

**LE FOR INTÉRIEUR,
UN ARTEFACT DE LA TRADITION OCCIDENTALE
VARIATIONS ANTHROPOLOGIQUES SUR
LE TRIBUNAL DES CONSCIENCES**

PAR

Etienne LE ROY

Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, Université de Paris I

D'expérience, l'anthropologue sait combien est périlleuse la confrontation entre les discours disciplinaires (du juriste, du politiste ou du sociologue) et le point de vue qu'il est amené à adopter. C'est la vieille fable du pot de terre et du pot de fer qui se rejoue, avec pour risque non seulement l'incompréhension mais surtout la négation de spécificités radicales au nom de valeurs (de liberté ou d'égalité) et de représentations (les exigences du service public, du développement, de l'intégration nationale ou de l'intérêt général) qui peuvent prêter à tant de "*variations*"¹.

Ainsi, aborde-t-il parfois de tels colloques comme un avocat d'assises qui, quel que soit le degré de conviction qu'il peut avoir dans l'innocence de son client, se doit d'ignorer les arguments de la partie civile pour pouvoir plaider en conscience, selon les exigences de son for intérieur. Dans ce cas, le sommeil, feint ou réel, est la meilleure des précautions pour exposer ensuite, en toute liberté intellectuelle, ce qui peut plaider en faveur du prévenu.

Certes, il n'y a ici ni prévenu ni magistrat. Mais il y a "procès", puisque nous poursuivons ici avec le CURAPP ce "*droit en procès*"², en cherchant depuis une vingtaine d'années, selon une démarche allant du plus général au

1. Chevallier (J.) et *alii*, *Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général*, Paris, PUF-CURAPP, 1979, 330 p.

2. Chevallier (J.), Lochak (D.) et *alii*, *Le Droit en procès*, Paris, PUF-CURAPP, 1983, 225 p.

plus particulier, ce qui fait en Droit public l'essence du rapport juridique. Or, pour l'anthropologue du Droit, les explications qu'une société se donne d'elle-même ne sont jamais à prendre au pied de la lettre. Confronté à la diversité des cadres cognitifs et des interprétations de ce qu'on tient pour du "Droit", l'anthropologue sait qu'il doit prendre le risque d'ouvrir une "boîte de Pandore" et que, plutôt que d'éclairer le "mystère" du Droit, il contribuera à accroître la complexité de sa connaissance.

C'est donc dans cet état d'esprit modérément optimiste que je m'attacherai à éclairer la question débattue sous un angle anthropologique.

Je tenterai d'abord de mieux appréhender le contexte logique dans lequel s'inscrit l'expérience occidentale du "for intérieur". Pour dire les choses simplement, nous avons tendance, nous autres Français, à tenir trop naturellement pour universelles des institutions, expériences ou représentations que nous avons transposées ailleurs, lors de processus de colonisation par exemple, en croyant que la vertu de la Raison effacerait les conditions autoritaires du transfert de modèle juridique. L'idée première est donc de rappeler que le "for intérieur" qui nous réunit n'est pas une catégorie universelle mais un produit de notre "art juridique" (artefact) et que la manière de la prétendre universelle nous renseigne singulièrement tant sur notre philosophie juridique que sur les contradictions de cette fin de l'âge moderne.

Le seconde idée que je voudrais ensuite développer, en confrontant la tradition occidentale avec les traditions, animiste africaine et chinoise confucéenne, est de vérifier qu'il existe plusieurs manières de penser l'intériorité puis le recours au Droit et au mode judiciaire de règlement des conflits.

Ceci nous conduira, en conclusion, à suggérer l'existence d'autres instances dans nos propres cultures, instances qui, à la marge du Droit officiel, peuvent se retrouver dans nos pratiques sociales contemporaines, en illustrant non seulement la contradiction entre discours et pratiques mais aussi, au delà de la crise de modernité, l'émergence de nouveaux dispositifs de sociabilité et d'organisation des rapports sociaux.

