » de la comédie.

¹⁷ Cf. Pascal 1963, L44: « Voyez-le entrer dans un sermon, où il apporte un zèle tout dévot renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité ; le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, si la nature lui a donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelque grandes vérités qu'il annonce je parie la perte de la gravité de notre sénateur. »

¹⁸ C'est pourquoi on ne comprend pas bien qu'Antoine Garapon puisse écrire que « la scène est le premier outil de la justice, avant même le langage » (Garapon 2002, p. 233), puisqu'on ne comprendrait pas du tout cette « scène », ni ce qu'on serait venu y faire, si on ne comprenait d'abord son sens.

¹⁹ On trouve une excellente illustration de ce retournement du rituel en mise en scène dans *Le partage des eaux* d'Alejo Carpentier (1976, pp. 175-176): le narrateur assiste d'abord, impressionné, à un « rite [funéraire] venu d'un très loin passé », véritable « protestation devant la mort », avant de « soupçonner (...) pas mal de théâtre en tout ça » devant la « la persistance du désespoir » exprimé et « l'admirable sens dramatique » déployé. L'auteur montre bien ce que c'est que « trop en faire », et nous laisse avec cette question: peut-on *mesurer* ce « trop »? L'auteur suggère que cela a davantage à voir avec la *manière* qu'avec une intensité ou une durée mesurables.

²⁰ Notamment p. 137: « Réfléchissez un moment sur ce qu'on appelle au théâtre *être vrai*. »

²¹ Comme le rappelle Wittgenstein, il faut distinguer entre causes et raisons, en sachant qu'une *raison* n'est pas nécessairement l'expression d'une fin visée (cf. par exemple Wittgenstein 1988, p. 93). La meilleure synthèse se trouve au §35 de *L'Intention* d'Elizabeth Anscombe (2002, p. 119).

du procès, que sur le procès lui-même en tant qu'il est une représentation du crime (cf. Garapon 2002, p. 232 et ss.).

La confusion entre rituel et mise en scène s'explique certainement, en partie, par le fait que ces deux pratiques *assignent* chacun des participants à un rôle (elle sont « assignataires »; Danet 2006, p. 275; Garapon in Jaudel 2009, p. 9). Mais d'une part, un caractère commun ne fait pas une identité (un chat n'est pas un chien), d'autre part dans un rituel les rôles n'ont pas nécessairement une fonction de représentation (bien qu'ils le puissent), ce qui est au contraire l'un des aspects essentiels de la mise en scène, dans laquelle a minima un acteur *représente* (interprète) un personnage, fût-il fictif. Sur la scène, l'acteur *joue Hamlet*, mais derrière l'autel, le curé ne *joue pas au curé*, et du haut de son estrade le juge *ne joue pas au juge*, au sens habituel qu'on donne au terme jouer. Il est regrettable que la distinction entre *tenir un rôle* (au sens d'occuper une fonction) et *jouer un rôle* (au sens de l'interpréter) soit à ce point négligée dans la littérature,²² d'autant que cela témoigne d'un souci un peu trop visible de montrer que la notion de *rituel*, pour être féconde, devrait pouvoir s'appliquer au procès sous chacun de ses aspects. C'est d'autant plus regrettable qu'en réalité on en apprend autant sinon davantage par les limites d'une métaphore, que par les côtés où elle est opératoire.

Ces remarques n'interdisent nullement, une fois établie la distinction entre la ritualisation et la mise en scène, de confronter le procès à ce qui semble constituer la forme typique et pour ainsi dire *littérale* du rituel, la cérémonie attachée à une pratique sociale de la *religion*. Je m'appuierai sur une comparaison des *Pensées* et des *Provinciales*, mise en œuvre qui serait disproportionnée si les textes pascaliens n'étaient par ailleurs aussi riches d'enseignements, et si d'autre part cela ne constituait pas un moyen efficace de mesurer l'emploi séculier que nous faisons aujourd'hui de la notion de *rite*. Pascal, qui a pu se montrer aussi sévère à l'endroit des juges qu'à l'égard des zélés serviteurs de la religion (Pascal 1963, L90 et L365), a livré une double critique des « formalités » en matière religieuse (Pascal 1963, L364) et de l'« appareil » judiciaire, aux deux sens du terme, tout en maintenant l'idée que les « formes de la justice »²³ sont nécessaires. Tout autant que la pratique religieuse, la justice pénale a à affronter l'accusation de pharisaïsme: défense candide sinon hypocrite de l'intérêt de la société et des droits des honnêtes gens, foi démesurée dans l'équité de la procédure, prétexte enfin à se répandre en leçons de morale. La thèse de Pascal est qu'il faut distinguer la mise en scène du pouvoir judiciaire, qui coexiste avec des formes de la justice qui ont leur propre nécessité, du rite proprement dit, qui n'a sa place que dans le domaine religieux, et dans lequel les « formalités » constituent le rite à part égale avec la sincérité des convictions qui doivent animer les participants. Pour autant, comme on le verra, la mise en scène entretient elle aussi une relation étroite avec la justice.

C'est un équilibre délicat entre deux écueils, qui est exigé du croyant, fait remarquer Pascal: il lui faut en effet éviter ces deux genres de « sottise » que sont la « superstition » d'une part (Pascal 1963, L181) et la « superbe » (l'orgueil) des « esprits forts » (Pascal 1963, L157) d'autre part.²⁴

C'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités, mais c'est être superbe de ne vouloir s'y soumettre. (Pascal 1963, L364)

Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., afin que l'homme orgueilleux qui n'a voulu se soumettre à Dieu soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur

²² Garapon (2001, p. 181) décrit ainsi le juge comme un « acteur professionnel ». Il se trouve que nous avons *par ailleurs* des raisons philosophiques de contester, non pas la distinction « tenir-jouer un rôle » en elle-même, mais son application à la vie humaine. Il n'en reste pas moins que celle-ci doit être explicitée. Cf. outre Pascal (1963, L634 et liasse VIII *Divertissement*), la célèbre tirade de l'acte II, scène 7 de *Comme il vous plaira* (Shakespeare 1623/1976).

²³ La formule figure au fragment L940 (Pascal 1963).

²⁴ Comparer les fragments L168 et L267 (Pascal 1963).

le secours est être superstitieux; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe. (Pascal 1963, L944. Cf. aussi L930)

Les « formalités » désignent les éléments du culte, tels les gestes de la prière ou de la communion, ou encore le rite de la confession, dont on dira qu'ils sont des marques nécessaires, mais des conditions non suffisantes de la piété. Ni les gestes ni les paroles ne sauvent en tant que tels; mais les mépriser, c'est méconnaître leur effectivité à la fois symbolique et causale. Il faut *prier des lèvres* et *s'agenouiller* pour croire – s'agenouiller *avant* de croire, soutient Pascal dans une apparence de paradoxe, afin « d'abêtir » (Pascal 1963, L418) ou de « préparer la Machine » (Pascal 1963, L11). L'orgueilleux se trompe sur le sens de ce que c'est que « croire », qui dépend autant de ces gestes et paroles appris et répétés durant tant de générations que d'un « mouvement [intérieur] de vraie charité » (Pascal 1963, L308).²⁵

Même si le sens propre du rituel reste liturgique ou sacramentel, des rapprochements sont possibles entre le procès et certains rites religieux, en particulier la confession. Ainsi, quoique « dans l'Église (...) il y [ait] une justice véritable et nulle violence » dit Pascal (1963, L85), le confessionnal comme le procès fait violence à celui qui doit avouer.²⁶ Dire la vérité est une condition du pardon, mais c'est avant tout un devoir. De même, on n'attend pas seulement du justiciable qu'il dise la vérité parce qu'il est nécessaire au procès qu'elle soit connue, mais parce que *c'est* la vérité, et parce que l'aveu marque la reconnaissance de la faute. Si le confesseur enfin, comme le juge, donne une *interprétation* ou une *traduction* de la faute commise, la façon dont le verdict sera reçu est tout aussi imprévisible.²⁷ En revanche, on dira du croyant entrant en confession qu'il se fait violence, image manifestement impropre dans le cas des aveux consentis par le prévenu à un juge; le croyant parle à *son* confesseur (Pascal 1963, L721), le prévenu à *un* juge. La confession du croyant doit être intérieure et extérieure (Pascal 1963, L923), mais il n'est pas évident qu'il soit très sain de scruter la sincérité du repentir chez l'accusé.

La principale différence, toutefois, entre pratiques religieuses et judiciaires, est qu'on ne demande pas à *quoi sert* de communier (mais plutôt: quel est le sens de cette pratique?),²⁸ tandis qu'on peut pour l'essentiel rendre raison de ce qui se passe dans un procès selon une logique des moyens et des fins. Une autre façon de le dire est que, lors du rituel, on ne peut pas seulement dire que quelque chose advient au croyant, mais que, pour le croyant, quelque chose se produit: le pardon est accordé après la confession, et lors de l'eucharistie, il y a présence réelle *et* figurée du corps du Christ (Pascal 1963, L733). On peut donc difficilement soutenir que le rituel se déroulerait exclusivement dans l'ordre symbolique, si on considère de surcroît que cela ne veut sans doute pas dire grand' chose que d'affirmer d'une chose qu'elle n'existe que *symboliquement* (une croix, pour symbolique qu'elle soit, est aussi réelle qu'une chose peut l'être). Le symbolique n'est que la transposition dans une autre sorte de langage, qui est fait pour être simple et éloquent: on lit plus facilement un panneau de signalisation routière qu'un article du code de la route. Le propre d'un symbole [« ce qui représente une autre chose en vertu d'une correspondance analogique » (« Symbole », *Le Nouveau Petit Robert de la langue française* 2007)] est qu'on doit pouvoir dire *ce qu'il veut dire*, ce qui n'est pas le cas d'un rituel.²⁹ Le rituel recourt à des symboles mais il n'est pas en lui-même un symbole, c'est-à-dire

²⁵ Cf. Anscombe 1981, pp. 107-112: « Il est plus facile d'expliquer ce qu'est la transsubstantiation en disant ceci: on devrait l'enseigner aussi tôt que possible aux petits enfants. » (Traduction par l'auteur)

²⁶ Pascal 1963, L978: « La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde (...). Et néanmoins la corruption de l'homme est telle qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi. » Cf. aussi L924: « Si nos sens ne s'opposaient pas à la pénitence et que notre corruption ne s'opposât point à la pureté de Dieu il n'y aurait en cela rien de pénible. »

