

# ***Quidquid latet apparebit :*** **Le problème de la vérité du jugement \***

Sergio COTTA

*Université de Rome « La Sapienza »*

RÉSUMÉ. — Dans le cadre de la traditionnelle relation analogique entre le juge humain et le « juge juste » (Kant... Levinas), la figure du premier est ramenée à son essence de chercheur de la vérité dans le cas d'une controverse. Tiers impartial, désintéressé, indépendant et pourtant faillible à l'encontre du modèle divin.

## I

Mon exposé ne concerne pas la question classique de la théodicée : la défense de la *causa Dei* quant à la présence du mal dans le monde, dont pourtant Dieu est reconnu le créateur ou la *causa prima*. La philosophie du droit, que je cultive, n'a aucun titre pour assumer à son compte cette défense. Elle peut, toutefois, lui apporter une contribution indirecte.

La philosophie du droit est la philosophie qui interprète et rend raison d'une expérience humaine réellement vécue, dont la présence transculturelle et la permanence trans-historique montrent qu'il s'agit d'une expérience fondamentale de l'existence. C'est l'expérience d'une vie de relation ordonnée et pacifique d'après la règle de droit, d'après son respect. Or, quel que soit le niveau de son interprétation – empirique, phénoménologique ou, plus radicalement, ontologique – le juriste, philosophe ou non, rencontre toujours, au cœur de cette expérience, l'instance du jugement et la figure de son protagoniste : le juge.

Jugement et juge nous signalent, tout d'abord, que l'ordre et la paix d'après la règle de droit sont toujours en question, c'est-à-dire, qu'il ne suffit pas de les établir, mais qu'il faut les rétablir, au-delà des distorsions et des infractions qu'ils subissent.

\* Le présent exposé a de lointaines prémisses dans deux contributions que j'avais données aux colloques organisés par E. Castelli : « Jugement et liberté religieuse » (*in L'herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, 1968) et « Le nom de Dieu dans le langage juridique » (*in L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu*, Paris, 1969). Je dédie le présent exposé à la mémoire de Enrico Castelli dont la pensée stimulante a enrichi ma recherche.

L'expérience juridique est tout autant dramatique que l'expérience humaine en général ; il serait d'ailleurs absurde qu'il en fût autrement. Mais jugement et juge nous signalent aussi que, dans le cadre de l'expérience juridique, le rétablissement de la relation ordonnée et pacifique ne peut se faire, à moins de contradiction, par la force, mais, précisément, par un jugement de raison dont le juge est l'auteur.

Or, l'attribution de la qualité de juge à la divinité est l'un des traits les plus diffus et saillants du langage religieux, que ce soit celui des mythes ou celui des théologies, qui se reflètent dans le langage symbolique des liturgies et de l'art figuratif ou poétique. Cet attribut se retrouve couramment dans le discours des philosophies axées sur le Transcendant, surtout lorsqu'elles affrontent spécifiquement le problème de la théodicée, dont l'un des thèmes est précisément celui du jugement divin.

La théodicée et la philosophie du droit, pour différent que soit l'objet de leurs recherches, ont donc en commun un thème pas tout à fait marginal – celui de la figure du juge – dont il n'est pas sans intérêt d'examiner les implications dans les deux domaines de recherche. D'ailleurs, puisque notre colloque concerne l'*aujourd'hui* de la théodicée, il faut admettre que l'aspiration à un juge ultime, qui puisse suppléer par son jugement à l'insuffisance des hommes, est l'aspect plus persistant et diffus sous lequel la complexe question de la théodicée est envisagée par la conscience commune. Dans sa fameuse *interview* sur « La nostalgie du Totalement Autre », Horkheimer s'est fait avec force l'écho de ce sentiment. Voilà la raison qui m'a conduit à reprendre l'ancienne question du « nom divin » de juge, mais à partir de l'expérience juridique.

## II

Par le « nom divin » de juge, mythologie, théologie et philosophie, ainsi que je viens de le dire, nous offrent un témoignage univoque de la manière par laquelle l'homme s'efforce d'accéder au mystère de la divinité au moyen d'un procédé *analogique*. Il s'agit d'une analogie soit implicite soit explicite et d'ailleurs partielle, puisqu'elle ne cherche à saisir que l'un des aspects de la divinité. Dieu n'a pas pour seul nom celui de juge.

