

Sujet : le temps du jugement

Selon la sociologue américaine L.A. Paul, théoricienne de la notion d'« expérience transformatrice », « celui qui vit les effets de sa décision n'est pas le même que celui qui a pris la décision ». Si l'on identifie ainsi décision à « jugement », que l'on peut en effet interpréter au sens de « choix », « choix délibéré », « décision plus ou moins réfléchie », cette citation pose la question de l'identité de la personne, du sujet qui « porte un jugement ». Plus exactement, de la différence, de l'écart à soi que le temps peut introduire, engendrer, entre le moment où l'on juge devoir faire quelque chose et celui où l'on doit assumer les conséquences, plus ou moins lointaines, de ce choix. Car dans l'expression « le temps du jugement », on peut interpréter « temps » comme « moment », « instant » où le jugement est porté, et plus exactement en l'occurrence ici comme « le moment », l'« instant » situé dans un passé plus ou moins lointain, où le jugement a été porté. Se pose alors en effet la question du « jugement », au sens cette fois-ci d'appréciation, de mesure, d'évaluation morale (ou judiciaire) que l'on peut alors porter sur ce jugement passé, lorsqu'on se demande en particulier si ce jugement, cette décision que l'on a prise dans le passé était une « bonne » décision, et si plus radicalement, cette décision que l'on juge peut être considérée comme étant « ma » décision, autrement dit si l'on peut considérer que le moi qui juge au présent (au sens d'évaluation morale) est le même que celui qui a jugé (au sens de « qui a jugé bon d'agir de telle ou telle façon ») dans le passé, si entre les deux moments passé et présent, l'identité de celui qui juge n'a pas changé au point qu'il ne puisse plus se considérer comme étant resté « la même personne », et donc que tout se passerait alors comme s'il avait affaire à une autre personne, et qui plus est une personne qui n'existe plus, qui a disparu. La même question se pose bien entendu lorsque la personne jugée n'est pas soi-même mais quelqu'un d'autre : dans quelle mesure en effet peut-on alors considérer

que celui que l'on juge est resté « la même personne », et donc qu'il demeure en particulier responsable de son acte passé ?

Ce problème est redoublé par celui du critère d'appréciation de l'opportunité de ce « choix » passé : est-il en effet légitime de juger d'une manière générale le passé en fonction du présent ? Le critère d'appréciation valable pour le présent (quand le résultat visé d'un choix est par exemple connu) est-il forcément valable pour le passé (quand ce résultat était inconnu) ? Et s'il s'agit seulement de juger de l'opportunité de ce choix, en se plaçant donc au moment où ce choix a été effectué et quand ce choix porte sur telle action à effectuer ou telle parole à prononcer dans telle ou telle situation, intervient alors parmi les critères d'appréciation de cette opportunité, outre le contenu de cette décision (l'objet du jugement), le moment où cette décision a été prise : était-ce ou non le bon moment pour agir ou parler de telle manière ? C'est l'autre enjeu du sujet : comment apprendre à saisir ce que les Grecs anciens nommaient le « *kaïros* », le moment opportun, l'occasion favorable pour produire tel ou tel effet par sa parole ou son action ? L'expression « temps du jugement » peut en effet s'interpréter comme le temps, la durée durant laquelle se forme, s'élabore le jugement dans l'esprit de celui qui porte ce jugement. Ce qui conduit à s'interroger sur les modalités à la fois subjectives et objectives de cet intervalle de temps décisif où il s'agit d'agir ou de parler lorsque la situation où l'on se trouve le requiert. Les modalités objectives renvoient à la dimension institutionnelle de certains « jugements », donc au temps institutionnel (comme dans l'institution judiciaire par exemple). Les modalités subjectives renvoient aux qualités (morales ? intellectuelles ? les deux ?) requises pour bien exercer son jugement au moment opportun, en saisissant l'occasion favorable, mais également aux déterminismes sociaux qui peuvent influencer le jugement et occasionner d'éventuels biais cognitifs. Dans le premier cas, il s'agit de réfléchir sur ce qui fonde l'autorité d'un

jugement, dans le second, sur ce qui fonde sa pertinence, dans le domaine judiciaire donc, mais aussi plus généralement dans le domaine moral. Or, dans le domaine des jugements moraux, qui peuvent servir d'appui voire de correctifs quand il s'agit de juger un criminel, de prononcer un verdict dans le domaine judiciaire, les facteurs déterminants se réduisent-ils à des facteurs « temporels », c'est-à-dire empiriques, historiques, sociaux ? N'y a-t-il pas en chacun de nous une norme du bien et du juste, relevant soit du sentiment soit de la raison, qui transcende ces facteurs et donc la temporalité et la relativité de ces facteurs ?

Mais le sujet a une autre portée si on l'étend des jugements « pratiques », de valeur (judiciaires, moraux) aux jugements « théoriques », de vérité. Se pose aussi à propos de ceux-ci la question des conditions subjectives et objectives fondant pour le jugement la possibilité d'accéder au vrai. Peut-on parler dans le domaine de la recherche de la vérité d'un temps opportun du jugement ? Que ce soit à l'échelle individuelle ou à l'échelle collective, ne peut-on pas opposer un « temps du jugement » à un « temps des préjugés » ? Un temps où la vérité dépend du jugement, où elle est produite par le jugement et un temps où cette vérité « précède » le jugement, celui-ci intervenant seulement en second instance pour approuver cette vérité ou la rejeter, et dans le premier cas pour éventuellement se l'approprier ?