²⁷ Pascal 1963, L163 et L712: « Une personne me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai sur cela que de ces deux on en ferait un bon et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre. Cela arrive de même souvent en d'autres choses. »

²⁸ Seul celui qui *veut signifier* qu'il n'y croit pas demandera « à quoi cela peut-il bien servir de...? »

²⁹ Ce point sera établi de façon plus précise *infra*, chapitre 4, par le commentaire de Wittgenstein.

une autre façon de représenter ou de dire quelque chose: par exemple, on peut *explicitement* la symbolique des deux plateaux et du bandeau sur les yeux de la justice, ou l'hostie en tant qu'elle figure le corps du Christ, mais cela ne suffit nullement à épuiser ce qui se produit durant le rituel. Dans un rituel, on ne saurait assez insister sur ce point, *quelque chose* se passe – les participants au rituel *croient* qu'il se produit quelque chose – quelque chose qui a à voir avec la manifestation de la charité ou avec la présence du divin. Un rituel au sens propre est ordonné à, et par, une puissance supérieure,³⁰ et fait signe vers le mystère et la transcendance: c'est pourquoi il est aussi absurde qu'impie, aux yeux de Pascal, de prétendre sonder les mystères de l'eucharistie ou de la confession. On doit les *accepter* non pas comme une technique magique mais tout simplement comme *quelque chose qui a lieu*. Croire en un rituel, ce n'est donc pas croire qu'il est *efficace* mais d'abord et surtout qu'il se produit quelque chose *d'important* lorsqu'on l'accomplit, de façon immanente et non transitive dira-t-on, au sens où le rituel n'est pas d'abord là pour engendrer des effets sur les participants au rite – même si le fait d'y croire s'accompagne *par ailleurs* de changements qui peuvent être superficiellement décrits comme des *effets*.

Notre question s'en trouve donc modifiée: peut-on *espérer* de la seule vertu du procès que *justice soit rendue*, si on ne peut *attendre* que quelque chose qui se laisse clairement décrire *arrive* aux différents protagonistes? Si le procès peut à bon droit être appelé « rituel », c'est *cela* qui doit se produire. Pour négative qu'elle soit, la réponse de Pascal est nuancée: ce serait certes un autre genre de *superstition* que de croire que le rite pénal puisse opérer par sa simple force; il ne suffit pas que les procédures, les gestes et les rôles soient correctement distribués et effectués pour que la justice descende des cieux, sur terre et dans les cœurs. Mais à l'inverse, le mépris ou la subversion des formes judiciaires restent au plus haut point condamnables à ses yeux: prétention vaine à parvenir à la justice sans en respecter les formes, un tel orgueil éloigne autant de l'équité que de la piété (Pascal 1963, p. 439b). On peut ironiser comme Pascal sur la logique de l'amour-propre qui meut les uns et les autres,³¹ et sur la façon dont juges et avocats mettent en scène leur pouvoir, tout en respectant l'institution de la justice, par un « renversement continu du pour au contre » (Pascal 1963, L93).

Pour bien prendre la mesure de cet apparent paradoxe, prenons les choses, pour ainsi dire, par l'autre bout, et analysons le spectacle judiciaire lui-même: pourquoi les juges portent-ils des manteaux d'hermine? Les explications historiques ne sont pas satisfaisantes, puisqu'elles montrent comment des pratiques évoluent sans expliquer pourquoi certains attributs du pouvoir changent et d'autres non, en l'occurrence pourquoi les juges ont toujours leur « appareil auguste » fait de robes, de maillets et de lambris (Pascal 1963, L44). Si « les magistrats ont bien connu » les prestiges de l'imagination, et ont mis en scène leur pouvoir par les « grimaces », on serait tenté de conclure que la compétence dont peuvent se prévaloir les hommes de loi relève essentiellement de la maîtrise de ce que Pascal nomme les « effets ». Mais est-ce là vraiment ce à quoi nous conduit l'analyse pascalienne du pouvoir judiciaire? En réalité, il faut bien distinguer mise en scène du *pouvoir* (judiciaire) et mise en scène *judiciaire* de la justice.

D'une part, la maîtrise à demi volontaire de cette « puissance ennemie de la « raison » (Pascal 1963, L44) qu'est l'imagination consiste à imposer des signes de telle façon qu'ils disparaissent comme signes; ces derniers n'ont pas besoin d'être décryptés, ils ne font pas l'objet d'une interprétation mais s'imposent au contraire au justiciable avec un brutal effet de réalité. « Cet habit, c'est une force » (Pascal 1963, L89), non la simple *représentation* d'une force (*Ibid.*): c'est le signe devenu la chose même, ce que seul peut ignorer le philosophe dans son cabinet (*Ibid.*) C'est ce qui

³⁰ Cf. Ricœur, cité dans Garapon 2010: « Accomplir un rite, c'est faire quelque chose avec la puissance. »

³¹ Pascal 1963, L44: « L'affection ou la haine changent la justice de face, et combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide. Combien son geste hardi la fait-il paraître meilleure aux juges dupés par cette apparence. Plaisante raison qu'un vent manie et à tous sens. »

fait que ces « tyranniques » « grimaces » peuvent être attaquées par la force.³² Sachons alors considérer ces grimaces, sans nous en effrayer³³ ni les mépriser, non seulement pour voir avec « la pensée de derrière la tête » (Pascal 1963, L779) en quoi le judiciaire contribue à l'entretien d'un certain ordre social et de la paix civile qui sont « le souverain bien » (Pascal 1963, L82), mais pour apercevoir le lien qui unit la contrainte de la procédure à la justice elle-même. Le « respect » des juges, dit Pascal, est non seulement « fort nécessaire », mais « fort juste », dans la mesure où « être incommodé » est ce qui nous rend justes et charitables malgré nous (Pascal 1963, L80).

Voilà pourquoi les Provinciales attaquent le dévoiement de la justice humaine par les Jésuites (Pascal 1963, pp. 438-439), et peuvent soutenir que ce n'est pas « par grimace et par feinte que les juges chrétiens ont établi ce règlement » que nul ne saurait être juge et partie, mais afin que « la pratique extérieure de la justice ne fût contraire aux sentiments intérieurs que les chrétiens doivent avoir » (Pascal 1963, p. 439a). La justice des hommes, qui s'arrête aux « œuvres », n'est pas la justice de Dieu, qui « voit la pénitence dans les cœurs » (Pascal 1963, L923), certes: mais cette distinction reprend celle que Pascal proposait déjà entre Dieu et l'Église (« Dieu ne regarde que l'intérieur, l'Église ne juge que par l'extérieur », *Ibid.*), et par conséquent il faudrait entendre le rituel judiciaire comme un tribunal sans Dieu, qui constitue tout de même un « tableau de charité » (Pascal 1963, L118). Si le « demi-habile » (Pascal 1963, L90 et L101) dénonce au contraire ces « grimaces », cette mascarade, et soutient que le juge exercerait la même autorité en tenue civile, sans « la montre » qui « ploie la machine » (Pascal 1963, L25), c'est que l'immensité de l'injustice humaine, du « mauvais fond » (Pascal 1963, L211) de l'homme, lui échappe. Les analyses pascaliennes ne sont-elles pas rendues caduques, pourtant, par l'intériorisation du factice des « costumes » et du ridicule des « grimaces » par le plus grand nombre? De fait, le sens commun paraît s'être largement converti à la posture du « demi-habile », sinon au cynisme le plus plat. Mais cela empêche-t-il tout un chacun de continuer d'exiger que justice soit rendue, ou d'espérer qu'elle le soit? Ainsi, critiquer le fonctionnement de la justice n'est intelligible que sur cet arrière-plan constitué par certaines attentes, que la critique pascalienne nous aura permis d'explicitier (Cf. aussi *infra*, chapitre 4).

Pascal est donc bien loin de justifier la mise en scène du procès par ses seules vertus psychologiques, c'est-à-dire de façon cynique (si l'un des caractères propres du cynisme est de revendiquer la parodie): il déplore seulement qu'il ne pût en être autrement, en raison de la « corruption » de l'homme – une formule religieuse dont l'emploi, comme on le verra avec Wittgenstein, n'est pas complètement incongru dans le cas des crimes dont traite la justice internationale pénale). Même s'il semble parfois les confondre sous le même terme vague de « force », Pascal distingue bien pouvoir et violence (Ricœur 2004, pp. 205-232): le pouvoir des institutions, qui n'est peut-être que le prolongement de la violence originare (Pascal 1963, L828), vise pourtant à assurer la paix civile, et à le faire « dans les formes de la justice », qui ne sont pas entièrement arbitraires, même si elles sont sans doute un pis-aller. Mais si cette violence est bien présente sous les images, la violence est elle-même la cause et la condition pour que la justice entre en scène. C'est cette même violence qui rend nécessaires l'institution judiciaire et des pratiques contre-nature comme l'emprisonnement³⁴ et la peine de mort (Pascal 1963, L905); c'est la violence d'un crime qui fait qu'on convoque un tribunal, mais c'est aussi la violence d'une arrestation et d'une détention qui rendent possible que la justice passe.³⁵ On ne saurait donc en aucun cas mobiliser le genre d'analyse de la mise en scène judiciaire que produit Pascal, en soutien d'une thèse critique qui verrait dans le procès des

³² Pascal 1963, L797: « Quand la force attaque la grimace, quand un simple soldat prend le bonnet carré d'un premier président et le fait voler par la fenêtre. »

³³ Pascal 1963, L779: « Les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé. »

³⁴ Pascal 1963, L136: « La prison (...), un supplice si horrible. »

³⁵ Ricœur (1991, p. 146) livre la même observation au sujet de *La culpabilité allemande* de Jaspers.

criminels de guerre la théâtralisation d'une justice des vainqueurs. Pascal n'a jamais prétendu assigner à la justice la seule tâche de garantir la paix sociale, et nous invite à garder à l'esprit que, « encore qu'on ne puisse assigner le juste, on voit bien ce qui ne l'est pas » (Pascal 1963, L621).