Tout cela est bien connu, ainsi que le sens de ce nom, sens partagé par le sentiment populaire : en Dieu c'est la perfection du juge et du jugement qui se manifestent en pleine lumière. Dieu est le « juge *juste* », selon la précision de Kant, parce qu'il est (dénomnable) « Justice », ainsi que le dit le pseudo-Denys (*De divinis nominibus*, VIII, 7). Or, ce qu'on demande, voire on exige, du juge humain, c'est précisément qu'il soit *juste*, c'est-à-dire que *sa* justice, *sa* détermination du juste coïncident avec *la* justice, avec *le* juste.

En termes philosophiques, ce « nom divin » peut être considéré comme le résultat d'une « projection de l'immanent dans le transcendant », pour reprendre la formule d'Alexandre Kojève dans son *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (p. 210), qui, à vrai dire, me semble moins une phénoménologie qu'une théorie empirique du droit, bien que de haut niveau.

Mais cette projection est-elle purement fabulatrice et mystifiante ainsi que l'affirme catégoriquement Kojève sans d'autres arguments que celui de l'autorité de Hegel, Feuerbach et Durkheim ? Ou bien faut-il croire qu'elle trouve sa justification du fait

que, selon M. Levinas, il y a « dans la justice et l'injustice un accès originel à Autrui », et donc finalement à Dieu « accessible dans la justice » ? (*Totalité et infini*, p. 61 et 51).

Voilà le problème que je me propose d'examiner par une analyse phénoménologique de l'être du juge et de son activité dans leur être-ici réel, évitant leur idéalisation. D'ailleurs, s'il y a une projection (analogique ou non), il faut bien que son point de départ – le juge humain – soit suffisamment connu.

A cette fin, il faut tout d'abord préciser un point. Lorsqu'on parle du juge humain (dorénavant : le juge), il serait incorrect de se référer exclusivement au juge du procès pénal. Bien souvent, c'est sur lui que se concentre l'attention des philosophes et des théologiens, qui l'assument comme point de repère pour élaborer analogiquement la figure du juge divin. C'est compréhensible, mais c'est une erreur qui risque d'ailleurs de fausser l'analogie dans la direction d'un Dieu exclusivement distributeur de peines.

Il est sans doute vrai que, dans le procès pénal, émerge en premier plan, et d'une façon poignante, la figure de la *personne* dont on examine la culpabilité, et on décide la punition à lui infliger. Mais on aurait grand tort, *primo*, d'oublier que le juge pénal doit établir symétriquement l'innocence (la non culpabilité) du plaignant ; *secundo*, de croire que le juge civil ne s'occuperait que de questions d'ordre patrimonial, qui d'ailleurs sont loin d'être sans influence sur la destinée des personnes. Pour un honnête homme, la déclaration judiciaire de sa banqueroute non frauduleuse (délit civil) peut être ressentie, par lui et par son entourage, comme plus grave que la condamnation pour un délit pénal. Nombre de suicides en ont été la conséquence.

Mais il y a plus que ça. La compétence du juge civil s'étend aussi, et plus fondamentalement, au statut même de la personne, puisqu'il a à décider, par exemple, de la capacité ou incapacité de la personne, de son interdiction et mise sous tutelle, de la qualité de fils légitime ou illégitime de la validité ou invalidité d'un mariage, etc. De nos jours c'est lui, ou bien le juge constitutionnel (qui n'est pas un juge pénal) qui a décidé du statut de personne du fœtus. Dans ce cas, véritablement capital, le juge pénal lui est entièrement subordonné.

Il nous faut donc considérer la figure du juge en ce qu'elle a d'essentiel, en deçà de ses subdivisions techniques. C'est le global *Alssein* de l'homme appelé à juger, son être *en tant que* juge, au-delà de son *Selbstsein* d'individu humain, qui doit tout d'abord attirer notre attention.