Etant entendu que le terme « jugement » peut renvoyer soit à l'acte même de juger, soit à ce qui est jugé (l'objet du jugement), et ce qu'on juge pouvant être soit la vérité d'une chose (dans le domaine scientifique), soit la valeur d'un acte (dans le champ de la justice ou de la morale), si l'on considère ensuite que le temps est facteur d'imprévisibilité, de hasard, d'indétermination, l'enjeu essentiel du sujet réside dans la capacité de l'homme à sinon maîtriser, du moins encadrer, voire atténuer cette impré-

visibilité de manière à bien exercer son jugement, à l'adapter, l'ajuster à la réalité.

Confrontés que nous sommes à une réalité qui nous résiste, comporte des zones d'ombre, réserve des surprises, on se demandera ainsi dans un premier temps selon le type de « vérité » recherchée ou à laquelle nous avons affaire si pour atteindre ou s'approprier cette vérité en exerçant notre jugement, nous sommes assujettis à ou nous sommes tenus de respecter un « temps » spécifique (dans le sens à la fois de période optimale et de durée optimale), à l'échelle aussi bien individuelle que collective. Tel est l'enjeu épistémologique du sujet. Puis nous nous demanderons dans une deuxième partie lorsqu'il s'agit de juger non plus pour connaître mais pour apprécier la valeur ou l'opportunité d'une action (dans le domaine judiciaire ou de la vie courante) quelles qualités sont requises de la part de celui qui juge pour articuler les deux dimensions (composantes) essentielles de la temporalité du jugement qui interviennent alors, à savoir le temps de la réflexion et le temps de la décision. Tel est l'enjeu pratique du sujet. Puis on se demandera finalement s'il n'existe pas un critère de jugement moral qui transcende cette « temporalité » du jugement et le détermine en amont des motifs empiriques qui conditionnent également ce jugement. Tel est l'enjeu proprement éthique du sujet.

Si donc l'on donne au mot « jugement » le sens de « jugement de vérité », c'est-à-dire d'acte d'évaluer la vérité d'une proposition, d'un énoncé, écrit ou oral, d'une théorie, on peut se demander en quel sens l'on peut parler d'un « temps du jugement » entendu au sens d'une période privilégiée au cours de laquelle ce jugement peut ou doit s'exercer de manière optimale, et qui s'opposerait alors à une période où ce type de jugement n'a pas lieu.

Dans la Grèce archaïque, la vérité n'est pas d'abord ce qui est jugé vrai par un esprit critique, mais ce qui est dévoilé par une parole d'autorité. Comme le montre Marcel Detienne dans son ouvrage Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, cette vérité est donnée, révélée, performative : elle s'impose avant même d'être discutée. Ces « maîtres de vérité » (poètes, devins, rois, magiciens) parlent dans des contextes rituels, sacrés, à partir de statuts sociaux définis. Le devin (mantis), comme Cassandre, dit la vérité, mais pas nécessairement celle qu'on peut juger : son dire excède l'entendement humain. Le roi de justice (comme Minos, ou le Marduk babylonien) incarne une vérité cosmique, qui organise le monde. Le poète, inspiré par les Muses, fait voir la vérité en la chantant : son autorité repose sur la mémoire (Mnemosynè), opposée à l'oubli (Léthé). La vérité, ici, n'est pas le produit du jugement personnel, mais l'effet d'une parole investie d'un pouvoir supérieur. Le jugement humain n'est pas requis : il peut même être impertinent face à cette parole qui « fait ce qu'elle dit » (parole performative). Or, avec la naissance de la cité grecque, on assiste à une mutation politique, sociale et épistémologique, à un changement de paradigme. La vérité n'est plus seulement l'apanage de figures sacrées. Elle devient l'objet de débat, de discussion, d'argumentation. M. Detienne souligne cette historicité de la vérité. Par opposition aux figures archaïques, la vérité dialectique se construit dans un dialogue rationnel, centré sur le logos. Elle n'est pas une vérité d'autorité, mais une « aletheia », une anamnèse, issue d'un processus de confrontation. Elle s'oppose à la tromperie (Apaté), cf. Gorgias 487e. Cette vérité est inséparable du contexte politique grec : isonomia (égalité des citoyens), iségoria (égalité de parole), espace circulaire de l'agora. La vérité émerge dans la mise en commun (en *koinô*), par des interlocuteurs égaux (*homoioi*). Le jugement vrai suppose publicité, partage, discussion. Cf. la phalange hoplitique, les

rituels communautaires (butin en mesô), modèles de la justice collective. Mais toutes les paroles ne se valent pas. Certaines sont plus vraies que d'autres. Le dialogue est le privilège des meilleurs. Cela reflète une tension entre égalité démocratique et hiérarchie des savoirs. Cette dynamique mène à une laïcisation des formes de pensée : la raison remplace le mythe. Pour Platon, juger, c'est discerner le vrai du faux à l'aide d'un logos rationnel orienté par la vérité. La philosophie interroge, analyse, défait les opinions (doxa) pour remonter aux principes. Socrate pratique l'élenchos : il examine les jugements pour faire émerger la vérité par la confrontation critique. Le jugement philosophique est libre, rigoureux, fondé sur une intention droite, une méthode dialectique, et un critère : l'essence de ce qui est jugé. Dans La République (Livre VII), le jugement philosophique implique une conversion du regard : passer de l'opinion à la science, des ombres à la lumière, de l'image à l'être. Cette démarche est lente, difficile, contraire à la séduction immédiate du discours sophistique. La sophistique, selon Platon, est un simulacre de jugement. Elle en imite les formes (argumentation, réfutation), mais sans rapport sincère à la vérité. Le jugement devient manipulation d'apparences plutôt que saisie du réel. Dans le Gorgias, la rhétorique sophistique est décrite comme un art de persuader sans savoir. Elle repose sur le vraisemblable, sur ce qui plaît ou convainc, et non sur ce qui est. Juger devient influencer, séduire — non discerner. Le jugement perd sa valeur de vérité pour devenir un instrument de pouvoir. Platon parle alors de flatterie (kolakeia), un langage qui conforte les passions au lieu de les éclairer.