4. Le sens du rite: « on pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel »³⁶

L'effort pascalien pour distinguer le rite (religieux) de la mise en scène (judiciaire) est fondé sur l'idée que le premier accomplit quelque chose quand la seconde exerce un pouvoir sur quelqu'un. Sans remettre en question ni la distinction elle-même ni la façon dont Pascal la conçoit, on peut néanmoins faire remarquer que dans le procès pénal comme dans toute pratique sociale se manifestent également des tendances qui les *apparentent* à des pratiques rituelles. Je voudrais donc interroger à présent, avec Wittgenstein, les raisons qui font que le procès pénal *nous apparaît* comme une sorte de rituel. Ce n'est à vrai dire pas le genre de question que poserait Wittgenstein, du fait de sa réticence générale à rechercher des explications aux phénomènes;³⁷ pourtant, dans ce cas précis, il se trouve que la *description* de ce qui se produit lorsque nous prenons part à un rituel constitue une réponse possible à la question que je pose ici.

Peut-on faire en sorte d'examiner la notion de rituel en écartant provisoirement l'arrière-plan judiciaire qui risquerait d'en contaminer l'analyse? Il suffit pour cela de saisir le rituel dans sa plus simple expression, pour ainsi dire. « Nous ne croyons pas que le serrement de mains ait une quelconque efficacité mystérieuse » (cité par Bouveresse 2000a, p. 35), note Maurice O'Connor Drury, l'ami de Wittgenstein qui lui donna lecture du *Rameau d'or* de James G. Frazer en 1931: nous est-il pour autant loisible ou facile d'y renoncer? C'est l'inverse qui se produit: c'est justement parce que le serrement de main n'est pas le moyen d'une autre chose, et qu'il n'a pas de véritable équivalent par lequel il pourrait en quelque sorte être traduit, qu'il n'y a pas de sens à y renoncer. L'intérêt pour notre question est considérable, car seule une lecture doublement erronée, à la fois évolutionniste et ethnocentriste, de notre propre culture, a pu nous persuader comme Frazer³⁸ en son temps que la dimension rituelle était une sorte de *reste* d'une époque révolue, et nous conduire à voir comme un *problème* la coexistence, dans le droit pénal, d'une haute technicité et de formes ritualisées.³⁹ Wittgenstein note que ces formes ritualisées *ne représentent rien*, n'ont pas de contenu qui puisse prendre la forme d'une *opinion* ou d'une *croyance*. Tandis que mettre en scène, comme on l'a vu, c'est *représenter*, donc *dire* d'une autre façon, ritualiser au contraire serait *indiquer* quelque chose qui ne peut pas être dit, mais seulement *montré*. Tout le problème est de savoir ce qu'est ce *quelque chose* qui

³⁶ Wittgenstein 2000, p. 18.

³⁷ Une explication serait toujours en quelque sorte une explication de mots, y compris dans le domaine des sciences de la nature: détailler un processus, ce n'est pas aller d'explication en explication, mais seulement substituer une description à une autre (cf. Wittgenstein 1972/1993, §6.371-2). Mais alors que la perception d'un phénomène naturel (la pierre qui tombe, par exemple) est indépendante de son expression dans le cadre de l'une loi comme celle de la chute des corps, la saisie d'un comportement comme rituel n'est justement pas indépendante de la façon dont on le décrit.

³⁸ Une conception bien illustrée dès le début du chap. V, *Respect for human life* de la conférence de Frazer intitulée *Psyche's task*. L'auteur écrit à la fin du même chapitre: "More and more, as times goes, morality shifts its ground from the sands of superstition to the rock of reason, from the imaginary to the real, from the supernatural to the natural" (Frazer 1909, p. 81). Ses derniers mots de conclusion filent la métaphore du procès de la superstition par le XXe siècle naissant (p. 84).

³⁹ Cf. Jaudel, 2009, pp. 46 et ss. pour un parfait exemple d'interprétation évolutionniste des formes du procès et du rapport à la loi. Cf. aussi *Le Dictionnaire culturel en langue française* (2005) qui aborde la notion de rite dans les mêmes termes: « Cette réalité a laissé des traces importantes dans toute société, même laïque et gouvernée par la rationalité » (art. *Rite*, 2005). Pourtant « [Wittgenstein] soulignait qu'en dehors de ces coutumes (rituelles) les peuples primitifs avaient des techniques tout à fait avancées en agriculture, dans le travail des métaux, la poterie, etc. » (cité dans Bouveresse 2000a, p. 33). Cf. aussi Bouveresse 1973, pp. 212-234 et 2000b.

forme le *mouvement* du rituel, et qui est à la fois *en lui* comme sa source et à *l'extérieur de lui* comme le sens qu'il vise.

Le rituel, selon Wittgenstein, obéit à deux forces principales, qui sont l'émotion et le plaisir de l'imagination (Wittgenstein 2000, p. 19). Sous l'impulsion d'émotions variées (joie, crainte, colère, etc.) et du plaisir que l'homme prend à concevoir et à participer à des cérémonies qui de ce point de vue ressemblent assez aux jeux de l'enfant, l'imagination manifeste sa fonction créatrice et synthétique en livrant « une construction compliquée, composée de parties hétérogènes: des mots et des images » (*Ibidem*, cf. Wittgenstein 2008, §652), mais également des gestes, dont la nature est aussi indifférente que les mots qui dans les diverses langues désignent un même objet ou un même sentiment.⁴⁰

Lorsque je suis furieux contre quelque chose, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre, etc. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. 'Je donne libre cours à ma colère'. Et de ce type sont tous les rites (...). Ce qui est important, c'est la similitude de cet acte avec un acte de châtement, mais il n'y a rien de plus à constater que cette similitude. (Wittgenstein 2000 p. 22)

La formule « de ce type sont tous les rites » pourrait paraître marquer une rupture avec le « pluralisme de l'usage » du second Wittgenstein [cf. Diamond 2004, pp. 55-101; Thomas-Fogiel 2015 (II, chap. 4), pp. 215-230], mais en réalité il n'en est rien: ce n'est qu'une autre façon de dire que toute conduite comme toute parole *exprime* ou *indique* quelque chose, ce « quelque chose », dans toute son indétermination, ayant à voir avec les mouvements des passions, le plaisir de l'imagination, l'habitude des gestes répétés, etc., et se situant donc aux antipodes de tout réductionnisme. La dernière remarque du passage cité est très importante aussi, puisque le procès pénal engendre facilement des confusions entre ce qui s'y passe d'un point de vue procédural et d'un point de vue symbolique: ce n'est pas parce que la ritualisation du procès *nous évoquerait déjà* un châtement, comme une peine avant la peine, que là se trouverait son sens, même si c'est par ailleurs un fait important que nous soyons sensibles à cette suggestion. On peut ajouter à ce que dit Wittgenstein que si l'émotion et l'imagination sont consubstantielles, c'est aussi au sens où le rituel leur permet de se manifester sous une forme extériorisée, prévisible, et en définitive plus *aisée*. Savoir ce qu'on attend de nous, dans nos gestes et nos attitudes comme dans le genre d'émotions impliqué, est sans doute l'un des aspects les plus importants de la *croyance* au rituel. C'est là qu'il faut chercher l'essentiel de ce qu'il y a à dire de *l'engagement* dans le rituel: c'est que je crois devoir m'y plier sans nécessairement être capable de dire ce qui se passerait si je ne le faisais pas.

Cette dernière remarque nous met sur la voie de toute une série de malentendus qui portent sur la signification de *l'engagement* dans le rituel: on peut en particulier épingler la confusion qu'il y a à considérer l'efficacité du rituel en termes causaux, le sens abusivement intellectualiste qui est donné au terme de « croyance en un rituel », et enfin la tendance à considérer la « catharsis » comme étant le dernier mot des émotions dans le domaine pénal. Considérons chacun de ces trois points successivement.

Depuis le célèbre article de Claude Lévi-Strauss (1949, pp. 5-27), *L'efficacité symbolique*, le problème de l'efficacité du rituel est posé en termes *causaux*, ce qui rend son interprétation « difficile », de l'aveu même de l'auteur: on se trouve en effet contraint d'expliquer comment ce qui apparaît ou bien comme « pure supercherie », ou bien comme « répétition d'un rituel souvent fort abstrait », peut être tout de même « efficace » (Lévi-Strauss 1949, p. 11), en particulier au plan thérapeutique. Il suffit pourtant de reprendre l'analyse que propose Wittgenstein de la notion de

⁴⁰ L'anecdote que rapporte Wittgenstein sur les partitions de Schubert, découpées et distribuées à ses élèves à sa mort par son frère, est à ce titre particulièrement éclairante (Wittgenstein 2000, p. 17). Cf. Cometti 2001, pp. 439-455. On se souviendra a contrario que Hobbes 1971, aux chapitres X et XXXI, s'était essayé à une sémiologie des marques de respect et de dévotion.

plaisir, et de l'expérience musicale en particulier (Wittgenstein 1994, §§469 et 501), lorsqu'il souligne qu'« on a du plaisir à *quelque chose*, ce qui ne veut pas dire que cette chose cause en nous une sensation » (Wittgenstein 2008, §507). De la même façon, on ne saurait dire que le rituel « cause » en nous un certain « état », pas davantage que ne le ferait une partie de basket-ball, une représentation théâtrale ou un procès pour crime de guerre, mais plutôt qu'un certain état affectif *accompagne* notre participation à ces différentes sortes d'activité. Libre à nous, bien entendu, d'employer le mot *efficace* en un sens faible, c'est-à-dire en faisant l'économie de la notion de cause, comme lorsqu'on dit d'une mise en scène ou de l'intrigue d'un roman qu'elle est « efficace ». Or c'est la même raison qui fait que je n'ai pas besoin de *croire* quoi que ce soit au sujet du basket-ball, mais seulement de désirer y jouer, pour que mon état s'en trouve modifié.

Ainsi, que des paroles soient prononcées durant un rituel, des phrases qui *ressemblent* à des opinions, n'implique pas qu'un contenu de croyance déterminé, vrai ou faux, puisse en être extrait.