I - A LA RECHERCHE DE LA LOGIQUE FONDANT LA NOTION DE FOR INTÉRIEUR

Le détour anthropologique par d'autres traditions permet parfois de révéler des dimensions insoupçonnées de nos constructions sociales, politiques ou religieuses. L'anthropologie du Droit qui s'intéresse principalement à l'impensé ou à l'impensable au cœur de toute construction sociale, a rencontré d'abord sur des terrains africains les limites de la transposition de catégories que, avons nous dit, notre tradition occidentale tient pour universelles mais qui ne sont, le plus souvent, que difficilement universalisables. Recourant alors à l'histoire des idées juridiques et politiques, elle s'est efforcée de comprendre la variabilité des expériences humaines et la singularité de certains

choix, ainsi dans le domaine des droits de l'homme, de l'Etat de Droit ou de l'organisation institutionnelle des sociétés.

Un des principaux enjeux de ces recherches tourne autour d'une opposition que notre tradition occidentale tient pour "cardinale" : l'opposition entre "public" et "privé", que nous avons tendance à concevoir comme deux champs d'organisation spécifiques, le public et le privé. Le for intérieur nous apparaît en effet comme une modalité particulière d'organisation d'un système décisionnel applicable à plusieurs registres de nos sociétés et qui ne peut être compréhensible que par la prise en considération de ce couple du privé et du public. Car, en valorisant le plus privé du privé, l'intimité (dans l'intime conviction du juge, de l'agent public ou du citoyen), le for intérieur impose une relation tensionnelle, parfois conflictuelle, avec ce qui est le plus public du public, le monopole légitime de la violence, monopole reconnu à l'Etat mais plus ou moins combattu ou concurrencé par les manifestations actuelles de ce que Georges Balandier dénomme "*la sur-modernité*"³.

Ainsi peut-on avancer que ce n'est que par l'analyse du couple "infernale" privé/public qu'on peut comprendre ce qui est "en jeu" dans le for intérieur et que la tendance à tenir pour générale l'existence du for intérieur dans toute culture n'est que la transposition de la manière de penser les institutions publiques. Examinons d'abord cette dernière proposition avant d'en analyser les conditions de transposition dans le tribunal des consciences.

A) *Un modèle de régulation "unitariste" dans l'Occident latin*

Tout dispositif institutionnel est le produit de la transposition dans le registre du Droit de certaines idées, représentations ou valeurs qui sont thématiques dans le récit de création du monde (cosmogonie) de cette tradition ou dans celui de fondation de la société. Dans la tradition judéo-chrétienne dans laquelle s'inscrit la société française, c'est le livre de la Genèse de la Bible qui nous offre une lecture possible des représentations relatives à la création et surtout à son créateur dans une perspective partagée par les religions abrahamiques. Dans ces cosmogonies, selon Michel Alliot⁴, "*le mouvement vient de l'extérieur. Il n'y a pas de chaos avant la création : c'est le néant. Il y a Dieu, existant de toute éternité et qui, par sa libre décision, décide à un moment très précis de cette éternité, de créer le monde, y compris l'homme qu'il dotera, à son image, de liberté. Ce monde n'est rien par lui-même. Dieu continue de le créer à chaque instant. Il le gouverne par ses lois qu'il impose à la nature, y compris la nature humaine, et qu'il demande à l'homme de suivre librement. Toute la création vient donc de l'extérieur. L'univers est passif, à l'exception de cette part de l'homme qui constitue sa liberté*".

3. Balandier (G.), *Le désordre, éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988 et *Le pouvoir sur scènes*, Paris Balland, 1992, p. 136 et s.

4. Alliot (M.), "La Méditerranée et le Droit", *Droits méditerranéens, systèmes classiques et problèmes actuels*, Cagliari, 1987.

Outre la mise en évidence du rôle ainsi dévolu à la "liberté", comme un des facteurs qui interférera dans le "for intérieur", cet extrait indique que l'idée d'unité est à l'origine de nos représentations : unité de causalité, du créateur, de l'univers et de la créature privilégiée, l'homme.