Mais si la philosophie platonicienne inaugure une nouvelle conception de la vérité selon laquelle celle-ci ne relève plus d'un donné immémorial mais se constitue dans le jugement plutôt que dans la tradition, quel rapport au temps cette exigence nouvelle implique-t-elle ? Comment penser le sujet même de ce jugement et le temps nouveau qu'il ouvre pour la pen-

sée ? Alors que Platon conçoit l'accès à la vérité dans un cadre métaphysique et dialogique, Descartes radicalise cette approche par la démarche du doute qui consiste à se défaire de toutes les opinions reçues en sa créance et à entreprendre tout seul, grâce aux « simples raisonnements que peut faire naturellement en homme de bon sens », de reconstruire l'édifice entier des sciences sur des bases solides. Or, ceci implique un double rapport au temps, une double façon d'envisager ce rapport au temps. D'une part, la visée d'un recommencement radical qu'on pourrait appeler une démarche révolutionnaire d'abolition, de renversement de tout le passé de la connaissance afin de lui substituer un nouvel ordre du savoir. Mais d'autre part, la résolution d'aller très lentement, d'user de « circonspection », de patience pour « conduire par ordre » toutes ses pensées, « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres ». Car, précise Descartes dans la seconde partie du Discours de la méthode, lorsqu'on prend la décision de tout réexaminer par soi-même sans l'aide des autres, de se défier de tous les enseignements que l'on reçus, on peut tomber dans le travers de se croire plus habile qu'on n'est et de ne pas pouvoir s'empêcher de précipiter son jugement. Si bien qu'après avoir prise la décision de « s'écartez du chemin commun », de ne réfléchir que par soi-même, le risque est de ne pas « tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit », et de demeurer égaré toute sa vie. Descartes distingue donc deux moments, deux temps du jugement. D'abord, l'instant initial de la décision de tout réformer, de douter systématiquement de tout ce qu'on appris, d'entreprendre « une bonne fois », précise Descartes, de les ôter de sa « créance », instant inaugural, qui est un acte de pure liberté, ensuite un temps de transition entre cet instant inaugural et l'achèvement final de l'entreprise du doute, un temps de patience, où il s'agit d'abord de chercher « la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toute chose », et ensuite, de mettre cette méthode en application, en s'assurant pas à pas, étape par étape, de la

vérité de ce qu'on avance. Autrement dit, il s'agit de se débarrasser progressivement des préceptes « nuisibles et superflus » que l'on a pu rencontrer au gré de ses expériences passées, tout en conservant ceux qui sont « très vrais et très bons ». Mais ceci pose la question du choix de ce moment inaugural, décisif, de la possibilité même d'effectuer ce choix. Même s'il s'agit d'un acte de pure liberté selon Descartes, ne sommes-nous pas toutefois soumis à des restrictions, des contraintes irréductibles qui empêchent que cet acte puisse être effectué à tout moment de sa vie ? N'y a-t-il pas un ou des moments propices à ce choix de réforme intérieure, de ré-effectuation du savoir ?

Descartes admet en effet qu'il existe d'abord un temps irréductible et en quelque sorte universel des « préjugés », à savoir celui de l'enfance. En effet, « nous avons tous été enfants avant que d'être hommes » et « il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs ». L'enfant vit en effet sous le régime des impressions, des perceptions sensibles, qui sont fonction de la vie de son corps, et qui lui représentent les choses non pas en elles-mêmes, dans ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par rapport à ses besoins corporels. Ces impressions sont d'autant plus fortes et envahissantes que les besoins du corps sont eux-mêmes plus exigeants. Elles atteignent leur maximum durant la période embryonnaire et leur importance décroît progressivement à mesure que le corpsachevant sa formation, la pensée devient plus capable de penser, non pour vivre, mais pour penser. En attendant, les jugements spontanés élaborés pendant cette période où l'activité physiologique domine, sont de nature persistante et constitue une source féconde de préjugés. Le principal de ces préjugé est d'extérioriser nos sensations, de juger que les choses sont en elles-mêmes ce qu'elles semblent être en fonction de nos besoins. Mais dans ce temps irréductible des « préjugés » intervient aussi un facteur individuel, « subjectif », celui de la « prévention », à savoir la tendance à se

contenter de suivre l’opinion des autres, plutôt que d’en chercher soi-même de meilleur. Or, autant Descartes condamne sans ambiguïté la précipitation du jugement, autant, il semble partagé sur cette question de la prévention. Car on peut en effet y voir une qualité, une forme de modestie, le propre de ceux qui ont « assez de raison pour juger qu’ils sont moins capables de distinguer le vrai et le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits ». Descartes admet donc que dans ce cas, leur attitude est justifiée, ils « doivent, précise-t-il, plutôt se contenter de suivre les opinions des autres ». Il admet qu’en ce qui le concerne, il aurait pu faire partie de cette famille d’esprits « s’il n’avait jamais eu qu’un seul maître », mais que confrontés à de multiples opinions et enseignements, il a appris à en mesurer la relativité et l’inconstance et à ne pas pouvoir finalement en choisir une plutôt qu’une autre. Est-ce à dire que la décision de penser par soi-même n’est finalement dictée que par des circonstances particulières, des facteurs contingents liés à l’expérience de chacun ? Ceci rejoint la question posée par Kant dans son opuscule « Qu’est-ce que les Lumières ? ». Kant nomme minorité le fait de déléguer à d’autres, à des « tuteurs », le soin de penser à sa place, et ceci par incapacité de se servir de son propre entendement. Seulement, il en rend principalement responsable l’individu lui-même en nommant les deux causes : la paresse et la lâcheté. Cependant, ce temps coupable des idées toutes faites et des préjugés est encore prolongé par les efforts que dépensent ces tuteurs pour maintenir ces « mineurs » dans leur état de « bétail domestique », ce qui rend encore plus difficile pour ceux-ci de s’affranchir de cet état en exerçant eux-mêmes leur esprit. Mutatis mutandis, le héros Pierre Grassou de la nouvelle éponyme de Balzac incarne une figure équivalente dans le domaine de la peinture. Incapable d’originalité, dépourvu de créativité, ce peintre médiocre se contente d’imiter maladroitement les grands maîtres

sans parvenir à trouver un style propre, mais conquiert pourtant peu à peu la notoriété publique.