Ce qui est caractéristique de l'acte rituel (...) n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fautive, encore qu'une opinion – une croyance – puisse elle-même être également rituelle, puisqu'elle fait partie du rite. (Wittgenstein 2000, p. 19)

Il faut insister sur le sens tout à fait particulier que revêt le terme de *croyance* dès lors qu'il intervient dans le contexte des croyances religieuses et des pratiques rituelles: Wittgenstein évoque un « emploi extraordinaire du mot » (Wittgenstein 1992, p. 117) et soutient que ce terme entretient un pur rapport d'homonymie avec ses usages les plus courants.⁴¹ On privilégie la forme intransitive du verbe croire et de ses dérivés dans le contexte religieux (*je crois, un croyant*), mais il s'agit là d'un usage « secondaire » (cf. Diamond 2004), et comme tel rétif à la paraphrase, dit Wittgenstein: *je crois*, et même *je crois en Dieu* ne veut pas tout à fait dire *je crois quelque chose* (tel article de foi) ni *je crois en [quelqu'un ou quelque chose]* (cf. Wittgenstein 1989, §475). Autrement dit, il n'est pas du tout évident que la force du rituel (ou du procès) tienne à ce que les participants *croient* quoi que ce soit à son sujet, sinon qu'il est important qu'il ait lieu. Ils doivent toutefois certainement y croire, quel que soit le degré d'indétermination de cette formule, comme lorsqu'on assiste à une représentation théâtrale, à un office religieux ou à une célébration militaire, faute de quoi le ridicule et les simagrées sauteront aux yeux.⁴²

C'est pourquoi enfin il y a un malentendu à invoquer systématiquement la *catharsis* dès qu'on a affaire à des émotions et à des crimes d'une particulière gravité:⁴³ c'est d'abord, comme on l'a dit, oublier que certaines émotions d'un genre particulier *apparaissent* à l'occasion d'un procès (Goffman 1974, pp. 23-34); mais c'est surtout tenir implicitement pour acquis que les émotions ne peuvent être bonnes qu'en tant qu'elles peuvent servir à quelque chose qui n'est pas à son tour d'ordre émotif. On peut en effet déplorer qu'une partie du thème aristotélicien de la catharsis ait été rendue captive de sa relecture freudienne, au point d'occulter une question très importante: certaines émotions ne méritent-elles pas davantage que d'autres qu'on les éprouve? La doctrine invérifiable de la *catharsis* engendre des attentes à l'égard du procès qui ne sont pas à la mesure des émotions qui s'y jouent:⁴⁴ car si on peut

⁴¹ C'est de cet « emploi extraordinaire » du mot que naît l'ironie savoureuse, émouvante et pleine de vérité d'une anecdote rapportée par Philip Roth dans *Portnoy et son complexe*: « C'est une plaisanterie familiale selon laquelle, quand j'étais tout petit, je me suis détourné de la fenêtre par laquelle je contemplais une tourmente de neige pour demander sur un ton d'espoir: 'Maman, est-ce que nous croyons à l'hiver?' » (Roth 1970, p. 53).

⁴² Wittgenstein 1992, p. 106: « Wittgenstein se rappelle avoir vu au cours de la guerre l'hostie transportée dans une boîte en acier chromé. Le risible de la chose l'avait frappé. »

⁴³ Cf. parmi quantité d'exemples Garapon 2002, p. 231.

⁴⁴ La colère, la détresse ou la contrition représentées sur la scène de théâtre et lors du procès ne sont pas de même nature, en tant que représentations: c'est tout l'écart qui existe entre la représentation d'une chose réelle et la représentation d'une chose fictive. Ce n'est pas la *représentation* qui est fictive, sur une scène de théâtre, mais *ce qui* est représenté.

imaginer qu'à l'issue du procès un récit s'impose sans « reliquat moral » (Williams, cité dans Osiel 2006, pp. 115-116), on n'a aucune raison en revanche de penser que les émotions obéissent à la même temporalité, ou plus exactement à la même logique. Le récit judiciaire vient clore une séquence et refermer l'horizon du sens, que les émotions parfois s'obstinent à maintenir ouverts. Mais qu'il y ait toujours un « reliquat d'émotions » (pour calquer la formule de Bernard Williams) ne saurait surprendre que du point de vue d'un intellectualisme vulgaire qui voit les émotions comme un problème, au lieu d'y voir l'une des raisons pour lesquelles on se soucie de rendre la justice. En effet, on peut tout à fait considérer que c'est un bien en soi que certaines émotions trouvent à s'exprimer, plutôt que d'autres, à l'occasion d'un procès. Il paraît difficile de contester que certaines émotions ont *davantage de valeur* que d'autres, y compris (et peut-être même *d'abord*) si elles ne *servent* à rien.

Comme souvent, les analyses wittgensteiniennes nous laissent quelque peu démunis, puisqu'elles ne nous permettent pas véritablement de donner un contenu, ni d'identifier une cause, un moyen ou une raison de ce *y croire* très particulier qui forme le cœur des pratiques ritualisées, même dans des sociétés fortement laïcisées. Au contraire, elle met l'accent sur ce qu'il y a de surprenant dans le fait que nous soyons tout simplement capables de prendre part en commun à un rituel, à un jeu, à un univers de règles en général.⁴⁵ Et pourtant, comme nous allons le voir, c'est cette indétermination même qui jette une lumière particulière sur le procès dans la justice internationale pénale.

5. « Croyances sans paroles » :⁴⁶ « croire en un rituel » et « croire en la justice »

Dans ce qui unit rituel et croyance, ce sont en réalité trois questions qu'il faut distinguer: 1) la croyance dans la *valeur* du rituel, qui est absolue et non instrumentale, comme on l'a vu dans la section 3; 2) le fait, lorsque le rituel a lieu, *d'y croire*, croyance qui est marquée par un certain engagement mais qui n'a pas de contenu propositionnel, comme on vient de le voir dans la section précédente; 3) la croyance dans *ce qui s'exprime* dans le rituel, et que nous allons étudier à présent. S'il semble raisonnable de supposer que dans le rituel judiciaire s'exprime une *croyance en la justice*, quelle nature une telle *croyance* est-elle censée avoir? Quel serait son contenu dans le cas de la justice internationale pénale?

On a des raisons de penser que le procès dans la justice internationale pénale fera écho d'une façon ou d'une autre à la gravité toute particulière des crimes qui y sont traités. Mais si les analyses qui précèdent sont correctes, il faudrait presque prendre ce terme d'écho dans sa littéralité: le procès serait alors la répétition d'un aspect de cette *gravité*, dans l'élément *sonore* de l'émotion plutôt que dans celui de la représentation. La distinction essentielle, ici, porte sur ce qui oppose *croire à* un fait ou à une théorie, et *croire en* l'importance ou la valeur d'une chose quelconque. Même si l'opposition *croire à* et *croire en* n'est pas fixée de manière stricte dans la langue ordinaire, elle correspond à une distinction importante sur laquelle je voudrais à présent insister, tant peuvent sembler nombreux les contresens sur la place de la *croyance* dans le droit international pénal et plus largement la question des droits humains.

L'un des faux problèmes engendrés par un manque d'attention accordée à la *grammaire* du verbe *croire* est l'idée selon laquelle partout où il y a rituel, celui-ci devrait être l'indice d'un ensemble de croyances partagées par la communauté tout entière. C'est dans cet esprit que Bourdieu (1982/2001, p. 63) pouvait écrire que « la croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel », sans toutefois préciser *l'objet* de cette « croyance de tous », d'où de légitimes

⁴⁵ Cf. Cavell 2009, p. 115. L'une des raisons a à voir avec la place des sentiments dans notre vie, souligne l'auteur. Cf. Wittgenstein 1994, §699 (« Ce qui est essentiel pour nous, c'est l'accord spontané, la sympathie spontanée ») et 2008, §§532-533, sur « la place de la douleur dans notre vie ».

⁴⁶ La formule est de Paul Engelmann, ami et correspondant de Wittgenstein (2010, p. 181).

questions: en quoi consisterait cette « croyance »?; et si le propre d'un rite est d'appartenir à une communauté de croyance, n'est-il pas hautement problématique de faire le pari d'une *internationalisation* des rites?⁴⁷ C'est sans doute pourquoi, en droit pénal interne, il est commun d'interpréter le mouvement de « déritualisation » (cf. Desprez 2009, pp. 317 et ss.), la dérive en direction d'une logique du plus petit dénominateur commun (l'efficacité de la procédure), comme un affaiblissement de la croyance collective dans la justice. Pourtant, croire dans la valeur ou l'importance d'un rituel, ou encore avoir la conviction qu'il y a un *sens* à le faire, est différent de croire ceci ou cela, c'est-à-dire de croire dans une *signification* particulière du rituel. Les croyances ne se distinguent pas seulement par leur contenu, mais également par leur forme. Hobbes (1642/1993, chap. XVIII, §4) avait déjà distingué, en matière de religion, le fait de « croire *en* (une autorité) », de « croire *à* (une doctrine en général) » et de « croire (tel article de foi en particulier) », mais la grammaire française nous offre des usages variés dont on ne tient pas suffisamment compte: d'une mise en scène ou d'un rituel, on dit qu'on y croit, et pourtant si on me demande *ce que* je crois lorsque je suis saisi par une représentation théâtrale, je serai incapable de répondre, sinon par des banalités sans rapport avec le spectacle auquel j'ai assisté.

On peut tirer de Wittgenstein l'idée que la ritualisation judiciaire peut bien indiquer une aspiration d'un certain genre, exprimer un souci louable que justice soit rendue, mais en aucun cas transmettre quelque contenu de croyance que ce soit. Et pourtant, ne peut-on dire qu'une croyance doit être la *condition nécessaire* pour qu'il y ait un sens à pratiquer le rituel judiciaire? Même si ce dernier ne repose pas sur une croyance au sens d'un fondement, n'a-t-il pas tout de même pour raison d'être une croyance dans la justice? *Croire en la justice*, au-delà du sens lexicalisé de l'expression (*avoir confiance en la justice de son pays* ou *en la justice internationale*, c'est-à-dire croire que les auteurs de crimes seront un jour traduits devant la justice, équitablement jugés et condamnés), a-t-il est vrai un sens assez proche de celui de *croire en Dieu* ou de *croire au Jugement dernier*:

Celui qui croit au Jugement dernier, par exemple, ne peut se voir imputer une croyance en tous points semblables à celle qui me conduirait à supposer que les auteurs de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité dans l'ex-Yougoslavie finiront bien par être jugés devant la Cour Internationale de Justice de La Haye. (Cometti 2001 p. 446)⁴⁸

Croire qu'il est important que les criminels de guerre soient jugés, ce n'est pas croire qu'il se passerait quelque chose s'ils ne l'étaient pas, ni croire que le procès changerait quelque chose de particulier quant à *cette* croyance. Pour le dire autrement, on ne voit pas quel genre de *fait* pourrait nous conduire à douter que les criminels de guerre *méritent* d'être jugés, même si nous pouvons concevoir des doutes quand à la capacité ou à la légitimité de la Cour Pénale Internationale (CPI) à s'acquitter de cette tâche. Et pourtant nous sommes tentés de dire que, tout bien considéré, non seulement le rituel judiciaire, mais la tenue même d'un procès, dépend étroitement d'un certain contenu de croyance portant sur la justice, et que nul n'est obligé de partager. Diane Bernard (2016, §13) pointe, parmi les trois « fictions » fondatrices du droit international pénal, « la foi en une communauté future occidentale et libérale », non pas au sens d'une « communauté d'États égaux » et partenaires, mais d'une communauté « fondée sur un référent moral et social commun à l'humanité »: c'est là en effet la définition des rapports entre justice et communauté chez Aristote (paru 1995, II, 9). Personne ne dit que cette communauté existe *en fait*, mais qu'elle doit être posée *en droit*: or deux remarques sont nécessaires ici. D'une part, bien loin de n'être que la simple retraduction, dans la

⁴⁷ Ce sont précisément des conditions qui semblent difficiles à réunir, puisque communauté juridique et communauté culturelle ne se recouvrent jamais parfaitement l'une l'autre, notamment dans leur fonction assignatrice (cf. *supra*, section 2, et Wittgenstein 2002, p. 58).