Par la suite, ce principe d'unité sera particulièrement approfondi avec le monothéisme qui, dans la Bible comme dans le Coran, apparaît en profonde opposition avec les conceptions religieuses "plurales" des populations des Proche et Moyen Orient. Avec le Christianisme, ce principe d'unité sera traduit dans le registre de l'organisation institutionnelle des fidèles réunis en assemblée (*ecclesia*), l'unité de l'Eglise étant liée à celle de son chef, le pontife, celui qui fait le pont entre les fidèles et la Divinité et qui est le seul à pouvoir interpréter la parole divine. Les conciles d'Asie mineure des III^e et IV^e siècles y ajouteront certaines innovations. Le dogme trinitaire sera élaboré à Nicée pour justifier l'unité du créateur (Dieu) dans la diversité de ses manifestations (père, fils ou esprit). Nous le retrouverons avec le concile de Trente. De même, on va jeter les bases de la notion de "personne", à partir de la *persona* latine, masque tragique qui sert chez les Chrétiens à dépasser l'opposition entre le *civis* et l'*homo*⁵ entre deux conditions de l'homme, l'une libre, l'autre servile et que les Chrétiens se doivent de libérer pour répondre à leur exigence cosmogonique. Avec Constantin, on fait un pas de plus en associant le principe de l'unité politique à celui de l'unité religieuse, association qui ne sera rompue qu'au Moyen âge avec la "doctrine des deux glaives", celui de l'Empereur et celui du Pape mais qui se redéclinera avec le principe "*cujus regio, ejus religio*", sous l'impact de la Réforme et de la Contre-Réforme.

Or, c'est précisément la Contre-Réforme qui va fournir l'occasion d'une systématisation du référent unitaire pour en fournir une interprétation "unitariste". Comme le montre Louis Dumont⁶, la rupture calviniste avait eu pour objet de libérer le croyant de sa dépendance à l'égard de tout corps intermédiaire et de fonder une religion du salut basée sur le libre pouvoir d'interprétation de l'homme.

La réponse de l'Eglise catholique ainsi déstabilisée fut tant doctrinale que cléricale. En réaffirmant l'unité de l'Eglise et du pouvoir d'interprétation des clercs, sous la direction du Pontife, en contrôlant le culte des saints et toutes les pratiques de népotisme, de confusion du spirituel et du temporel, ou le laxisme de ses représentants, le concile de Trente (1543-1560) trace une perspective "unitariste", en réduisant la diversité des interprétations dogmatiques

5. Selon Michel Villey, "*les droits de l'homme ne viennent pas des droits de Rome*". Commentant cette citation, Blandine Kriegel écrit : "*Il ne peut y avoir de droits de l'homme quand on n'inscrit pas dans le droit l'idée théologique ou philosophique de l'unité de l'humanité, introuvable dans le monde païen, pour lequel il y a des dieux et des cités différents par nature, hétérogènes par principe. L'idée de l'humanité une est monothéiste et, dans notre tradition, biblique*" in "Etat de Droit et Empire, République et Démocratie", Séminaire L'Etat, le souverain, la finance et le social, Paris, 28 mai 1993, dac. p. 17.

6. Dumont (L.), *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

ou des pratiques rituelles à l'unité imposée du message d'une Eglise qui se veut catholique, apostolique et romaine, mais surtout romaine. Car le "mythe" (de *muthos*, ce qui est caché) du "trois en un" du concile de Nicée se trouve réinterprété en "UN en trois", le triangle trinitaire faisant partie des symboles essentiels des décors religieux de l'âge baroque.

L'âge baroque puis le XVIII^e siècle voient précisément émerger de nouvelles applications de cet archétype unitariste : l'Etat, sous la forme du *Léviathan* de Hobbes (1650), la personne juridique avec l'école du droit naturel, le marché généralisé régulé par une "main invisible" des économistes anglais. Une nouvelle conception du temps (prométhéen et non cyclique), de la société (la nation), du Droit (le code) et de l'espace politique (le territoire national⁷) viennent durant la seconde moitié du XVIII^e siècle compléter notre panoplie. Ainsi, chacun des registres de la régulation sociale se voit-il progressivement réinterprété et réorganisé sous l'impact d'une même et unique idéerectrice, l'**unitarisme** qui devient la matrice de la modernité.