Si donc l'on entend par « temps du jugement » celui d'un jugement éclairé, d'une pensée véritablement autonome et personnelle, l'accès à ce temps est d'abord rendu possible historiquement par la naissance d'une conception rationnelle et dialectique de la vérité qui se substitue à une vision mythique et archaïque de celle-ci. Cette vision se radicalise avec la méthode cartésienne du doute qui pose l'idéal d'une reconstruction totale et solitaire du savoir mais qui se heurte à deux obstacles : le temps des préjugés, naturel et irréductible lorsqu'il se limite à la période de l'enfance, mais au contraire fautif et en droit dépassable par un acte libre de résolution plus ou moins difficile toutefois à accomplir (en particulier lorsqu'aux préjugés s'ajoute l'obstacle de la précipitation) lorsqu'il se prolonge au-delà de l'enfance. Mais en supposant que cet accès à la majorité soit accompli dans la domaine de la vérité théorique, cela garantit-il une sûreté du jugement dans le champ des l'action, des activités et des évaluations pratiques ?

En effet, le domaine de l'action contrairement au domaine du savoir est le temps de l'urgence, un temps qui ne peut pas être indéfini dans la mesure où l'action n'attend pas. Le jugement dans ce cas est ce qui prépare l'action et l'action est ce qui répond aux sollicitations du réel, de la société. Le temps du jugement est alors le temps du choix, choix que l'on peut envisager soit au sens restreint comme l'instant du passage à l'acte, soit dans un sens plus large comme le processus temporel du choix incluant une phase de réflexion, de délibération, une réflexion orientée vers l'action, vers l'instant de la décision finale. Ce caractère d'urgence de

l'action (lorsqu'elle « ne souffre aucun délai ») requiert une capacité de se décider dans un horizon d'incertitude, d'indétermination du résultat final visé. C'est le cas du général qui doit décider d'une stratégie pour obtenir la victoire, du gouvernant qui doit mettre en œuvre une politique pour sauver les finances publiques, un médecin qui doit choisir un traitement adapté à son malade. La question est de savoir quelles qualités sont requises et interviennent alors pour prendre la « bonne décision ». Car prendre la bonne décision implique trois choses : d'abord se décider tout court, ensuite se décider au bon moment, enfin décider de faire ce qu'il faut au bon moment. C'est le premier aspect qu'aborde Descartes dans sa célèbre métaphore du voyageur perdu dans une forêt exposée au début de la troisième partie de son Discours de la méthode, plus précisément dans la deuxième maxime de la morale par provision, qui est l'objet de cette troisième partie. Un tel voyageur, s'il n'a aucune idée de l'endroit où il se trouve, a tout intérêt dit Descartes à se fixer une direction et à marcher le plus droit possible dans cette direction sans jamais en changer jusqu'à ce qu'il sorte de la forêt. Cette règle d'action concerne la volonté et non pas l'entendement. Car elle ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de l'opinion que l'on suit (la direction choisie étant la métaphore de l'opinion). Même si on juge que cette opinion est douteuse, on doit pourtant la suivre comme si on la jugeait certaine et la meilleure : on évitera alors l'irrésolution, qui est un défaut de la volonté, donc une faiblesse de caractère. A une condition toutefois, c'est d'avoir considéré qu'il n'y a aucune autre opinion que l'on juge meilleure ou plus certaine, sans quoi on risque de confondre résolution et obstination. L'obstination consiste à suivre une opinion douteuse alors qu'on considère, qu'on juge qu'il y en a une autre plus certaine, moins douteuse. La résolution est ainsi une vertu, qui est située entre deux vices qui lui sont contraires : l'irrésolution (l'indétermination) et l'obstination. Il est donc possible de concilier l'irrésolution dans ses jugements (qui

concerne son seul entendement) et la résolution dans ses actions (qui concerne la seule volonté). Et c'est dans cet écart entre entendement et volonté que réside notre libre arbitre : on peut choisir de suivre, vouloir suivre en pratique de manière ferme et résolue une opinion, tout en sachant en théorie qu'elle est douteuse. Ce temps de la résolution de la volonté est donc aussi un temps de suspension provisoire de son jugement, ce qui explique que Descartes parle d'une morale provisoire ou par provision. Lorsqu'on n'a pas tout le temps pour examiner, comparer les diverses possibilités qui s'offrent à nous pour juger laquelle est la meilleure, il ne faut pas demeurer dans une hésitation, une irrésolution qui serait un vice de la volonté.