Cet *Alssein* me paraît suffisamment déterminé par quatre traits. Le premier nous est offert par une donnée de fait, dont l'évidence est indiscutable, au point de paraître banale. Le juge est juge d'une *controverse*, s'il n'y avait pas de controverse, il n'y aurait pas de juge. La controverse est donc sa *raison d'être*. Mais la controverse n'est nullement un cas exceptionnel, elle est une possibilité immanente à la condition humaine elle-même. Par conséquent, le juge en son *Alssein* est un élément, un acteur, permanent de la vie de relation.

Passons au second trait. La controverse s'origine lorsque des personnes, ne partageant pas une vérité commune à l'égard de la même affaire, croient avoir raison d'après des vérités contradictoires et par là en appellent au juge afin qu'il les départage, établissant la vérité objective. Puisque c'est la vérité qui est en discussion, la question ne sau-

rait être décidée par la force, mais par un discours aléthique. La vérité est donc l'*objet* fondamental de la recherche du juge, et non pas, ainsi qu'on le croit trop souvent, l'attribution de droits et devoirs aux parties en cause, attribution qui découle de l'établissement de la vérité, au-delà de la controverse. Cet établissement est en soi une œuvre de discernement, qui se rend nécessaire afin que, pour reprendre l'heureuse formule du pseudo-Denys, les choses (et les personnes) ne soient pas mélangées et confondues les unes avec les autres (*Div. nom.*, VIII, 7) à l'encontre de leur vérité. C'est une œuvre complexe qui exige d'être développée à plusieurs niveaux logiquement enchaînés : au niveau de la vérité du fait ou de l'acte en contestation (paternité, testament, contrat, délit civil, crime, etc.) ; au niveau de la vérité de la volonté (erronée, simulée, forcée, etc.) ; au niveau de la conformité de la vérité du fait ou de l'acte à la vérité du dit de la loi ; au niveau de la conformité de la vérité de la loi particulière à la vérité de l'ordre juridique dans son ensemble.

Ce n'est qu'après avoir terminé cette œuvre de discernement que le juge peut *déclarer* la vérité du cas et, par la suite, prononcer sa *décision* quant aux droits et devoirs des disputants. Déclaration et décision sont unies matériellement dans la sentence, mais la seconde est impliquée dans la première. C'est dire qu'on ne peut rendre justice sans avoir préalablement dévoilé la vérité ; d'ailleurs dans le langage courant « rendre justice », c'est « rendre raison ». En conclusion, l'œuvre fondamentale du juge est, quoi qu'il paraisse, d'ordre aléthique et non prescriptif ou performatif.

La *raison d'être* du juge (la controverse) et l'*objet* de sa recherche (la vérité du cas en question) font ressortir mon troisième trait de son *Alssein* : la *position* qui lui est propre. Il est le *tiers* (la tierce personne) par rapport aux deux parties en cause, à titre non pas de simple médiateur de leurs vérités ou intérêts, mais de supérieur en raison de son objet : la recherche de la vérité. C'est à cause de cela que l'être-tiers est déterminé par trois qualités : indépendance, impartialité, désintéressement. Tout cela est de la plus banale évidence. S'il n'avait ces trois qualités, le juge ne serait pas tiers, s'il n'était pas tiers il serait lui aussi partie, se ralliant à l'un ou à l'autre des disputants ou, à défaut d'indépendance, à une quatrième personne (le détenteur du pouvoir), ce qui provoquerait d'une manière ou d'autre la solution de la controverse par la force et non par le dévoilement de la vérité.

Notons alors qu'indépendance, impartialité et désintéressement ne sont pas exclusivement des qualités *personnelles* de l'homme qui juge, dont pourtant elles discriminent la probité morale. Elles sont les qualités *structurelles* qui déterminent le sens de son *Alssein*, faute desquelles celui-ci disparaît et le juge, n'ayant plus titre à chercher la vérité, est récusé en fait puisqu'il est récusable en voie de principe.

La position de tiers confirme donc la subordination du juge à la vérité de la controverse en question, que ce soit la vérité d'après la loi commune ou bien d'après l'équité. On aurait tort de croire que, dans le cas de l'équité, l'arbitraire prévaudrait sur la vérité. Bien au contraire, l'équité exige la plus grande capacité de discernement de la vérité, qui apparaît la mesure la plus stricte de l'équité. D'ailleurs, tout juge, pour légalitaire qu'il soit, est dans la nécessité d'y faire recours et de s'y soumettre chaque fois qu'il a, par exemple, à décider d'une instance de divorce ou à établir soit l'équivalence entre dommages-intérêts et tort (civil) infligé, soit la mesure des peines pour un délit pénal.