⁴⁸ L'exemple choisi, pour fortuit qu'il soit, est significatif du genre d'attente qu'on peut nourrir à l'endroit de la justice internationale pénale.

langue du droit, de l'horreur inspirée par les crimes de masse du XXe s., la justice internationale pénale trouve notamment son origine dans ce que Garapon (2002, pp. 115 et ss.) nomme « un effondrement de la communauté juridique » provoqué par ces mêmes crimes, autrement dit dans une forme de réaction systémique du droit à lui-même et à ses propres échecs, ce qui ne nécessite donc pas de recourir à un quelconque contenu de croyance.

Mais il est important d'ajouter, d'un point de vue philosophique cette fois, que dans la mesure où la justice internationale pénale traite des atteintes les plus graves aux droits humains, on voit mal comment on pourrait ne pas défendre l'idée d'une telle communauté humaine, sans *ipso facto* vider l'idée de justice de tout contenu. En ce sens, Thomas Nagel (1999, pp. 33-34) a sans doute raison d'affirmer que « malheureusement la violation flagrante des droits humains les plus fondamentaux est dépourvue d'intérêt philosophique ». Reconnaissons avec Pascal que la frontière du bien et du mal est parfois floue et qu'elle sera vraisemblablement toujours contestée, mais aussi que ce n'est pas parce qu'une frontière est incertaine qu'elle n'existe pas.⁴⁹ Ne pas exclure a priori de considérer le viol et le meurtre de civils comme une technique de guerre parmi d'autres, est la marque d'un « esprit corrompu »;⁵⁰ si le génocide n'est pas un crime, qu'est-ce qui peut encore l'être?⁵¹ C'est en réalité *dans le crime même* que nous découvrons, comme Kurtz dans *Au cœur des ténèbres* de Conrad (1997, p. 130) « l'horreur! l'horreur! ». Il n'est donc pas nécessaire d'attaquer dans son principe, comme on le ferait d'une croyance *infondée*, le projet d'une justice internationale pénale, quand il suffit de constater que la mise en œuvre de celle-ci dépend de forces qui ont assez peu à voir avec la justice, en particulier du bon vouloir des États.⁵² Qu'il existe un problème *juridique* de la qualification du crime, et des difficultés à caractère *judiciaire* dans les cas de présomption de participation à une entreprise génocidaire, cela ne signifie pas qu'il y ait sur ces mêmes sujets un problème d'ordre moral ou philosophique. Contrairement à une idée répandue, notamment parmi les philosophes, certains des problèmes les plus difficiles que l'homme a à affronter ne sont pas du tout philosophiques, mais techniques. Enfin, qu'il existe des décalages culturels entre les formes qu'adopte le procès dans la justice internationale pénale et certaines formes traditionnelles de « justice-réconciliation » (Vilmer 2009, 129-130) ne signifie en aucun cas qu'existe un désaccord de fond sur la valeur de la justice. Ce désaccord peut exister par ailleurs, mais ce n'est pas *cela* qui engendre l'absence de communication entre les rituels, qui a davantage à voir avec le fait que, lorsqu'on ne connaît que le jeu de football, il est difficile d'apprendre et même *d'accepter* de faire rebondir une balle au sol, comme au basketball.

On ne peut donc dire que le rituel judiciaire doit nécessairement être soutenu par une croyance infondée et quasi-religieuse. Que trouver à redire, en termes de *contenu*, à ce que propose le préambule du Statut de Rome de la CPI (Assemblée Générale des Nations Unies 1998), lorsqu'il affirme « qu'au cours de ce siècle, des millions d'enfants, de femmes et d'hommes ont été victimes d'atrocités qui défont l'imagination et heurtent profondément la conscience humaine », sinon que « heurter profondément la conscience humaine » est une description imagée qu'on peut donner d'un « crime hors du commun », et non une raison d'employer cette formule pour condamner quelqu'un en particulier (ce qui est un *autre* problème)? On peut toujours

⁴⁹ Cf. Pascal 1963, le fragment L621 déjà cité: « Encore qu'on ne puisse assigner le juste, on voit bien ce qui ne l'est pas ». Wittgenstein 1994, §621: « Si la frontière entre deux pays était litigieuse, s'ensuivrait-il que la citoyenneté de chaque habitant en particulier serait douteuse? »

⁵⁰ La formule se trouve dans le célèbre article d'Elizabeth Anscombe *Modern moral philosophy* (Anscombe 1981, p. 41). L'auteur ne parle pas ici de corruption du « sens moral », mais bien de « l'esprit ».

⁵¹ Comme le souligne Bernard Williams (1990, pp. 201-202), réfléchissons au sens que pourrait avoir un engagement comme « je promets de ne pas te tuer ». Son caractère absurde révèle que si nous ne tenons pas pour *éminemment important* le respect de la vie d'autrui, plus rien ne peut l'être. C'est sur cet arrière-plan qu'il y a un sens à établir une échelle des crimes et des peines.

⁵² En 2016, seuls un peu plus de 120 pays ne représentant que 20% de la population mondiale avaient ratifié le Statut de Rome de 1998.

s'entêter à répéter avec David Hume (1738/1968, p. 526) qu'« il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de [s]on petit doigt », mais la question de la justice n'est précisément pas celle de l'*intérêt* ni de la *préférence*, ou bien les mots perdent la signification que leur confère l'usage ordinaire, comme le montre le loup persécuteur de la fable.⁵³ Dire qu'il est *juste* que Ratko Mladić comparaisse devant le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY) n'est donc pas la même chose que de dire qu'il est *préférable* qu'il le soit, même si cela peut très bien être vrai par ailleurs pour quantité de raisons; mais soutenir qu'il serait *indifférent* que la justice s'occupe ou non de son cas paraîtrait inintelligible.

L'idée fondamentale que je retire de ces analyses est que l'intensité d'une croyance et l'importance de son objet ne sont pas la *mesure* de l'intensité ou de la sincérité de l'engagement dans le rituel; comme je vais l'expliquer à présent, cette mesure a à voir avec un vécu non propositionnel, c'est-à-dire avec les émotions.

6. « La ferveur de l'émotion, notre seul espoir de rédemption »?⁵⁴ La ritualisation dans la justice internationale pénale

Une fois cette question de la *croyance en la justice* réglée, nous pouvons revenir à notre question: dans quelle mesure existe-t-il une spécificité de la justice internationale pénale en matière de ritualisation? Il me semble que les analyses qui précèdent permettent de suggérer une réponse. Elle ne tiendrait pas à un certain genre de croyance partagée par une communauté, mais à la nature et à l'intensité des émotions qui sont en jeu, et qui sont loin de se limiter à un désir de sanction de la part des victimes (Jaudel 2009, p. 50). Le propre des émotions, qu'on peut certes *contenir*, est de ne jamais pouvoir être entièrement *contenues* ou circonscrites par un concept – la colère par la vengeance, la détresse par l'humiliation, le soulagement par la compréhension, la reconnaissance par la réconciliation. Or la gamme entière des émotions forme comme un halo entourant le crime, sa représentation pénale et son châtement: on tue sous le coup de la colère, de l'envie ou de la panique, ou bien froidement et mécaniquement; on entend la détresse des victimes et la rumeur scandalisée du public durant le procès, mais on cherche à maintenir la rigueur des débats et à contenir ou transfigurer les émotions des protagonistes, à leur imposer une conduite et une *contenance*;⁵⁵ on scrute les marques d'un repentir sincère dans les mots de l'assassin, même si on voudrait aussi lire dans sa posture la défaite et les affres de l'humiliation. Ce sont donc bien les émotions qui forment le cœur vivant du rituel pénal. Elles ne sont pas seulement *prises en charge* par l'institution judiciaire, d'abord parce qu'un certain nombre d'entre elles ne se laissent pas comprendre en dehors de l'action exercée par le rituel lui-même, en particulier dans le cas des demandes d'excuse ou de réparation (Goffman 1974, pp. 23-24). Enfin, là où déjà dans la justice interne « les victimes se sont emparées des prétoires comme d'un espace pour publier leurs souffrances et se plaindre du déni de reconnaissance » (Garapon 2014, pp. 73-74) dont elles auraient doublement à souffrir, les différentes instances de la justice internationale paraissent inciter à la libération d'une parole dont l'objet devient la *vérité vécue* plutôt que la justice (*Idem*, p. 75). L'expression de leurs émotions par les témoins est encouragée lors des commissions de vérité et de réconciliation (Lefranc 2013), au risque de négliger « la différence des larmes excitées par un événement tragique et des larmes excitées par un récit pathétique » (Diderot 1981, p. 134); on s'éloigne alors de l'un des aspects *possibles* du rite, qui

⁵³ Jean de La Fontaine, *Le loup et l'agneau*: la « raison du plus fort est toujours la meilleure » est la formule par laquelle on détruit la possibilité même d'une justification indépendante de l'intérêt ou des préférences, ce que La Fontaine a brillamment condensé dans la réplique absurde du loup, « si ce n'est toi c'est donc ton frère ». Cette distinction est par ailleurs indispensable pour rendre compte de la notion juridique d'« intérêt de la justice » (cf. Côté 2006, pp. 143-144).