Toutefois, pourrait-on objecter, la marge qui sépare l'obstination et la résolution n'est-elle pas étroite ? En effet, cette marge suppose que le temps du jugement avant l'action réserve la possibilité d'un minimum de réflexion. Or, lorsque l'action ne souffre vraiment aucun délai au sens strict cette marge de réflexion n'est-elle pas abolie ? Et qu'est-ce qui va alors distinguer la résolution de l'obstination ? Une fois la décision prise, même s'il n'y a aucune autre option que l'on juge meilleure, le fait de suspendre à partir de là tout jugement, de s'en tenir fermement à la décision prise en excluant toute remise en question ne peut-il pas être assimilé à de l'obstination ? C'est pourquoi la maxime de la résolution de la volonté indiquée par Descartes doit être complétée par une autre maxime, qui appartient quant à elle à la morale « définitive ». Celle-ci consiste en la résolution d'exécuter tout ce que la raison conseille en se basant non plus sur des probabilités et des conjectures, mais sur une certitude rationnelle. Il y a en effet un temps du jugement antérieur et préparatoire à la décision et un temps postérieur à cette décision. S'il est souhaitable de suspendre son jugement au moment, à l'instant de la décision, il l'est tout autant précise Descartes de continuer, une fois la décision prise, de chercher une certi-

tude théorique pouvant à terme orienter et déterminer la résolution pratique. Outre en effet la capacité à se décider, doit être prise en considération selon lui la pertinence et du moment choisi, et de la décision prise à ce moment. On ne doit pas donner son congé à la raison, à la réflexion, une fois notre volonté engagée dans un choix, aussi ferme soit-il. Le temps du jugement avant la décision (prospectif) doit donc se prolonger par un temps du jugement après la décision (rétrospectif). D'où le rôle de l'expérience dans les choix concernant la vie pratique. Cette expérience intervient à deux niveaux. D'abord dans le processus de réalisation d'une décision, d'un projet, qui peut en effet ne pas se réaliser comme on l'avait prévu. Les moyens que l'on avait anticipés comme suffisants pour atteindre un certain résultat peuvent lorsqu'on les réalise se heurter à des obstacles imprévus ou imprévisibles. La morale stoicienne recommande dans ce cas de se préparer à contourner ces obstacles en réajustant les moyens voire la fin poursuivis initialement. Le voyageur égaré dans une forêt et qui s'est fixé une ligne droite pour en sortir (métaphore du telos, de l'intention) peut se retrouver dans une impasse (un chemin sans issue) et devoir alors dévier de sa trajectoire voire rebrousser chemin (à défaut de pourvoir réaliser le but final initialement visé, le skopos). Mais l'expérience intervient à un autre niveau, encore plus important, à savoir dans la répétition de situations semblables dans lesquelles les expériences antérieures serviront de référence, d'appui, de guide. Le jugement rétrospectif a alors un effet rétroactif : il pourra influencer les décisions futures que l'on aura à prendre dans des situations semblables à celle que l'on a connue. Dans le cas où l'on doit se décider à agir lorsque l'action ne souffre aucun délai, ou un délai réduit au minimum, l'on est confronté à une antinomie entre l'exigence de réduire ce délai et celui de s'assurer de la pertinence du choix. C'est le défi auquel est confronté l'homme d'action : trouver une juste mesure entre une action précipitée car irréfléchie, mettant en péril la

pertinence du choix, et une trop grande réflexion, mettant en péril la pertinence du moment du choix (trop tardif). L'idéal, celui du « *spoudaios* » au sens d'Aristote, c'est-à-dire du héros de la vie pratique, serait de savoir toujours sans hésitation ce qu'il faut faire au moment opportun sans même plus avoir à réfléchir, de s'adapter à toutes les situations d'une manière spontanée. C'est l'idéal vers lequel nous fait tendre cette vertu pratique essentielle qu'est selon Aristote la prudence, qu'il définit comme une « disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme ».

Mais la résolution de cette antinomie de la vie pratique entre pertinence du choix et pertinence du moment du choix n'acquiert-elle pas un enjeu particulier lorsqu'il s'agit de prendre une décision de justice ? En effet, dans ce cas, l'enjeu n'est plus seulement pratique mais éthique. Il n'existe plus en effet dans ce cas de « droit à l'erreur » comme ce peut être le cas dans des affaires de la vie quotidienne ne prêtant pas à conséquence, c'est-à-dire où l'erreur n'entraîne pas de conséquence dramatique voire irréparables. On peut alors penser que c'est pour cette raison que le temps du jugement qui intervient dans le domaine de la justice n'est plus le temps naturel de la décision auquel on a affaire dans la vie courante, mais un temps conventionnel, institutionnel, ritualisé. Antoine Garapon dans son Essai sur le rituel judiciaire souligne ainsi d'une manière générale l'importance des rituels codifiés de l'institution judiciaire, qui donnent à l'acte de justice sa solennité, assurent la reconnaissance symbolique de l'autorité judiciaire et rappellent que le jugement est un acte public qui engage la société dans son ensemble. C'est ainsi qu'outre l'espace judiciaire, la robe judiciaire, les acteurs judiciaires, les gestes et la parole judiciaires, il cite et analyse le « temps judiciaire » rythmés par des audiences, des prises de parole, des délibérations, qui se déroulent selon un calendrier procédural bien réglementé. Or, on peut en effet interpréter cette institu-

tionnalisation du temps de la délibération, de la réflexion orienté vers le verdict final comme une façon de résoudre à l'antinomie entre urgence et pertinence de la décision. Le temps très long des procédures judiciaires est en effet une manière de faire tendre la situation initiale de « doute raisonnable » vers une résolution finale excluant toute forme de doute. On retrouverait ainsi le schéma du relais entre morale par provision et morale définitive de Descartes. Pour ce faire, on allonge en quelque sorte de manière artificielle, c'est-à-dire conventionnelle, le délai de réflexion nécessaire pour compenser un mal subi (par une victime) par un mal infligé (au coupable), de manière à garantir la justice, la justesse de ce mal infligé. Plus précisément, il s'agit d'évaluer d'une part la culpabilité de l'accusé, d'autre part de décider d'une sanction proportionnelle à son degré de culpabilité. Or, une telle évaluation est délicate, et nécessite la prise en considération de nombreuses données apportées par les plaidoiries (de la défense et de la partie civile) ainsi que des témoins. Le film de Sydney Lumet, Douze hommes en colère, nous fait assister à la seconde phase d'un procès d'assises (réservé au crimes graves) de ce genre, à savoir la délibération des douze jurés qui a lieu à huis clos, une fois achevée le « temps » des plaidoiries et des témoignages. Tous les jurés sont persuadés de la culpabilité du jeune Porto-Ricain accusé du meurtre de son père et pensent que l'affaire va ainsi être vite réglée. Tous sauf un, le numéro 8, incarné par Henry Fonda, qui annonce qu'il a un « doute raisonnable » sur cette culpabilité et considère vu l'enjeu du procès, la vie d'un homme, que cela mérite que les onze jurés et lui réunis réexaminent en détail l'affaire. En questionnant méthodiquement l'évidence des faits, la cohérence des témoignages et donc aussi leur validité, les jurés sont progressivement conduits à harmoniser leurs jugements multiples et contradictoires en un seul : le verdict de « non-culpabilité ». Mais le film se termine par une aporie, ne tranche pas quant à la vérité des faits : nous ne saurons jamais si le