J'en arrive à mon quatrième et dernier trait. Si la vérité est l'objet du jugement, alors le sens phénoménologique global du jugement est le *rétablissement de la « continuité des personnes »* dont nous parle M. Levinas. Par leur subjectivité unilatérale, les vérités contradictoires suspendent cette continuité et, à la limite, la brisent, creusant un abîme entre les personnes, dont elles défigurent le visage dans le masque hostile de l'adversaire. Par sa détermination impartiale de la vérité commune, le juge rétablit leur continuité.

Il apparaît alors que l'enjeu du jugement est la personne elle-même, mise en question par la controverse en son *Selbstsein* existentiel (capable/incapable) et, à la limite, ontologique (cas du fœtus) ou bien en son *Alssein* relationnel (père/non-père, innocent/coupable). Je n'insiste pas sur ce point, y ayant déjà fait référence : tout juge – civil, pénal, constitutionnel, de légalité ou d'équité – se prononce finalement sur la personne à partir de la vérité de son statut pour en arriver à la vérité de sa situation et de son action.

Par conséquent, en son *Alssein* le juge *est* celui qui juge une controverse par l'établissement de la *vérité commune* grâce à sa qualité de *tiers*, rétablissant ainsi la *continuité des personnes*. Telle est la vérité de l'être-juge que l'expérience humaine nous montre.

À ce propos, je désire souligner un point afin qu'il n'y ait pas d'équivoques quant au niveau auquel se situent mon analyse et la définition du juge qui en est la conclusion. Je n'ai pas présenté l'idéal du juge ni sa déontique : ce qu'il *doit* être et ce qu'il *doit* faire, mais, au contraire, ce que réellement il *est* et ce que réellement il *fait*. Il se peut qu'un membre du corps professionnel de la magistrature ne s'occupe pas toujours de controverses, à la limite, jamais. Mais en ce cas il est et il agit en tant que fonctionnaire : conseiller légal d'un ministère, surveillant des maisons de détention, etc. Il est bien possible, et il arrive fréquemment, que la vérité établie par son faire soit insuffisamment prouvée ou faussée par des erreurs involontaires, perdant ainsi sa capacité de rétablir la continuité des personnes. Mais ce cas est catégorialement différent de celui du juge qui aurait manqué à ses devoirs, c'est-à-dire à son être de chercheur indépendant et impartial de la vérité. Dans le cas d'une vérité défectueuse, sa recherche est poursuivie en cour d'appel, de cassation, de constitutionnalité par d'autres juges, supérieurs à ceux de première instance. Mais ces juges supérieurs ne *sont* et ne *font* que ce que *le* juge est et fait.

En peu de mots, j'ai cherché à faire ressortir, par une sommaire analyse phénoménologique, une sorte d'ontologie régionale du juge, ontologie qui en structure le faire et dont la déontique est la conséquence, étant son devoir-être (le *Sollen*), mais dans le sens du devoir de correspondre à son être, à son *Alssein*.

Mais le *Selbstsein* ontologique de l'homme que le juge est, en deçà de ses capacités personnelles, lui permet-il de correspondre à l'ontologie de son *Alssein* ? Pour répondre à cette question, il nous faut voir le juge à l'épreuve.

### III

Le premier problème à examiner est, à mon avis, le plus important, probablement est-il à l'origine de tout autre problème. C'est le problème du rapport du juge à la temporalité. Il ne s'agit pas de la temporalité à laquelle il se rapporte en tant que *personne*

ou, pour mieux dire, qui le constitue comme un *en soi* qui dure au long de l'écoulement des instants. Il s'agit de la temporalité de son objet : la vérité cachée par la controverse. Le fait, l'acte, la volonté (et donc la personne) qui lui sont présentés et qu'il doit (dans le sens de *Müssen* ou *must* et non de *Sollen* ou *ought*) connaître, examiner, discerner et finalement juger, sont situés dans le passé, ainsi que la loi d'après laquelle il juge. Or, il doit, dans le sens précisé, les ramener du passé au présent et en voir le prolongement dans le futur (par exemple, la délinquance de l'incriminé est-elle, sera-t-elle ou non habituelle ?).