⁵⁴ Le Clézio, in Rulfo 2001, p. VI.

⁵⁵ Antoine Garapon (2013, p. 78) évoque « un effet miroir entre le cadre du procès et le cadrage de la vie par le procès ».

commande la *tenue* et la *retenue* dans l'expression des émotions (Goffman 1974, p. 69), pour aller vers une autre forme possible, la *communion* dans le pathos, au risque là encore de verser dans la mise en scène. Cet appel de la *vérité vécue*, compte tenu du caractère extraordinaire des crimes commis et des souffrances endurées, n'a-t-il pas à nouveau des analogies profondes avec le *religieux*? Il y a bien, dans la description de la « religion sans paroles » que donne Wittgenstein, des analogies profondes avec la justice pénale (Wittgenstein 1992, p. 158).

Les crimes les plus graves nous font sentir que quelque chose de fondamental a été souillé, ou doit être guéri, et c'est peut-être pourquoi la ritualisation semble si importante dans le cas spécifique de la justice internationale pénale. Cette justice transcende les seules *imperfections* humaines, qui causent les crimes de droit commun, mais vise au contraire des actes qui confinent au sacrilège: « Les hommes sont religieux dans la mesure où ils ne se croient pas tant *imparfaits* que *malades* », note Wittgenstein (2002, p. 108). Il est permis de douter que ce genre de « maladie » puisse être guéri, moins encore par un procès, mais ce que la tenue du procès exprime assurément, c'est le souhait de guérir. « Croire en la ritualisation judiciaire », c'est ainsi marquer d'un seul tenant, « dans la fermeté de la voix, dans le ton du discours » (Wittgenstein 2015, p. 281), qu'on considère le procès comme éminemment important *et* comme radicalement insuffisant: *l'écart* entre la fonction judiciaire attendue et le sens espéré, c'est *cela* la ritualisation. Il n'est pas attendu du procès qu'il répare ou guérisse au sens où un médicament guérit, du seul fait de l'extrême singularité des événements qui sont l'objet du procès. Il appartient à ma croyance au remède qui m'est prescrit que *ma* maladie soit *une* maladie, que d'autres que moi ont pu contracter et contracteront; mais il appartient au contraire au rituel pénal de *nous* guérir comme un corps tout entier, comme une communauté et non comme un groupe de malades pris isolément, qui de surcroît sont victimes d'un *mal chaque fois unique* dans l'histoire. Sauf dans les rares cas de faits divers retentissants qui suscitent l'émoi de tout un pays ou de toute une partie de la population, ou encore dans les affaires terroristes, la justice interne ne connaît pas ce lien intime avec toute la communauté. On dira par conséquent que la spécificité de la justice internationale pénale est affaire de régularité plutôt que de règle, et que l'application de la notion de ritualisation ne saurait suivre les contours exacts qu'indiquent les catégories du droit.

La description de la symbolique employée dans les grands procès peut ainsi avoir son intérêt comme un élément parmi d'autres du rituel, qui n'occupe pas de fonction particulière et qui ne nous livre pas le sens du rituel lui-même, qui est toujours de l'ordre d'une expression de *ferveur*. Ce qui importe, c'est l'attention accordée à ces éléments symboliques, leur intention davantage que leur sémantique (cf. Wittgenstein 1988, pp. 35-36); lorsque nous recevons à dîner, dans un cadre semi-formel, par exemple un collègue de travail, nous pouvons placer des fleurs sur une table ou un bureau, peu importe où, et peu importent les fleurs. On pourrait imaginer que la ritualisation vienne palier les apories propres à la justice internationale pénale (comment imaginer une proportionnalité des sanctions pour des crimes qui passent toute mesure? Cf. Bernard 2016, §7), mais là encore elle ne fait que les exprimer ou exprimer le souci qu'on en a. L'erreur fréquemment commise est de croire que tout ce qui ne relèverait pas du monde *naturel*, mais de la culture, donc d'une production ou création humaine, consisterait nécessairement en une sorte de langage, dont on pourrait par conséquent extraire ou retrouver la signification. Mais, en un sens important et qui *n'est pas* religieux, « l'homme passe l'homme » (Pascal 1963, L131), de sorte qu'il y a bien plus dans tout ce que font les hommes, y compris de plus absurde, que ce que nous saurions en dire.

Il faut donc admettre que ce qu'il y a de rituel dans le procès pénal ne vise en réalité aucune fin, ni ne se définit par aucune fonction exclusive,⁵⁶ mais obéit simplement à une diversité d'émotions bonnes et mauvaises,⁵⁷ et peut exprimer un désir de réconciliation, la nostalgie d'une communauté de valeurs, etc., sans qu'on puisse se faire une idée précise de toutes ces choses – comme un panneau devenu illisible mais continuant d'indiquer bravement une direction. Dans le procès s'exprime le besoin, pour la communauté, de *dire* quelque chose, indépendamment de toute recherche d'efficacité pratique ou procédurale; le plus confortable est pourtant souvent le silence et l'oubli, aussi ce besoin se sert-il du besoin qu'a la victime que soit *pleinement dite*, chose au demeurant impossible, la culpabilité du bourreau et ses propres souffrances et préjudices.

Si par conséquent un procès et un rite religieux sont bien deux choses différentes, l'analyse de la croyance religieuse nous a toutefois permis d'éclairer ce que pouvait signifier *croire en la justice internationale pénale*. Reste alors à examiner la question *philosophiquement* la plus importante: si nous avons bien vu le genre d'émotions que la ritualisation judiciaire peut exprimer, en revanche nous n'avons pas encore élucidé le point qui fait vraiment problème, à savoir les raisons qui nous font percevoir le procès *comme* rituel. La question jamais clairement formulée dans la littérature est donc: quel est le fondement de ces rapprochements, de ces analogies, de cet « air de famille » (cf. Wittgenstein 1996, p. 57), entre procès et rituel magique ou religieux?⁵⁸ Comment comprendre que l'analogie s'impose avec la force de l'évidence, au point de ne plus nous apparaître comme telle? Cela a à voir, là encore, avec les émotions elles-mêmes.

7. La connaissance des émotions

Dans la mesure où le procès vise une fin qui peut être explicitée, il est technique ou méthode, c'est-à-dire chemin menant d'un point à un autre, chemin que nous pouvons parcourir par la pensée; or c'est ce que le rituel n'est pas. On ne peut donc dire que le procès *est* un genre de rituel, mais seulement constater que, sous certains de ses aspects et en particulier dans la justice internationale pénale, le procès peut être vu comme un phénomène parent du rituel religieux. Par exemple, si on observe une tendance à la pompe et à la ritualisation vétilleuse lors des grands procès, ou encore si le pathétique semble y être encouragé, les cris, les larmes, les marques bruyantes de la dévotion victimaire, etc., il s'agit de bien comprendre le sens de la question que nous ne parvenons pas à réfréner: pourquoi cela-t-il a lieu ainsi et pas autrement? Comment parvenons-nous à cette connaissance du procès comme rituel? Celle-ci ne peut pas être de nature conceptuelle, puisque nous avons montré avec Pascal que tout rapprochement entre différentes cérémonies était en réalité contingent, et que les classer en « forçant les mots » n'aurait pas d'autre sens que de satisfaire une passion pour ainsi dire esthétique de notre intelligence.⁵⁹ C'est pourquoi tout ce que nous pourrions avancer en termes d'explication ne ferait que « mettre un symbole à la place d'un autre », ou encore « une cérémonie à la place

⁵⁶ Wittgenstein 2002, p. 144: « Partout où quelque chose dans la nature 'possède une fonction', 'remplit un but', cette même chose apparaît aussi là où elle n'en remplit aucun, où même là où elle est 'inappropriée'. »

⁵⁷ Wittgenstein 2000, p. 15: « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose naturellement pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction. »

⁵⁸ Cf. par exemple René Girard 2010, p. 435: « Si l'on est d'accord, et comment ne pas l'être, avec l'ethnologue qui décrit dans le rite sacrificiel un drame, ou une espèce d'œuvre d'art (...), la réciproque doit être vraie. » Mais la question n'est pas de savoir si on peut être ou non « d'accord » avec une proposition aussi vague et indémontrable: elle porte sur ce que signifie « être d'accord » dans ce contexte, c'est-à-dire sur les raisons qui nous poussent à établir ce genre de comparaison, sur l'état d'esprit à *travers lequel* nous découvrons que nous avons effectué ce rapprochement, et sur ce que le fait de rapprocher le théâtre antique du rite sacrificiel nous apprend sur l'un et sur l'autre.

⁵⁹ Cf. Pascal 1963, L559: « Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie. »

d'une autre » (Wittgenstein 2000, p. 15). C'est très exactement ce que nous faisons lorsque nous parlons de *ritualisation* ou de *mise en scène* pénale, puisque le procès est déjà un certain genre de cérémonie, que nous cherchons alors à décrire en référence à un autre type de cérémonie, comme si on ne pouvait définir le jeu de basketball que par la description d'une partie de tennis. Et pourtant, rapprocher ces deux jeux nous apprend quelque chose sur le basketball, et d'autres choses peut-être sur le tennis; [Wittgenstein 1983 (II, §49), p. 133] de même pour le rapprochement entre le procès pénal et un rituel religieux.

Le rituel ne fait pas qu'exprimer des émotions, pour ainsi dire dans le vide : la ritualisation a besoin d'être entretenue, comme on entretient un foyer, et si de fait nous continuons d'apporter ce combustible que sont nos émotions, c'est que nous comprenons ces émotions qui s'expriment, par nos propres réactions émotives. Cette connaissance en effet ne peut être atteinte que par une « inclination [que nous éprouvons] en nous-mêmes » (Wittgenstein 2000, p. 17):⁶⁰ si par exemple nous considérons le cas extrême des sacrifices humains, on devra dire que « le caractère funèbre et profond ne se comprend pas de lui-même si nous nous contentons de connaître l'histoire de l'acte extérieur; c'est au contraire une connaissance intime en nous-mêmes qui nous permet de réintroduire ce caractère » (Wittgenstein 2000, p. 28).