jeune homme inculpé pour meurtre a tué son père ou non. Personne ne connaîtra donc la vérité au sens « factuel » du terme, la vérité-adéquation entre la pensée et la chose, entre la représentation des faits et leur réalité. Néanmoins, le tribunal aura tranché en donnant « sa » vérité, une vérité produite en situation et donc contingente (qui aurait pu être autre) : le choix de l'acquittement. Les douze jurés se seront finalement accordés sur le fait qu'il existe des raisons de douter de la culpabilité. Ils ont par conséquent choisi de ne pas condamner le jeune homme à mort. La justice appartient en effet à ce qu'Aristote avait nommé « le domaine des choses humaines » (*ta anthrōpina*), qui ne peut pas faire l'objet d'une science exacte, puisque c'est le contingent et non la nécessité qui y règne. Il ne peut donc y avoir de principes absous valables de manière univoque en toutes circonstances, mais seulement des principes valant « la plupart du temps » (*ōs épi to polu*) et moyennant une certaine plurivocité dans leur interprétation. L'impossibilité d'aboutir à une certitude rationnelle absolue est compensée par le recours à une délibération collective, qui permet d'aboutir à un consensus, pis-aller d'une « morale définitive » qui demeure un idéal inatteignable. L'autre compensation réside dans l'extension en droit indéfinie du temps de cette délibération, du moins dans le système judiciaire américain, puisque s'il n'y a pas de verdict unanime des jurés, le juge déclare un mistral (procès nul) et peut ensuite relancer un nouveau procès avec un nouveau jury.

Le « temps du jugement » on le voit n'est pas vécu de la même manière selon que l'on se situe dans le domaine de la théorie, de la recherche de la vérité, ou dans le champ de l'action, de la pratique. Ici, le temps est compté, le jugement, bien que comportant une dimension réflexive, est mis au service de la nécessité de prendre une décision, la bonne et au mo-

ment opportun. Ce temps n'est plus seulement un temps d'ouverture au savoir et de recentrage sur la raison, mais un temps de maturation et d'engagement de la volonté. L'horizon d'urgence et de responsabilité dans lequel ce temps est vécu impose de renoncer à l'idéal de maîtrise et de certitude envisageable dans le domaine de la théorie, et de faire la part du hasard, de l'imprévisibilité inhérente aux situations humaines. L'enjeu ultime du bon usage du temps, et du bon exercice de son jugement dans les limites plus ou moins étroites de ce temps n'est plus d'ordre épistémologique mais éthique. Tous les choix que nous effectuons dans notre vie visent des fins particulières, mais que l'on peut toutes considérer comme des moyens pour atteindre ou tendre à atteindre cette fin ultime, dernière qu'est le bonheur. La question est alors de savoir quel est le meilleur usage que nous pouvons faire, pour tendre vers cette fin, du temps du jugement , entendu non plus seulement au sens de temps propre au jugement, ni de temps opportun pour le jugement, mais aussi de temps comme objet, comme domaine d'application du jugement. Comment faire le meilleur usage de notre temps grâce au bon exercice de notre jugement, sachant que le temps de notre vécu personnel comme celui de l'histoire de notre société et du monde exerce une influence, souvent méconnue, sur ce jugement ? De quelle marge de liberté disposons-nous dans ces conditions pour maîtriser au mieux ce temps ? N'y a t-il pas en nous un guide précieux de notre jugement que nous n'écoutons pas toujours, voire rarement, mais qui pourrait nous indiquer une voie sûre vers le bonheur ?

Rousseau comme Kant malgré leurs divergences s'accordent à dire que tout homme dispose en lui d'une norme sûre pour évaluer la valeur morale d'une action. Rousseau parle d'un « instinct divine », d'une « voix de la conscience », guide infaillible du bien et du mal, Kant d'une « loi

morale » universelle, d'un « impératif catégorique », qui déterminerait a priori notre volonté, indépendamment de tout intérêt personnel, et même de toutes les dispositions naturelles de notre tempérament, de notre caractère. Ce sens moral, d'essence rationnelle selon Kant, de l'ordre du sentiment selon Rousseau, serait ainsi une source, un principe inné de moralité qui ne dépendrait pas de nos expériences individuelles, de nos motivations empiriques, liées à la société dans laquelle nous vivons, à notre entourage, nos relations, les influences que nous subissons. On retrouve cette idée chez Aristote, dans sa conception de la prudence, de l'homme prudent. La prudence en effet n'implique pas seulement selon lui des qualités intellectuelles mais aussi des qualités morales. L'homme prudent n'a pas seulement la capacité d'ajuster des moyens à une fin, de faire le bon choix des moyens pour atteindre une fin quelconque, mais il a aussi la faculté de discerner ce qui est bon et avantageux pour bien vivre, à la fois pour soi-même et pour les hommes en général. C'est également à cette vertu qu'un juge ou un juré chargé de rendre un verdict doit faire appel lorsque les lois ne permettent pas à elles seules de se prononcer sur un cas singulier. Aristote dans l'Ethique à Nicomaque distingue la justice légale qui correspond au droit écrit, universel, général et l'équité qui constitue un correctif moral et contextuel. La loi, par sa nature générale, ne peut pas prévoir tous les cas particuliers. C'est pourquoi l'équité est nécessaire : elle est ce qui guide la conscience du juge applique lorsque la loi est trop rigide, afin d'adapter la justice à des situations singulières sans violer l'esprit du droit. Ce sens de l'équité peut même dans certains cas particuliers conduire le juge à ne pas appliquer la loi à la lettre, lorsque par exemple un vol a été commis par un nécessiteux qui n'avait pas d'autre moyen de subsistance. Mutatis mutandis, la pièce d'Eschyle Les Euménides expose un cas de ce genre. Le procès d'Oreste oppose en effet Apollon, défenseur d'Oreste, qui représente le droit de la cité, l'incarnation d'une justice publique,