Son affrontement est donc avec la temporalité de la vérité en sa triple présence synthétique, mise admirablement en lumière par saint Augustin : « *praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris* » (*Conf.*, XI, 20, 26). Or, ce n'est pas en lui que cette triple présence se donne, elle est étrangère à son expérience et à sa conscience personnelle : ce n'est pas lui qui a voulu et accompli l'acte en question et pourtant c'est lui qui doit en faire surgir l'unité temporelle à ses propres yeux, aux yeux des disputants et de la société en général. Mais c'est précisément parce que cette vérité synthétique est étrangère à sa conscience personnelle, qu'il est en condition de correspondre à sa raison d'être et à sa position de tiers. Voilà la situation paradoxale en laquelle le juge se trouve enlisé.

La solution du paradoxe semble toutefois simple. En sa recherche de la vérité, le juge n'est pas seul, abandonné à sa subjectivité : il dispose de preuves, alléguées ou non par les parties : preuves matérielles – documents, objets, circonstances de fait, résultats diagnostiques, etc. – et personnelles – témoignages, rétractations et finalement la confession – que Hegel réputait la preuve définitive en tant que provenant de la conscience de l'inculpé (*Encycl.*, § 531 rem. et *Phil. Dr.*, § 277 add.).

Le juge a donc à disposition de sa recherche des autres (*alia* et *alii*), qui sont en quelque mesure des tiers eux aussi, qui lui ramènent au présent le passé de l'événement et lui permettent d'en envisager le futur. Ce qui en soi est étranger à la conscience personnelle et subjective du juge pénètre ainsi en elle, à la condition qu'il l'aliène à ces autres ; mais cette aliénation est nécessaire afin que puisse se former la conscience objective du juge en tant que tel.

En réalité, les choses ne sont pas du tout aussi simples qu'il paraît. Les preuves, matérielles et personnelles, sont rarement complètes et univoques, il faut donc les coordonner et en évaluer la véridicité. La confession elle-même n'est pas toujours véridique, parfois elle est l'expression d'une mythomanie morbide de la culpabilité : psychologie et psychanalyse l'ont montré à suffisance. C'est pourquoi l'appréciation de la valeur aléthique des preuves revient nécessairement au juge, qui se retrouve à nouveau seul (même dans le cas d'un jury anglo-saxon) à débattre la question en sa conscience étrangère à l'objectivité de la vérité synthétique de l'événement et des personnes. L'aliénation de sa conscience n'étant pas garantie suffisante de cette vérité, sa conscience apparaîtra aliénée et aliénante aux intéressés.

Certes, le juge peut trouver en soi-même de quoi accéder à la conscience des disputants et à en saisir le défaut de véridicité et la culpabilité, ainsi que saint Augustin l'a montré dans un passage rapide, mais riche d'implications, du *De sermone Domini in monte* (II, 19, 64). C'est la conscience de sa parité avec eux – et surtout avec celui qui apparaît coupable – quant à la *communis infirmitas*, la finitude indigente de tout homme, que son expérience personnelle lui dévoile. Toutefois, cette conscience doulou-

reuse et condoléante ne lui permet pas d'absoudre le coupable – l'offensé réclame vérité et justice – mais au contraire d'en mieux voir la faute comme dans un miroir : *per speculum* dans l'énigme de la conscience d'autrui.

Mais l'énigme reste : *quidquid latet non apparuit*. Cette latence de la vérité intégrale montre l'impuissance finale du juge à correspondre pleinement au sens phénoménologique du jugement : la restauration de la continuité des personnes. Cette impuissance est insurmontable, de par sa raison ontologique ; le verdict du juge n'est donc pas la vérité, mais *pro veritate habetur*, ainsi que l'enseigne une sagesse qui s'apparente à la résignation. Certes, cette vérité imparfaite, suivie par la restitution du bien illégalement acquis, par le dédommagement du tort subi, ou par la peine infligée au coupable, peut, pour sûr, satisfaire l'offensé, mais non supprimer ce qui a été fait : *factum infectum fieri nequit*. Le fait reste, suspendu dans une sorte d'intemporalité objective, d'où la mémoire peut à tout moment le rappeler à un présent continuellement renouvelable, à moins que l'oubli ne l'efface.