B) Le primat du public sur le privé dans le cadre de l'idéologie moderne

A travers les arguments que développe Jean-Jacques Rousseau du "contrat social" et dont traite François Rangeon dans cet ouvrage, on voit déjà apparaître ce qui pourra devenir par la suite une dictature de l'intérêt général sur les individus et les consciences. Mais, c'est sans doute avec la Révolution française, la Convention et la Terreur que l'adage "*pro patria mori*" reprend toute sa vigueur. "La patrie en danger", en septembre 1792, exige non seulement la mobilisation des patriotes mais aussi la disparition de toutes les forces sociales et idées contre-révolutionnaires. S'il ne s'agit là que d'un moment particulier de l'histoire des idées, rapidement réinterprété, c'est cependant un moment fondateur d'une manière, sans doute française pendant plus d'un siècle, de penser le rapport entre l'intérêt général et les droits de l'homme, impliquant, selon un contemporain, Mathieu de Montmorency, d'"*invoker plus hautement la raison*"⁸. Je fais l'hypothèse que nous sommes ici en face d'une application particulièrement importante de ce que Louis Dumont dénomme "*le principe de l'englobement du contraire*" comme conséquence de l'idéologie moderne⁹. Parmi les valeurs proclamées en 1789, celle d'égalité heurte directement l'exigence structurelle de toute société à s'organiser selon le principe hiérarchique. Niée dans les discours, l'idée de hiérarchie va réapparaître dans certaines représentations, en particulier dans la représentation

7. Dans une intervention à la Convention, le 15 mai 1793, Saint Just propose un texte de loi dont le premier article pose le principe suivant : "*Le territoire est sous la garantie et la protection du souverain. Il est indivisible comme lui*". Imbert (J.), Morel (H.) et Dupuy (R.-J.) (eds), *La pensée politique des registres à nos jours*, Paris, PUF, 1969, p. 309.

8. Cité par Abou (S.), *Cultures et Droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1992, p. 101.

9. On se reportera à l'analyse de l'auteur de la hiérarchie dans son rapport à l'individualisme (pp. 120-122) pour comprendre l'importance de cette rupture épistémologique. Nous n'en citerons qu'une phrase caractéristique, "*Et dès que nous accordons de l'importance à une idée, elle acquiert la propriété de subordonner, d'englober son contraire*", *op. cit.* p. 121.

de la relation entre “public” et “privé”. Si toutes les relations entre les hommes sont “sociales” (application de l’idée d’englobement), certaines de ces relations concourant à l’exercice du service public ou de l’intérêt général doivent l’emporter sur celles qui ne se rapportent qu’à des intérêts particuliers. L’intérêt public s’imposant aux intérêts particuliers, le rapport privé sera considéré comme “le contraire” du rapport public. Et il suffira de penser l’un pour qualifier l’autre par un procédé de simple inversion.

Cela permet d’éviter des qualifications délicates ou hasardeuses (où cesse le “public” et où commence le “privé” dans la liberté des consciences, par exemple). En outre, cela autorise à contrôler les effets d’une déclaration des droits de l’homme d’inspiration égalitariste en la soumettant aux exigences de l’intérêt général. Les interprétations élitistes, monarchiques ou bourgeoises au XIX^e siècle, se marient ainsi aisément avec un égalitarisme proclamé comme un des droits fondamentaux et universels mais toujours dépendant de ce que les gouvernants entendent par l’intérêt général.

Si une telle hypothèse mériterait d’être plus systématiquement vérifiée par un recours aux idées philosophiques, politiques et juridiques, en s’attardant en particulier sur Joseph de Maistre, Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville, elle aurait le mérite d’expliquer ce qui souvent m’est apparu comme un paradoxe du XIX^e siècle : avoir prôné et mis en œuvre le libéralisme individualiste à tendance conservatrice avec une production idéologique aussi pauvre, comme si elle n’avait besoin que des idéologies collectivistes (fourriéristes, proudhoniennes, anarchistes, marxistes...) pour exister. Elle expliquerait également le peu d’intérêt que les théoriciens du droit accordent à ce “tribunal des consciences” qui n’est qu’une sorte de “double”, de contraire de ce forum public (c’est une tautologie au sens romain) qu’est le tribunal inscrit dans l’ordre judiciaire.