Lorsque Frazer commence en nous racontant l'histoire du Roi de la Forêt de Némi, il le fait avec un ton qui indique que se passe ici quelque chose de remarquable et d'effrayant. Mais à la question: 'Pourquoi cela a-t-il lieu?', on a véritablement répondu lorsqu'on dit: 'Parce que c'est effrayant'. C'est-à-dire, cela même qui nous apparaît, dans cet acte, effrayant, grandiose, sinistre, tragique, etc., rien moins que trivial et insignifiant, c'est *cela* qui a donné naissance à cet acte. On ne peut ici que *décrire* et dire : ainsi est la vie humaine. (Wittgenstein 2000, pp. 14-15)

L'attention accordée à *nos* émotions est une connaissance du procès *par* les émotions, une connaissance qui pour *intime* qu'elle soit est elle-même indissociable d'une réaction ou d'un comportement qui portera la *marque* du rituel. Une observation de Wittgenstein traduit de façon exemplaire ce jeu de miroir entre les rites, et au sein même du rite, et cette impossibilité où nous nous trouvons d'en sortir véritablement, qui est aussi la raison pour laquelle nous le comprenons si bien: « Lorsqu'un homme dans notre (ou du moins dans ma) société rit trop, je pince les lèvres de façon à moitié involontaire, comme si je croyais pouvoir par là tenir les siennes closes. » (Wittgenstein 2000, p. 24) Comment *savons-nous* qu'une personne manque aux « règles de tenue » (Goffman 1974, p. 70)? *Parce que* nous nous efforçons de le faire taire en pinçant nos lèvres,⁶¹ et que dès lors, par cette expression de gêne, nous nous écartons nous-mêmes du comportement cérémoniel attendu. Ce *parce que* n'a bien sûr pas un statut causal, et il n'est pas non plus atteint par introspection: c'est tout un ensemble de circonstances qui se réfléchit dans une mimique.

Pour le dire autrement, nous qui prenons part à un rituel devons apercevoir suffisamment de ce qui s'y joue pour en être impressionnés, sans quoi nous ne le verrions pas comme tel: nous ne parviendrions à cette conclusion qu'il s'agit d'un rituel que *par défaut*, négativement, parce que nous serions incapables de lui assigner quelque fonction (en particulier utilitaire) précise. Comme l'honnête homme est désormais habitué, sous l'influence d'une culture ethnologique rudimentaire mais largement partagée, à décrire des gestes qu'il ne comprend pas comme *rituels*, on néglige le fait important que ce n'est pas *en général* pour cette raison qu'il sait qu'il a affaire à un rituel. Certes, une phrase du type *je ne comprends rien à ce qu'ils font, ce doit être une sorte de rituel* a dû être prononcée un nombre incalculable de fois

⁶⁰ Cf. aussi p. 25: « Il manque encore une partie à notre vision des choses (...), une liaison avec nos propres sentiments et pensées. C'est cette partie qui donne aux choses leur profondeur. »

⁶¹ Wittgenstein 1988, pp. 27-28: « Ainsi la compréhension est-elle véritablement une traduction soit en d'autres symboles soit en une action. »

depuis que Frazer, Lévi-Strauss ou Girard ont investi les rayonnages de nos bibliothèques. Mais ce n'est pas parce qu'on montrerait que telle série de geste a bel et bien une fonction, y compris utilitaire, que notre honnête homme devrait cesser de la percevoir *comme rituelle*, s'il y était confronté; car le caractère rituel s'*éprouve*. Ainsi, les sentiments mêlés qui animent celui qui assiste à un procès, ou qui en lit un compte-rendu, font assurément partie de la *description* de la chose (du phénomène), de ce qu'elle *est* et de la raison pour laquelle elle existe. Décrire le type d'émotions dont la manifestation est encouragée peut faire partie des tâches de l'observateur, mais prétendre les expliquer, c'est-à-dire au fond les justifier, est vain. Bien entendu, il appartient à la nature même du rituel que certaines formes nous demeurent incompréhensibles: il doit y avoir une *limite* à la compréhension, même si nous ne savons pas la définir (cf. Wittgenstein 1994, §714), et que nous pouvons seulement indiquer qu'elle s'établit depuis l'intérieur d'une certaine « parenté »⁶² qui fait la vie de la communauté humaine, d'un « nous » tissé d'émotions qui *le plus souvent* transcendent les différences culturelles.

Un événement récent vient jeter une lumière singulière sur la ritualisation: le suicide devant le TPIY, à l'énoncé du verdict, d'un ancien officier croate, Slobodan Praljak, convaincu de crimes de guerre. L'article paru dans *Libération* commence par ces mots: « Le TPIY a connu un véritable coup de théâtre, mercredi 29 novembre » (Libération avec AFP 2017) *Coup de théâtre?*: nous sommes en effet tentés de lire le geste du criminel de guerre comme une mise en scène;⁶³ il n'a pas joué le jeu, en s'arrogeant ainsi l'initiative de la symbolique, et en explicitant à sa façon la véritable nature du verdict (l'homme de soixante-douze ans, condamné à vingt ans, avait l'assurance de terminer ses jours en prison). Mais demandons-nous ce qu'aurait pu penser de cette scène quelqu'un qui ne serait pas du tout familier de nos pratiques: ne pourrait-il se dire qu'il s'agit là d'une forme de rituel, à l'issue de laquelle celui qui est convaincu d'un crime doit prononcer certaines paroles (« Praljak n'est pas un criminel! Je rejette votre verdict! », a déclaré l'accusé) avant de s'empoisonner, comme l'a fait Praljak? Un tel rituel serait certainement compréhensible, et ce qui le rendrait tel, c'est que la violence des émotions y serait tout à fait comparable à celle qui s'exprime dans les procès internationaux tels qu'ils sont habituellement décrits.

8. Conclusion: une question de temps

À l'issue de ces analyses, nous comprenons donc, avec Pascal, ce qui distingue formellement le rituel de la mise en scène, et avec Wittgenstein, pourquoi il est impossible que cette distinction soit respectée en pratique. Non seulement la tendance à la ritualisation déborde, pour ainsi dire, sur des pratiques sociales dont le but est avant tout régulateur, mais la simple faculté à entrer dans un système de règles montre une forme de dépendance cognitive et émotionnelle à la collectivité qui s'apparente à l'entrée dans un rituel (cf. Wittgenstein 2004, §§199-200). Nous comprenons du même coup pourquoi l'usage qui est fait de la notion de ritualisation par les auteurs est nécessairement imprécis, et pourquoi le faire remarquer n'est qu'*en partie* leur adresser une objection. Le caractère rituel du procès doit donc rester ouvert: dire qu'on ne sait pas ce qu'on doit attendre d'un procès, ce n'est d'abord qu'une façon de dire que le procès ne se résume pas à une série de fonctions qui puissent être décrites.

La *ritualisation* désignerait au contraire un temps dépris de toute urgence, un temps qui devrait servir à quelque chose, sans qu'on puisse dire à quoi, ni même vraiment le constater ni le décrire *a posteriori*. Une pratique ne se laisse jamais réduire aux fins qu'elle vise ou prétend viser. Quand par conséquent on attend du rituel judiciaire

⁶² Wittgenstein 2000, p. 20: « Rien ne montre mieux notre parenté avec ces sauvages que le fait que Frazer a sous la main un mot aussi courant pour lui et pour nous que '*a ghost*' (fantôme) ou '*shade*' (ombre) pour décrire les conceptions de ces gens. »

⁶³ L'article paru dans *Le Monde* commence par ces mots: « L'ultime mise en scène de l'ancien directeur de théâtre Slobodan Praljak aura été violente. » (Maupas 2017)

qu'il *réunisse* là où le jugement *sépare*, il ne faut pas négliger qu'un même rituel peut renvoyer à une gamme variée d'émotions, et que le procès lui-même oscille en permanence entre ritualisation et mise en scène. L'insistance sur les émotions et leur partage n'est certainement pas là pour masquer le conflit qui est au cœur du procès, « lutte de paroles » (Ricœur 2005, p. 30) qu'on gagne ou qu'on perd (Ricœur 1995, p. 187). C'est pour les mêmes raisons que les partisans de deux équipes de football vont assister à une rencontre, mais quel que soit le degré auquel on portera la mise en scène, avec échange de drapeaux, hymnes entonnés, poignées de main, etc., on n'effacera pas la défaite d'un camp, ni l'envie de certains d'en découdre et de satisfaire dans l'alcool, les invectives xénophobes et les chants obscènes, aux exigences d'une sociabilité ritualisée d'une bien malheureuse façon.

Lorsque nous examinons des pratiques ou des institutions humaines, nous avons donc tout intérêt à éviter les discussions purement scolastiques sur leur supposée raison d'être, pour nous concentrer sur ce qui s'y produit effectivement. Il faut se garder en particulier du genre d'explication téléologique et réductionniste qui conduit René Girard (2010, p. 154) à écrire que « l'entreprise rituelle vise à régler ce qui échappe à toute règle; elle cherche réellement à tirer de la violence fondatrice une espèce de technique de l'apaisement cathartique ». ⁶⁴ On ne peut jamais savoir *ce que vise* le rituel judiciaire, mais seulement, au mieux, éprouver ce qui s'y joue. Ce ne semblera un paradoxe que si on oublie que la justice pénale elle-même, comme toute pratique réglée, ne tient pas sa raison d'être d'un but déterminé: les règles n'existent pas d'abord à telle ou telle fin, mais parce qu'inventer des règles fait partie du genre de choses que les hommes font – on dira faute de mieux *par plaisir* ou *par peine*. Peut-être l'inventeur des échecs ou du basketball s'était-il proposé un « but », mais il est certain que pour décrire la naissance de ces jeux, il est plus important de se référer au plaisir qu'il a dû éprouver à les imaginer qu'à toute autre chose. Il a certainement passé *un bon moment*, aux deux sens du terme, à imaginer et à raffiner ces règles, par tâtonnements successifs. Et on reconnaîtra, de la même façon, que depuis 1945 et le tribunal de Nuremberg, les hommes *souffrent* à imaginer et à raffiner des règles, des procédures et des rites avec l'espoir qu'ils seront à la hauteur des maux les plus graves.