Quoi qu'il en soit, ni l'oubli ni la satisfaction de l'offensé, étant clôturés en sa conscience égoïque, ne s'étendent au responsable de l'offense, et donc n'assurent pas la réconciliation des disputants et la rédemption du criminel. Seul le pardon, accordé et accueilli en pleine conscience, peut les produire par sa capacité quasi surhumaine d'annuler consciemment le passé et son souvenir. A partir du présent du pardon, la mémoire assume un point de départ tout à fait nouveau, originel : celui de la vérité du bien atteint qui efface la vérité du mal subi et infligé.

Mais le juge n'a pas la possibilité de donner ni d'imposer le pardon, qui n'appartient qu'à la conscience personnelle des parties en cause. Par sa position de tiers, il est en condition d'en voir le bien-fondé, mais il ne peut que le suggérer. Le pardon est de l'ordre de la charité et non de la justice.

Trois raisons – l'extranéité de la conscience du juge à la vérité temporellement synthétique de l'événement, sa solitude dans l'établissement définitif de la vérité, sa finale impuissance à rétablir la continuité des personnes – montrent l'indépassable imperfection du jugement humain sous l'aspect de sa conformité à la vérité, et donc à la justice, en leur plénitude. Et pourtant le juge ne peut se refuser de juger : ce serait ce qu'on appelle le *déni de justice*, qui lui est interdit non seulement par le droit positif, mais principalement par sa raison d'être elle-même. Il doit donc se résigner, et avec lui les disputants et la société entière, à ce que son verdict – le verdict de tout juge – ne soit pas entièrement véridique mais une sorte de vérité *par provision*, pourrait-on dire en paraphrasant Descartes. Mais alors le verdict ne sera ni convaincant ni capable de rétablir une effective continuité des personnes.

Pour conclure sur ce point : le *Selbstsein* ontologique, que le juge partage avec tout autre homme, lui empêche de se conformer, sinon par approximation, à ce que son *Alssein* requiert. Devant lui et par lui, *quidquid latet nunquam apparebit*.

## IV

Le discours que je viens de développer a souligné la distance qu'il y a entre le verdict et la vérité. Mais peut-on vivre sans une vérité partagée et commune ou selon une vérité par provision, purement conventionnelle et donc extérieure ? La conscience, exprimée par le sens commun et interpellée par la réflexion philosophique, nous dit que non. Elle réclame le *vrai* juge, le juge *juste*, au-delà de l'impuissance du juge humain.

A ce propos, il faut bien reconnaître que l'appel au juge juste selon vérité, n'est pas à confondre avec l'un des innombrables désirs fantasmatiques qui nous illusionnent quant à notre être et quant à leur possibilité de réalisation. Dans le jugement, il en va de la concrète vie personnelle des individus, de leur vérité et non pas de leurs rêves. C'est pourquoi on n'accepte pas de vivre sans la reconnaissance de cette vérité. Pour sûr, il est possible d'en faire à moins tant qu'on passe l'un à côté de l'autre chacun confiné dans sa propre vérité subjective et dans l'indifférence pour la vérité d'autrui ; mais ce n'est certainement pas possible lorsque la personne elle-même est en cause en son être et son existence. En ce cas, dont la fréquence et la latitude sont évidentes, la conscience se révolte contre le manque de vérité et ne s'apaise pas de la conventionnalité du principe prescriptif du *pro veritate habetur*. Une blessure reste ouverte qui empêche de « rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice » pour reprendre les mots de M. Levinas (*Tot. et inf.*, p. 286). Or cette blessure atteint et désempare la société aussi, puisqu'elle est inter-relation synchronique et diachronique des personnes.

Le juge juste n'est donc pas un fantasme, mais une exigence au sens fort du mot : ce qu'on a raison, on a droit, de prétendre du fait de la relationalité de l'homme en son *Sein* et *Dasein*, qui s'inscrit en faux contre « l'ontologie de la subjectivité isolée » ainsi que le dit M. Levinas.