De cela on peut tirer deux conséquences principales :

- Si le “for intérieur” est le contraire du forum public, les règles qui le régissent sont inverses de celles qui organisent la vie judiciaire. C’est en particulier la morale qui régira ce for intérieur, alors que le tribunal est soumis aux principes de la normativité légale. De même, si le principe hiérarchique est au fondement des normes, instances et rapports entre magistrats concourant à la Justice, c’est la stricte égalité des consciences qui régit le “for intérieur” et le rapport du citoyen à la loi.

- Si toutes les sociétés sont progressivement soumises aux mêmes principes d’organisation de la vie publique, par généralisation volontaire ou imposée (pour les pays colonisés) de l’organisation étatique et de ses institutions modernes et d’inspiration occidentale, tous les sujets de Droit disposent, dans leur sphère privée, de la liberté d’exprimer des jugements fondés en conscience et susceptibles de corriger ce qui pourrait être considéré comme inique, inéquitable ou contraire aux principes de la déclaration des droits de l’homme. Ce for intérieur, dimension alors essentielle de l’Etat de Droit en fai-

sant de chaque sujet un citoyen pouvant opposer sa libre interprétation à celle de la puissance publique, doit donc être tenu pour universel si les droits de l'homme et l'institution étatique le sont devenus, "naturellement" pour les premiers ou progressivement pour la seconde.

C'est cette assertion que nous allons examiner dans notre second point, dans un contexte, celui de cette fin de XX^e siècle, qui autorise de multiples remises en question de notre modernité au point de suggérer l'hypothèse d'une sortie de modernité.

II - VARIATIONS AFRICAINES ET ASIATIQUES COMME AUTRES MANIÈRES DE PENSER LE MONDE ET D'EXCLURE L'HYPOTHÈSE DU FOR INTÉRIEUR

Dans la première partie, nous avons analysé le for intérieur comme un artefact, production idéologique s'inscrivant dans la tradition juridique occidentale. Façonnée par l'héritage judéo-chrétien (où la faute tient une si grande place), elle s'est construite sur trois inventions fondamentales, la culpabilité (version socio-juridique de la faute), la responsabilité individuelle (autre dimension de la liberté) et la personne juridique (seule sujet de droit). Par la suite, la modernité y a ajouté, à travers la laïcisation de la société (qui n'est pas équivalente d'une profanation du monde), un véritable culte étatique, justifiant l'adage "*pro patria mori*" pré-cité. Et au culte de l'Etat est venu s'ajouter une religion de la loi¹⁰, au sens fort d'une "*religio*", ce qui nous relie à l'essence "absolue" du pouvoir, au mythe du "*pontife*" comme le soulignait Pierre Legendre il y a une quinzaine d'années¹¹.

Aucune de ces données n'est généralisable à l'ensemble des sociétés. Pour l'illustrer, nous allons brièvement exposer les résultats d'une enquête qui, partant des sociétés africaines et de leurs représentations de l'être humain, du réel, de la sacralité ou des modèles de société... met en évidence l'impossibilité d'y découvrir des formulations analogues à celles qui ont progressivement émergé dans notre tradition occidentale.

D'autres traditions, en Chine par exemple, ne connaissent pas cette religion de la loi, qui ne s'applique classiquement, dans la philosophie confucéenne, qu'aux mécréants et qu'aux étrangers, les uns et les autres méconnaissant l'essence des rituels et l'incidence de l'éducation à des comportements socialement acceptés.

10. Dans "Mystères d'Etat", Ernst Kantorowicz rappelle que la "*religio iuris*" est associée, dès le XII^e siècle, au "*mysterium Iustitiae*" et au "*Sacratissimum ministerium Iustitiae*" de l'empereur. *Mourir pour la patrie*, trad. frse. Paris, PUF, 1984, p. 83.

11. Legendre (P.), "Le côté Droit des choses" *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 1979, vol. 2, pp 89-91.