Références

- Anscombe, E., 1981. *Collected philosophical papers vol. III*. Oxford: Blackwell.
- Anscombe, E., 2002. *L'Intention*. Paris: Gallimard.
- Aristote, 1995. *Politique*. Paris: Vrin.
- Assemblée Générale des Nations Unies, 1998. Statut de Rome de la Cour pénale internationale [en ligne]. A/CONF. 183/9. 17 juillet. Disponible sur: https://www.icc-cpi.int/NR/rdonlyres/6A7E88C1-8A44-42F2-896F-D68BB3B2D54F/0/Rome_Statute_French.pdf [Consulté le 26 janvier 2018].
- Bennett, C., 2010. *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment*. Cambridge University Press.
- Bernard, D., 2014. *Trois propositions pour une théorie du droit international pénal*. Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis.
- Bernard, D., 2016. Faut-il croire en le droit (international pénal)? *Champ pénal*, vol. XIII.
- Bourdieu, P., 1975. Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (5), pp. 183-190

⁶⁴ Cf. Wittgenstein 1997, p. 41. En réalité, on peut probablement dire du genre d'explication que propose Girard, comme d'ailleurs Foucault, ce que Wittgenstein disait de la psychanalyse: qu'elles ont bien plus à voir avec une explication *esthétique*, que nous *inclinons* à accepter, qu'avec une explication *causale*. Elles nous *font* voir un phénomène différemment, de façon nouvelle, mais sont bien loin de nous en révéler la « nature profonde »; cf. Bouveresse 1973, pp. 205 et ss.

- (repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, ed. 2001. Paris: Seuil, coll. Points).
- Bourdieu, P., 1982. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (1), pp. 58-63 (repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, ed. 2001. Paris: Seuil, coll. Points).
- Bouveresse, J., 1973. *Wittgenstein: La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*. Paris: Minuit.
- Bouveresse, J., 1987. *La force de la règle*. Paris: Minuit.
- Bouveresse, J., 2000a. L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie. Dans: *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*. Marseille: Agone.
- Bouveresse, J., 2000b. Wittgenstein, critique de Frazer. Dans: *Essais I: Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*. Marseille: Agone, pp. 193-225.
- Carpentier, A., 1976. *Le partage des eaux*. Paris: Gallimard, coll. Folio.
- Cavell, S., 2009. Devons-nous vouloir dire ce que nous disons? Dans: *Dire et vouloir dire*. Paris: Cerf.
- Chauviré, C., 2004. *Le moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé.
- Cometti, J.P., 2001. Putnam, Wittgenstein. Sur la croyance religieuse. *Revue internationale de philosophie*, 4/2001, n° 218, pp. 439-455.
- Conrad, J., 1997. *Au cœur des ténèbres*. Paris: Autrement.
- Côté, L., 2006. International criminal justice: tightening up the rules of the game. *International Review of the Red Cross*, 88 (861), pp. 133-144.
- Danet, J., 2006. *Justice pénale, le tournant*. Paris: Gallimard.
- de la Fontaine, J., 1668. *Le loup et l'agneau* [en ligne]. Fable. Disponible sur: http://poesie.webnet.fr/lesgrandsclassiques/poemes/jean_de_la_fontaine/le_loup_et_l_agneau.html [Consulté le 26 janvier 2018].
- Desprez, F., 2009. *Rituel judiciaire et procès pénal*. Paris: L.G.D.J.
- Diamond, C., 2004. Le sens secondaire. Dans: *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*. Paris: PUF.
- Diderot, D., 1981. *Paradoxe sur le comédien*. Paris: GF-Flammarion.
- Faulkner, W., 1957. *Requiem pour une nonne*. Trad.: Maurice-Edgar Coindreau. Paris: Gallimard, coll. *Du monde entier*.
- Frazer, J.G., 1909. *Psyche's task: a discourse concerning the influence of superstition on the growth of institutions*. Londres: Macmillan.
- Garapon, A., 2001. *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*. Paris: Odile Jacob.
- Garapon, A., 2002. *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*. Paris: Odile Jacob.
- Garapon, A., 2014. La dimension cérémonielle de la reconnaissance dans la justice. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 281, pp. 73-87.
- Girard, R., 2010. *La violence et le sacré*. Paris: Arthème Fayard/Pluriel.
- Goffman, E., 1974. *Les rites d'interaction*. Trad.: Alain Kihm. Paris: Minuit.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*. Trad.: André Kaan. Paris: Gallimard.
- Hobbes, T., 1642/1993. *Du citoyen*. Paris: GF-Flammarion.

- Hobbes, T., 1651/1971. *Léviathan*. Trad.: François Tricaud. Paris: Sirey.
- Hume, D., 1738/1968. *Traité de la nature humaine*. Trad.: André Leroy. Paris: Aubier-Montaigne.
- Husserl, E., 1994. *Méditations cartésiennes*. Paris: PUF.
- Jaudel, E., 2009. *Justice sans châtement. Les commissions Vérité-Réconciliation*, Paris: Odile Jacob.
- Jeangène Vilmer, J.B., 2009. *Réparer l'irréparable. Les réparations aux victimes devant la Cour Pénale Internationale*. Paris: PUF.
- Laugier, S., 2008. Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein. *Noesis*, n° 14, pp. 41-80.
- Lefranc, S., 2013. Un tribunal des larmes. *La vie des idées* [en ligne], 8 octobre. Disponible sur: <http://www.laviedesidees.fr/Un-tribunal-des-larmes.html> [Consulté le 25 janvier 2018].
- Lévi-Strauss, C., 1949. L'Efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135 (1), pp. 5-27.
- Lévi-Strauss, C., 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Libération avec AFP, 2017. Coup de théâtre au TPIY où un des accusés s'est suicidé en avalant une fiole de poison. *Libération* [en ligne], 29 novembre. Disponible sur: http://www.liberation.fr/planete/2017/11/29/coup-de-theatre-au-tpiy-ou-un-des-accuses-s-est-suicide-en-avalant-une-fiole-de-poison_1613282 [Consulté le 1 février 2018].
- Maupas, S., 2017. Slobodan Praljak, ex-officier croate, se suicide en avalant du poison en plein verdict. *Le Monde* [en ligne], 29 novembre. Disponible sur: http://www.lemonde.fr/europe/article/2017/11/29/jadranko-prlic-l-ex-dirigeant-des-croates-de-bosnie-condamne-en-appel-a-vingt-cinq-ans-de-prison_5222168_3214.html [Consulté le 1 février 2018].
- Mazabraud, B., 2012. La justice pénale internationale: moralisation du monde, mondialisation d'une morale. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 269, juin, pp. 25-48.
- Nagel, T., 1999. *Personal rights and public space*. Dans: H. Koh et R.C. Slye, dir., *Deliberative democracy and Human rights*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Osiel, M., 2006. *Juger les crimes de masse*. Paris: Seuil.
- Pascal, B., 1963. *Œuvres complètes*. Paris: Seuil, coll. L'intégrale.
- Rawls, J., 1955/2017. Deux concepts de règle. Trad.: V. Boyer. *Philosophie*, 2017/2, n° 133, pp. 12-36.
- Ricœur, P., 1967. État et violence. Dans: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, pp. 278-279.
- Ricœur, P., 1991. *Lectures 1*. Paris: Seuil, coll. Points.
- Ricœur, P., 1995. L'acte de juger. Dans: *Le Juste I*. Paris: Esprit.
- Ricœur, P., 2004. Pouvoir et violence. Dans: *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot.
- Ricœur, P., 2005. *Le juste, la justice et son échec*. Paris: L'Herne.
- Ricœur, P., 2013. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, coll. Points.
- Rite, 2005. Dans : A. Rey, *Le Dictionnaire culturel en langue française*, t. IV, p. 356. Paris : Le Robert.

- Ritualiser*, 2007. Dans : *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*. Paris: Le Robert.
- Roth, P., 1970. *Portnoy et son complexe*. Trad.: Henri Robillot. Paris: Gallimard.
- Rulfo, J., 2001. *Le Llano en flammes*. Trad.: Gabriel Iacculli. Paris: Gallimard.
- Searle, J.R., 1972. *Les actes de langage*. Paris: Hermann.
- Shakespeare, W., 1603/1994. *Hamlet*. Trad.: Yves Bonnefoy. Paris: Gallimard, coll. Folio classique.
- Shakespeare, W., 1623/1976. *Comme il vous plaira*. Trad.: Pascal Collin. Paris: Aubier-Montaigne.
- Spinoza, B., 1677/1993. *Éthique*. Trad.: Charles Appuhn. Paris, GF-Flammarion.
- Symbole*, 2007. Dans : *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*. Paris: Le Robert.
- Thomas-Fogiel, I., 2015. *Le lieu de l'universel*. Paris: Seuil.
- Williams, B., 1981. *Moral luck*. Cambridge University Press.
- Williams, B., 1990. *L'éthique et les limites de la philosophie*. Trad.: Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L. et Engelmann, P., 2010. *Lettres, rencontres, souvenirs*. Trad.: François Latraverse. Paris: L'éclat.
- Wittgenstein, L., 1956/1983. *Remarques sur les fondements des mathématiques*. Trad.: Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L., 1972/1993. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad.: Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie.
- Wittgenstein, L., 1988. *Les cours de Cambridge. 1930-1932*. Trad.: Elisabeth Rigal. Mauvezin: TER.
- Wittgenstein, L., 1989. *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I*. Mauvezin: TER.
- Wittgenstein, L., 1992. *Leçons et conversations*. Trad.: Jacques Fauve. Paris: Gallimard, coll. Folio essais.
- Wittgenstein, L., 1994. *Remarques sur la philosophie de la psychologie, II*. Trad. Gérard Granel. Mauvezin: TER.
- Wittgenstein, L., 1996. *Le cahier bleu et le cahier brun*. Trad.: Marc Goldberg et Jérôme Sackur. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L., 1997. *Philosophica I. Philosophie (TS 213, §§86-93) par Ludwig Wittgenstein et Les cours de Wittgenstein en 1930-33 par George E. Moore*. Trad.: Jean-Pierre Cometti. Mauvezin: TER.
- Wittgenstein, L., 2000. Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer. *Agone*, 23.
- Wittgenstein, L., 2002. *Remarques mêlées*. Paris: GF-Flammarion.
- Wittgenstein, L., 2004. *Recherches philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L., 2008. *Fiches*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L., 2015. *Dictées à Waismann et pour Moritz Schlick*. Trad.: Jan Sebestik et al. Paris: Vrin.
- Zientara-Logeay, S., 2013. La théâtralité du procès pénal: entre archaïsme et modernité. *Criminocorpus* [en ligne], 8 février. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/criminocorpus/2376#text> [Consulté le 25 janvier 2018].