Cette exigence est si profondément enracinée dans la conscience humaine, que seuls un scepticisme et un nihilisme absolus, et partant contradictoires, peuvent la priver de toute signification, ce qui les oblige, par cohérence, à nier non seulement la figure du juge juste, mais aussi la notion même de jugement.

On se hâterait trop d'en conclure que cette essence indéracinable nous offre une justification pleinement acceptable de la projection du juge humain dans le juge divin. L'objection radicale des philosophies immanentistes, dont Kojève s'est fait le porte-parole, nous en empêche. Si Dieu n'est que le produit d'une fabulation anthropomorphique, la projection est purement mystifiante. Mais l'exigence reste.

Or, les philosophies immanentistes, loin d'ignorer l'impuissance du juge-personne, et donc le problème qui hante la conscience, en offrent une solution. La ligne de pensée qui relie Hegel, Feuerbach, Marx et Nietzsche, pour nous taire de leurs épigones, évite la chute dans le scepticisme et le nihilisme absolus par l'appel du juge-personne au jugement de l'histoire, que ce soit celle de l'Esprit ou celle de la praxis, à son tour progressive ou cyclique. Et puisque l'histoire est la dimension diachronique de l'humanité, cette solution ne comporterait aucune évasion du niveau de l'humain. Seul le jugement de l'histoire mérite donc d'être reconnu sans illusion vrai et juste à cause de sa réalité effective.

Cette solution est-elle satisfaisante ? Notons tout d'abord qu'elle supprime la figure du *juge-personne* lui substituant le *jugement impersonnel* de l'histoire. Tel est le passage qu'il faut nécessairement franchir pour dépasser, dans le cadre de l'immanentisme,



l'impuissance ontologique du juge-personne. Toutefois, c'est un passage qui a un prix insupportable : la suppression de la figure du juge-personne comporte par symétrie la suppression de la figure personnelle des justiciables. Le jugement de l'histoire, étant impersonnel, ne peut pas s'exercer sur des personnes. Il est, peut-on dire paraphrasant Kierkegaard, le jugement « en masse » opéré par une masse ou, pour être plus précis, le jugement que l'humanité donne sur elle-même.

Deux conséquences s'ensuivent. *Primo* : le tiers disparaît, parce que l'humanité n'est pas *tiers* par rapport à soi, quand même on l'imaginerait dédoublée diachroniquement en l'humanité d'hier et celle d'aujourd'hui. *Secundo* : la personne en tous ses rôles (de juge et de justiciable) est entièrement expulsée du jugement. A ces conditions, le jugement est évidemment privé de son sens. D'ailleurs, le jugement de l'histoire ne pouvant être par définition que historique, sa vérité reste elle aussi une vérité par provision tout comme celle du juge-personne. Mais, ce qui est plus grave, elle est établie non pas par une convention socialement acceptable, mais par la contingence de la force.

Le jugement impersonnel de l'histoire n'a donc rien du statut du jugement. C'est pourquoi, si la conscience n'avait qu'à s'en remettre à lui, l'exigence du juge juste céderait la place à l'angoisse de son absence. C'est l'angoisse que nous avons éprouvée il y a quelques décennies et qui se renouvelle chaque fois que nous nous trouvons, en notre solitude, abandonnés à la merci de la massive puissance anonyme de l'histoire.

La faillite de l'immanentisme à offrir une solution adéquate au problème du jugement ouvre cet accès à Dieu par la justice et l'injustice, dont parle M. Levinas. Mais est-ce un accès en fonction purement consolatoire ? La critique est courante, mais elle paraît ignorer que la consolation est, elle aussi, une exigence profonde de l'homme indigent. Trop souvent amèrement frustrée – *consolantem me quaesivi et non inveni* – elle n'est pourtant jamais entièrement supprimée.

A part cette considération, la question du juge divin se présente en termes nouveaux, si l'on suit la voie de la théologie négativo-positive, qui permet d'accéder à Dieu par l'union symétrique de la série négative des *nec, nec* et de la série positive des *et, et*. Parcourant la double échelle des *nec* et des *et* jusqu'à son sommet (philosophique), Dieu apparaît transcendant *et* immanent à la structure ontologique de l'homme. La question ne peut être développée ici : je la résumerai par les trois formulations synthétiques de saint Augustin, qui s'élèvent par progression dialectique jusqu'au sommet de l'autocompréhension de l'homme quant à sa propre structure. En celle-ci se donne une présence qui est « *Interior intimo meo* », « *In me ipso et extra me* », « *Interna et aeterna* ».