A) En Afrique animiste, un pluralisme façonnant tous les registres de l'organisation sociale

Si la structure archétypique de l'Occident est unitaire, celle de l'Afrique est plurale. Au plus simple, cette structure est rendue dans les récits mythiques par "les trois pierres du foyer"¹². Dans la légende de fondation de l'empire du Djolof, au Sénégal, datée du XIV^e siècle, il fallut recourir à ces trois pierres pour que le héros sorti du fleuve et considéré comme un *djinn* (esprit bienfaisant) soit obligé de parler et de révéler sa condition humaine. Ce passage de la condition "divine" à la condition humaine (mais aussi de la nature à la culture) fut le résultat d'une ruse féminine. Face au mutisme du *djinn*, Bat Boye, une fille du village, demanda à être laissée seule avec lui et se mit à préparer la cuisine dans unealebasse posée seulement sur deux pierres, ce qui aboutissait inévitablement à en renverser le contenu sur le sol. Excédé et mourant de faim, lors de la troisième tentative le héros finit par crier : "il faut trois cales pour faire la cuisine". Il acceptait ainsi non seulement de communiquer mais aussi de s'inscrire dans l'ordre social. Il épousa sa charmante "tortionnaire" et en eut immédiatement un enfant. Il devint roi et sa descendance régna sur le Sénégal pendant cinq siècles.

Comme tout conte, ce récit contient une morale. S'il faut trois pierres pour faire la cuisine, il faut trois éléments, l'homme, la femme et l'enfant pour faire la famille. Il faut également attendre le troisième avertissement pour que la parole devienne expression de l'autorité, à la manière du monde qui, dans la cosmologie Bambara, émerge du chaos après deux tentatives infructueuses.

De ce fait, les chiffres trois et quatre sont à la base de la pensée symbolique africaine. Indépendamment ou en combinaison, ces chiffres sont les clés qui ouvrent à de multiples interprétations. Prenons quelques exemples.

A la place de la conception unitaire de la personne, les Africains ont une conception au moins ternaire de l'être humain. L'homme est "enveloppe corporelle", réincarnation d'un ancêtre et fraction de l'énergie vitale¹³. Chacun de ces éléments ayant son autonomie et sa propre efficacité, l'être humain en est une somme basée sur le principe d'instances multiples, spécialisées et interdépendantes, ce principe étant d'application très générale. En effet, à sa naissance, l'être humain s'inscrit nécessairement dans trois types de collectifs, les lignées de ses ancêtres (dimension temporelle), l'organisation familiale et territoriale (dimension spatiale), sa classe d'âge ou sa confrérie (dimension exo ou ésotérique). Ces trois types de groupes sont tant le cadre de la socialisation que de l'ensemble des manifestations de la vie en société.

12. Le Roy (E.), *Pouvoir et société en Sénégambie, du lamanat sereer au royaume wolof du Cayor*, Paris, LAJP, 1979.

13. En Wolof, ces éléments sont rendus respectivement par *yaram*, *rab* et *fit*. Voir Le Roy (E.), "Communautés d'Afrique noire et protection des droits de l'individu face au pouvoir, problématique, modalités et actualité", *L'individu face au pouvoir*, Société Jean Bodin, Paris, Dessain et Tolra, 1988, p. 37-63.

Dans cette vie en société, il faut aussi tenir compte des conceptions animistes fondées sur une circulation généralisée des énergies entre les mondes invisible et visible qui constituent ensemble le monde réel.

Dans l'organisation des sociétés, le "pouvoir" est également construit sur une base plurale, le pouvoir du chef de famille étant interdépendant de celui du chef de village, du chef politique, du guérisseur ou du forgeron. Chacun est détenteur d'un modèle d'organisation du collectif dont il est le représentant, donc de sa "coutume". De même, les conceptions de temps et de l'espace relèvent du même registre. Aux différentes temporalités (temps des origines, du présent et du futur) correspondent des spatialités plurielles qui peuvent se superposer sur une même étendue, grâce à une conception topocentrique¹⁴ qu'on retrouve en Chine et qui est étrangère à la conception géométrique fondant l'organisation territoriale des Occidentaux.

Un archétype plural laisse-t-il une place au for intérieur ou à un équivalent ? On peut en douter pour deux raisons principales :

- D'une part, les conceptions religieuses réservent une telle place au monde des esprits et à la sacralité que les compétences reconnues dans nos sociétés au sujet de droit à déterminer dans le tribunal de sa conscience une libre décision ne peut être reconnue à un individu mais à celui qui l'habite et dont le rôle déterminant l'emporte toujours, l'ancêtre. On pourrait dès lors supposer l'existence d'un "for ancestral". Mais peut être est-ce trop ethnocentrique.