conventionnelle, fondée sur la raison, le pardon et le compromis, et les Erinyes, qui représente le droit du sang, un droit naturel, universel, l'incarnation d'une justice privée fondée sur le sentiment, la vengeance. Lorsque le vote a lieu après les délibérations de l'Aréopage, Athéna ajoute sa voie à celle des jurés et tranche en faveur d'Oreste. Mais pour apaiser les Erinyes, elle leur accorde le statut de gardiennes de la Cité d'Athènes, d'où le titre de la pièce, les « Euménides » qui signifient les Bienveillantes, et qui s'appliquent donc aux Erinyes à l'issue du procès. On retrouve la même antinomie entre droit naturel universel et droit conventionnel, entre légitimité et légalité, dans la tragédie de Sophocle, Antigone. Celle-ci s'oppose à la décision de son oncle Crémon qui refuse d'accorder une sépulture à l'un des deux frères d'Antigone, Polynice, mort lors d'un duel avec son frère Etéocle, sous prétexte qu'il a attaqué la ville de Thèbes dirigée par Crémon après avoir été exilé. Antigone incarne le droit du sang, de la famille, contre le droit de la cité défendu par Crémon. Le premier droit, naturel, est donc en quelque sorte intemporel, et peut donc entrer en opposition, en conflit avec le droit temporel, situé historiquement, de la cité.

Mais ne peut-on pas remettre en question ce critère soi-disant intemporel, universel, du jugement moral ? Car le jugement, et surtout en matière morale, n'est-il pas le fruit d'une éducation, d'une longue éducation, qui implique non seulement nos parents, nos tuteurs, mais tout un système de valeurs, tout un héritage qui plonge ses racines dans un passé plus ou moins lointain ? Ne peut-on en ce sens parler d'un temps de formation séculaire de notre jugement, qui outrepasse largement les limites de notre conscience et de notre savoir ? C'est en tout cas la vision que Nietzsche propose de la morale et de ses critères dans sa Généalogie de la morale, écrite en 1887. Il montre que les valeurs morales ne sont pas des vérités universelles, mais des constructions historiques et psychologiques, dépendant des forces sociales et des instincts. A tout début de la « Deuxième

dissertation » de cette Généalogie, Nietzsche définit l'homme comme « animal qui peut promettre ». Cette capacité de promesse implique la faculté de se projeter dans l'avenir et de se contraindre volontairement, introduisant une dimension de responsabilité et de planification qui distingue l'homme de l'animal. Cependant, cette définition comporte une contradiction apparente : le jugement moral repose à la fois sur la mémoire et sur l'oubli, deux forces qui semblent s'opposer mais qui en réalité peuvent être soit créatrices soit paralysantes. Car il existe deux sortes d'oubli et de mémoire : d'une part, l'oubli passif de l'animal, qui vit dans l'instant, et ne retient pas les expériences pour construire des normes ; d'autre part, l'oubli actif, condition nécessaire pour développer une mémoire sélective et organisée, qui fonde la conscience de soi et le sentiment de supériorité. De même, et corrélativement, Nietzsche distingue une mémoire active, affirmative, permettant d'organiser les expériences, hiérarchiser les instincts et structurer le jugement moral, et une mémoire passive qui consiste en une incapacité pathologique à oublier, qui alimente le ressentiment et la vengeance et nourrit la morale réactive des faibles. Ainsi, Nietzsche oppose l'homme fort et créateur, capable d'oubli actif et de mémoire sélective, maître de son jugement et de ses valeurs ; et l'homme du ressentiment, prisonnier de la mémoire passive, soumis à un jugement moral réactif, qui condamne et dévalorise la vie. Nietzsche critique les idéaux d'un au-delà dévalorisant la vie terrestre, qu'il appelle les arrières-mondes (Hinterwelten). Ces idéaux, incarnés par la morale chrétienne ascétique, sacrifient l'au-delà et considèrent la vie terrestre comme intrinsèquement mauvaise. Ils sont le symptôme d'instincts de décadence, selon Nietzsche, et servent à nourrir le ressentiment, freinant l'épanouissement humain. Dans la Troisième dissertation de la Généalogie de la morale, Nietzsche montre que l'idéologie ascétique transforme la souffrance et la faiblesse en valeurs, en attribuant au monde des qualités qu'il n'a pas, ce qui pro-

duit une morale réactive, dominée par la condamnation et la négation de la vie. Ainsi, le renversement nietzschéen consiste à montrer que la morale ne repose pas sur une vérité universelle, mais sur l'histoire des forces sociales et psychiques, que la mémoire et l'oubli façonnent la capacité à juger, à créer ou à ressentir le ressentiment, et enfin, que les idéaux d'arrière-mondes reflètent la faiblesse des instincts plutôt qu'une vérité morale objective.