Par conséquence – soit dit en raccourci – Dieu est loin d'être le produit d'une affabulation mystifiante. Il apparaît, tout au contraire, Celui que l'homme a la capacité d'atteindre (philosophiquement) lorsqu'il parvient à la pleine autoconscience de son *synolon* : le *synolon* d'un être fini participant de l'infini, qui est à l'origine de sa soif, de son exigence de vérité absolue.

Ce cadre ontologique permet de mieux comprendre, d'un côté, les doutes, les scrupules, voire même l'angoisse du juge, obligé à rendre justice ; de l'autre, l'insistance opiniâtre des disputants à obtenir, au prix de tant de tracas et de dépenses, un jugement pleinement véridique. Dans la conscience soit du juge, soit des disputants, l'image du juge juste est présente et ineffaçable.

Dans cette perspective, l'attribution à Dieu du « nom divin » de juge trouve sa justification. Saisissant la question à sa racine, on peut dire que tous les obstacles opposés par le *Selbstsein* ontologique de l'homme-juge à son *Alssein*, disparaissent en Dieu, en qui *Selbstsein* et *Alssein* s'identifient.

Une analyse plus articulée, dont je me limite à énoncer ici les points principaux, montre que Dieu n'a pas sa raison d'être en la controverse, puisqu'Il est sa propre raison d'être. Il n'est donc pas ce tiers requis par la controverse, qui reste pourtant indigent comme ses justiciables, puisque Dieu est – disons par une approximation plotinienne – l'Un en qui ne se donne aucun manque d'être et qui est au delà de tout étant. Il n'a pas à chercher la vérité au-dehors de soi, puisqu'Il est la vérité. Par conséquent, Il n'est pas incapable d'en convaincre en conscience les individus, puisqu'Il rend transparente à chacun d'eux leur vérité temporellement synthétique : *quidquid latet apparebit*, ainsi que l'on exige humainement (et vainement) du juge humain. Il est donc dénommable à juste titre juge dans la plénitude de son sens, juge selon vérité et justice.

Pourtant son jugement n'est pas celui d'un autre, un hétéro-jugement, pour ainsi dire, mais le jugement que chaque conscience a finalement la capacité de prononcer, devant Dieu, sur elle-même. La conclusion du livre de Job nous le montre admirablement. Ainsi se réalise la pleine identification consciencielle de l'auto-jugement des personnes avec le jugement divin, c'est-à-dire la reconnaissance unanime de l'ordre universel de la vérité. Nous touchons ainsi au jugement véritablement ultime, au-delà de toute signification chronologique, puisque la conscience humaine, entièrement dévoilée à elle-même, n'a plus raison d'en appeler. Mais c'est devant Lui, grâce à Lui, que ce jugement ultime peut se donner. Il est donc *le* Juge, tout en étant – ou, pour mieux dire, du fait d'être – *autre* du juge humain.

Le « nom divin » de juge a par conséquent, me paraît-il, une justification valable, mais d'ordre strictement anthropologique, en conformité avec ce que l'analogie exige. Toutefois, cette justification ne nous permet pas d'affirmer que Dieu *est* juge, mais simplement qu'il est raisonnable de le *dénommer* juge. En effet, la série des « noms divins » n'a pas son sommet en celui de juge, comme si ce nom résumait en soi, par *Aufhebung*, tous les autres « noms divins ». Dieu est dénommable, au même titre analogique, Créateur, Législateur, Régisseur, Miséricordieux, Agapé. Encore une fois saint Augustin nous le rappelle, qui Le définit *misereticordissimus et iustissimus*, puisqu'en Dieu « *summa iustitia caritas est, summa caritas summa iustitia* ». C'est pourquoi la philosophie, par aucun de ses procédés, analogiques ou non, ne nous permet pas de saisir ce que Son jugement sera. Nous ne pouvons que l'attendre et le désirer nous abandonnant à Lui in *fide, spe, caritate*.