- Car, d'autre part, dans des sociétés communautaristes à oralité juridique, la priorité reconnue à la voie négociée de règlement des conflits implique de trouver consensuellement la solution aux problèmes de la vie en société, par une participation directe et "contradictoire" dans le cadre des mécanismes de l'arbre à palabre comme forum de "médiation".

Ainsi, après avoir supposé l'existence d'un for ancestral, je suis amené à récuser tout parallélisme pour être fidèle à un modèle d'organisation de sociétés responsables qui ne remettent à personne d'autre qu'à leurs membres réunis en assemblée délibérante du soin de régler leurs problèmes communs. Sous cet angle, et selon Michel Alliot, les sociétés africaines paraissent infiniment plus "adultes" que les sociétés européennes qui doivent toujours recourir à une instance extérieure, tierce, pour régler leurs différends.

B) Dans la Chine confucéenne, une dualité tensionnelle entre le rite et le Droit

Les représentations philosophiques et religieuses fondant la vie en société sont exprimées ainsi par Michel Alliot dans un autre de ses textes évoquant les premiers contacts de la Chine avec l'Occident : "*Le monde est infini : monde infini dans le nombre (les Occidentaux découvraient la pensée chinoise de la*

14. Sur ces données, voir Le Bris (E.), Le Roy (E.), et Mathieu (P.), *L'appropriation de la terre en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1991.

*pluralité des mondes) et monde infini dans le temps (il se fait et se défait sans cesse au cours de périodes cosmiques que les hommes n'arrivent pas à appréhender), monde infini dans son unité qui combine les contraires sans les laisser s'exclure l'un l'autre (penser la matière sans l'esprit, le bien sans le mal, le rationnel sans le sensible, le ying sans le yang, un corps sans tous les autres qui relèvent avec lui la même énergie universelle, c'est comme penser un créateur sans création ou l'inverse, c'est appauvrir une réalité qui ne saurait s'accommoder de ces finitudes), enfin un monde infini par son dynamisme que ne vient limiter aucune loi imposée de l'extérieur. Sans maître, sans lois venues du dehors, le monde infini se gouverne spontanément comme l'individu quand il agit non pour exécuter un ordre mais pour suivre son inclination*¹⁵.

Certes, le Chinois n'est pas livré à sa seule inclination. Comme le montre Léon Vandermeerch en analysant la relation entre le rite (*li*) et la loi (*fa*). Originellement, le terme *fa* "s'employait pour désigner la loi divine considérée plus particulièrement au point de vue de sa sanction (...) Transcendante par sa perfection, la justice céleste n'en est pas moins immanente dans ses effets qui, sans être toujours aussi merveilleusement immédiats (...) étonnent assez souvent par leurs corrélations, comme calamités, catastrophes et accidents de toute sorte, avec les désordres qu'ils sanctionnent pour inspirer, tout au moins aux esprits lucides, le sens du devoir. (...) Pourtant, il y a des hommes assez aveugles et assez incultes pour ignorer les décrets célestes, les barbares, et d'autres assez présomptueux pour les braver, les impies, deux sortes de gens dont il importe de punir les méfaits sans attendre les manifestations de la justice immanente, d'une part parce qu'ils ne les comprendraient pas, d'autre part et surtout parce que cette justice frapperait aussi ceux qui n'ont rien fait pour empêcher que le ciel ne soit désobéi"¹⁶.

C'est là où il faut donc trouver cette opposition entre un droit (*fa*) qui ne s'applique qu'aux étrangers et aux impies et le rite (*li*) qui est le cadre normal de la régulation. Il est, selon Michel Alliot avec "*l'éducation et l'exemple à la base d'un perfectionnement individuel qui doit rendre inutile les contraintes*". Michel Alliot ajoute également que "*la dévalorisation de la loi, la défaveur des procès qu'on doit éviter autant qu'on peut en cherchant la conciliation ou l'arbitrage du chef de famille, du chef de quartier, d'un membre du parti (...) le rôle de l'éducation ou de la rééducation prennent ainsi véritablement leur sens quand on les compare à un univers qui ne se plie à aucune loi extérieure à lui parce qu'il n'y a ni créateur ni quoi que ce soit en dehors de lui*"¹⁷.