Mais tout en admettant qu'il existe un long temps historique et social de conditionnement de nos jugements moraux, ne pouvons-nous pas nous rendre partiellement maître de cette histoire, l'instrumentaliser en quelque sorte pour la faire servir au bien d'une communauté. Ne pouvons-nous pas nous rendre donc maître du temps qui a conditionné nos jugements ? N'est-ce pas en effet ce que peuvent produire les amnisties politiques ? L'amnistie politique constitue un phénomène profondément paradoxal : elle demande à une société d'oublier volontairement des épisodes traumatisques ou conflictuels. Ce mécanisme interroge la possibilité réelle d'oublier sur commande et le lien entre mémoire, justice et cohésion sociale. Nicole Loraux, dans La Cité divisée, montre comment Athènes a construit sa mémoire collective en choisissant parfois de ne pas rappeler certains événements, notamment après des conflits internes violents. Cette amnistie ne constitue pas un effacement total de la mémoire, mais une redistribution sélective des souvenirs afin de prévenir la perpétuation des ressentiments et de la vengeance. L'amnistie agit comme une forme de deuil politique : elle permet à la cité de tourner la page sans nier le passé, en transformant la mémoire traumatisante en une ressource pour la reconstruction sociale. L'effacement, dans ce contexte, ne signifie pas l'effacement absolu, mais la régulation du poids symbolique des événements pour favoriser la continuité et la stabilité de la collectivité. Ainsi, l'amnistie combine trois finalités, l'effacement relatif des épisodes de violence pour

ne pas compromettre l'avenir politique, la mise en deuil collective, permettant à la société de reconnaître la perte et la souffrance sans nourrir la haine, enfin la reconstruction, par l'instauration de normes et de rituels civiques qui transforment la mémoire conflictuelle en mémoire civique. Deux exemples historiques illustrent la régulation de la mémoire pour préserver la cité. D'abord, la prise de Millet par les Perses. Cet événement tragique, survenu au début du Vème siècle av. J.-C., montre comment la mémoire d'un traumatisme collectif peut être intégrée dans la construction de la mémoire civique. Le récit de la destruction et du massacre est transmis, mais l'accent est mis sur la résistance et la survie, ce qui permet d'incorporer l'événement dans un récit fondateur sans alimenter la vengeance. Deuxième épisode emblématique : la sanglante oligarchie des Trente Tyrans : à la fin du Vème siècle, Athènes choisit l'oubli partiel et l'amnistie pour favoriser la réconciliation après la chute des Trente. Les crimes de cette oligarchie ne sont pas totalement effacés, mais la cité décide de ne pas poursuivre une vengeance systématique. Cette régulation de la mémoire collective rompt avec le cycle de la vengeance et montre que la politique peut s'appuyer sur une mémoire sélective pour rétablir la cohésion sociale et l'autorité civique, en opposant l'ordre public au muthos de l'origine. Ces deux exemples soulignent que l'amnistie est une pratique politique stratégique, qui transforme la mémoire traumatisante en instrument de paix et de reconstruction civique. L'oubli volontaire peut également être interprété comme une forme de maîtrise de soi au niveau individuel et collectif. L'épilogue de l'Odyssée de Homère illustre cette idée : après le retour d'Ulysse, la fin du récit insiste sur la nécessité d'oublier le courroux et de tourner la page pour restaurer la paix entre les hommes et au sein de la société. L'oubli devient ici un instrument de régulation émotionnelle, au service de la stabilité sociale. Le passage de la mémoire vindicative à la mémoire civique montre que l'oubli volontaire n'est pas une faiblesse mo-

rale, mais une véritable stratégie de maîtrise de soi et de régulation politique. Il distingue le deuil, qui transforme la perte en expérience constructive, et le courroux, qui alimente la vengeance et fragilise la société. Ainsi, la valorisation de l'oubli volontaire constitue une condition essentielle pour la stabilité politique et la reconstruction après des périodes de violence et de conflit, en permettant à la mémoire de servir la paix plutôt que la vengeance.

Nous avons vu que l'expression de « temps du jugement » pouvait impliquer des enjeux très différents, selon qu'on l'applique au domaine théorique de la vérité rationnelle, à la vie pratique, à la justice ou au jugement moral. Dans le premier cas, se pose la question de la période à laquelle porter un jugement de type rationnel en espérant atteindre la vérité est possible, et ceci aussi bien à l'échelle individuelle qu'à l'échelle de l'histoire de l'humanité. Le temps du jugement éclairé s'oppose alors au temps des préjugés et de la précipitation, temps incompressible s'agissant de l'enfance, au contraire relevant de la responsabilité de l'homme qui individuellement peut choisir de s'en affranchir en s'armant d'une méthode adéquate, tout en ayant conscience des limites qu'impose l'état de la science et du savoir au moment où il entreprend de progresser le plus loin possible sur le chemin de la vérité. Mais quand il s'agit non pas seulement de connaître mais d'agir, et de prendre des décisions dans le domaine pratique et en particulier judiciaire, le temps du jugement n'est plus le même : il s'agit de répondre au sollicitations du présent, au bon moment et de la meilleure manière. L'expérience, l'intuition, l'habileté, jouent alors un rôle déterminant pour résoudre l'équation difficile conciliant temps de réflexion et temps d'action et de décision, cette décision engageant dans le domaine judiciaire une lourde responsabilité du « juge ». Dans le domaine

judiciaire et moral, nous sommes certes conditionnés dans nos jugements, par notre personnelle mais aussi pas celle de la société et du monde dans lequel on vit. Mais nous disposons malgré tout d'une certaine liberté pour maîtrise ce temps du jugement, nous l'approprier, malgré la part de hasard et d'incertitude qu'il implique et que nous ne pourrons jamais effacer totalement.