Ces quelques extraits illustrent selon notre point de vue deux différences avec les sociétés occidentales.

15. Alliot (M.), "L'anthropologie juridique et le Droit des manuels", *Bulletin du LAJP*, vol. 6, janvier 1983, p. 186.

16. Vandermeersch (L.), *Wangdao ou la voie royale*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris VII, 1975, volume III, p. 845.

17. *op. cit.*, p. 187.

D'une part l'absence d'une opposition entre l'intérieur et l'extérieur ne permet pas d'identifier une sphère privée indépendamment d'une sphère publique. L'anthropologue M. Chiba l'explique pour le Droit japonais des contrats, en parlant d'indétermination : "*Les droits individuels d'une personne ne sont pas pleinement définis par des clauses contractuelles dans le droit moderne. Ils peuvent être modifiés par différents types de relations sociales concrètes qui seraient non juridiques au sens occidental du terme.(...) Les relations particulières entre les parties forment un complément fonctionnel du concept d'indétermination des droits individuels, qui permet au concept japonais d'indétermination de fonctionner comme un cadre juridique de référence équivalent au concept occidental précisément défini de droits individuels*"¹⁸.

D'autre part, la place marginale réservée au Droit, à la justice profane et aux châtiments judiciaires ne valorise pas la référence à un "for", qu'il soit tribunal des justiciables ou des consciences. De même que cette pensée conçoit les quatre points cardinaux par référence à un cinquième, le centre politique, de même doit-on ramener les manifestations individuelles au collectif et à ses expressions autorisées, spécialement par le biais du mandarin "*père et mère du peuple*" selon une expression de Vandermeersch.

En conclusion, en revenant alors à l'examen des pratiques actuelles liées à la place ou au rôle du for intérieur, on devrait poursuivre l'analyse de nos comportements ainsi remis dans une perspective interculturelle pour au moins examiner deux facettes originales de nos pratiques.

On devrait tout d'abord se demander ce qu'impliquent ces trajectoires qui amènent tant les responsables que les membres de nos sociétés du plus public du public (le tribunal, l'arène parlementaire ou l'exercice d'une mission de service public) au plus privé du privé (le for intérieur). Au delà des oppositions binaires qu'on a identifiées comme l'application du principe de l'englobement du contraire, on s'apercevra peut-être qu'il existe des situations intermédiaires entre "ce qui est commun à tous" (la sphère publique) et "ce qui n'est propre qu'à une personne" (la sphère privée). Si notre enquête révélait que, à la manière de ce que nous avons identifié dans certains quartiers sensibles de villes françaises¹⁹ et qu'on retrouve en Afrique dans les expériences de métissage juridique, le partage de valeurs ou de représentations entre deux ou plusieurs groupes peut aussi être le cadre d'une structuration communautaire, s'inscrivant dans "l'entre deux" juridique²⁰, on pourrait tenir compte de ces contraintes dans le jeu social et finalement de règles du jeu qui, pour être implicites, n'en sont pas moins des *habitus* (au sens des systèmes de dispositions durables de Bourdieu), caractéristiques de notre société contemporaine dans sa complexité.

18. Cité par Rouland (N.), *Aux confins du Droit*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 208.

19. Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris, *Evaluation du CCPD de Valence, Drôme*, Paris, rapport confidentiel, 1994.

20. Au sens de Kerchove (M. van de) et Ost (F.), *Le Droit ou les paradoxes du jeu*, Paris, PUF, Les voies du Droit, 1992.

On s'interrogera enfin sur l'exigeante nécessité de tenir compte d'un principe de réalité : le fait que nos sociétés s'organisent en fait sur des bases ou selon des modalités qui sont sensiblement différentes des principes qu'elles proclament. Cette contradiction entre les discours et les pratiques est particulièrement sensible dans la crise des représentations et des valeurs. Elle induit le risque de confusion et de psychose qui peuvent être associées à la "sur-modernité" que nous vivons et qui n'est peut-être que le dernier avatar d'une vision du monde condamnée à se renouveler, si elle ne veut pas s'auto-détruire...

Mais, ces questions nous situant à la marge de notre objet, on se réservera d'en détailler les implications dans d'autres publications.