



# Qui suis-je pour juger ?

## Proposition de corrigé

**Avertissement :** *s'il tente de suivre rigoureusement la méthode et l'esprit d'une dissertation de culture générale, ce texte n'est en rien modèle du genre. Il est beaucoup trop long et développé, et les références y sont beaucoup trop nombreuses. Cela répond à sa finalité pédagogique : proposer un nombre important de perspectives pour nourrir votre réflexion générale sur « juger ». L'intérêt est également de vous garder de la tentation de plaquer tel ou tel raisonnement : il faut choisir les références les plus appropriées (au double sens du terme) et les développer à l'aune de chaque sujet traité.*

*En outre, les références sont essentiellement littéraires (on ne se refait pas...). J'aurais sans doute gagné à muscler le III avec des références philosophiques fondamentales pour creuser davantage la question de l'identité du sujet en tant qu'être doué de raison, d'une conscience (Aristote, Rousseau, Kant, Ollé-Laprune...). Je vous renvoie pour cela, à vos cours de philosophie qui explorent ces pistes mieux que je n'aurais su le faire.*

*En somme, c'est un simple exemple de traitement du sujet, avec ses quelques forces et ses nombreuses limites, qui aura accompli sa tâche s'il précise ou apporte quelques idées que vous pourrez mettre à profits dans vos propres réflexions.*

*N'hésitez pas à me faire part de vos questions.*

*Bonnes révisions !*

---

Au moment d'entrer dans la chambre que lui offre monseigneur Myriel, à qui il n'a rien caché de son passé de forçat, Jean Valjean ne peut retenir son étonnement face à l'absence de prudence de son hôte : a-t-il bien réfléchi ? qu'est-ce qui lui dit qu'il n'a pas assassiné ? Et l'évêque de répondre : « Cela regarde le bon Dieu ». Suivant l'exemple du personnage de Hugo, le lecteur peut se demander : « qui suis-je pour juger ? ». Du point de vue du croyant, cette question ne saurait a priori être que rhétorique. Il s'agit pour l'énonciateur d'affirmer, dans une démarche d'humilité, son absence de légitimité pour rendre un jugement moral sur son prochain, jugement qui n'appartiendrait qu'à Dieu, seul capable de « sonder le cœur et les reins »<sup>1</sup>. Comment comprendre alors qu'après que Nietzsche a annoncé avec fracas la mort de ce Dieu - et que beaucoup, directement ou non, l'ont entendu - une telle autodisqualification face au jugement résonne encore avec tant de force ? Dans les sociétés sécularisées, il semble que l'absence de tout jugement moral soit devenue une vertu cardinale. Mais si Dieu est mort, qui assumera le jugement que je me garde de rendre ? Qui en sera plus digne que moi ? En effet, juger n'est pas seulement une sorte de réflexe, potentiellement malsain, mais également une nécessité dans toute société humaine, et ce, qu'il y ait transcendance ou non. Comment

---

<sup>1</sup> Jérémie, 17 : 10, « Moi, l'Éternel, j'éprouve le cœur, je sonde les reins, Pour rendre à chacun selon ses voies, Selon le fruit de ses œuvres. »

éduquer, s’orienter dans la vie sociale, ou rendre la justice sans jugement moral ? Loin d’être un simple instinct, un plaisir coupable ou un privilège, le jugement peut alors devenir un terrible fardeau. Dans cette perspective, le masque de l’humilité pourrait aussi bien cacher le choix de la facilité : celle de refuser une lourde responsabilité qui incombe peut-être à chacun. Il pourrait même cacher une forme d’orgueil, puisque celui que se sait ou se dit humble ne l’est nécessairement plus. Qu’en est-il exactement ? Peut-on concilier une humilité authentique et l’exercice responsable du jugement moral ?

Si la question « qui suis-je pour juger » exprime une réticence prudente à juger autrui qui est allée croissant avec la modernité, ce refus de juger peut devenir une posture paradoxalement immodeste et dangereuse. Dès lors, il s’agit de passer du sens rhétorique au sens propre de la question : interroger son identité pour fonder un jugement à la fois humble et responsable.

\* \* \*

De l’humble suspension à la réticence prudente, l’individu peut tendre à remettre en question la légitimité de son jugement.

Si l’essentiel de la morale se joue dans l’intériorité de la personne, alors juger autrui s’avère hasardeux et coupable. Or c’est ce qu’affirment avec force les textes évangéliques, au fondement du christianisme qui a largement contribué à façonner le rapport occidental à la morale. Dès l’Ancien Testament, le prophète Jérémie annonce une intériorisation de la loi divine : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l’écrirai sur leur cœur ». Les discours et les enseignements du Christ dans les Évangiles vont tous dans ce sens : face aux pharisiens et aux scribes qui s’enorgueillissent d’une stricte application de la loi mosaïque, il invite à l’exigence plus haute d’une purification du regard – c’est-à-dire des intentions – et du cœur. Ainsi, le Christ dit dans le « Sermon sur la Montagne » que « quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l’adultère avec elle. » C’est donc d’abord dans le secret des cœurs que se joue la droiture morale, plus que dans ce qui apparaît aux yeux du monde. Or qui peut « éprouver les cœurs » et « sonder les reins », sinon Dieu lui-même ? Il n’appartient pas aux hommes de juger les intentions et les cœurs de leurs prochains. De tels jugements apparaissent alors comme des marques de présomption et donc des fautes morales. Le pharisaïsme consiste précisément à se prévaloir de dévotions ostentatoires pour s’octroyer le droit de juger autrui sur et s’épargner un véritable examen de conscience, dans une présomption coupable. Au contraire, dit le Christ : « Ne jugez pas, afin de ne pas être jugés ». C’est cet idéal d’humilité et de suspension du jugement qui apparaît à travers les mots du pape François en 2013 : « Si une personne est gay et cherche Dieu avec bonne volonté, qui suis-je pour juger ? ».

La difficulté et le risque de juger autrui redoublent dès lors que les critères de la morale sont relativisés. Or la modernité se caractérise notamment par une érosion progressive de l’unité spirituelle et morale des sociétés occidentales. Si le phénomène est complexe, on peut néanmoins identifier des facteurs majeurs, comme l’élargissement du monde avec la découverte de l’Amérique en 1492 ou les guerres de religions. Le fameux chapitre des *Essais* de Montaigne, « Des Cannibales » révèle comment la découverte de cultures aux antipodes de la civilisation occidentale, comme celle des Tupinambas, offre un point de vue nouveau pour remettre en question cette civilisation et les jugements qui en dépendent. « Chacun appelle barbare ce qui n’est pas de son usage » écrit Montaigne pour inciter à renoncer à l’illusion de détenir LA civilisation, LA vérité, s’imposant comme pionnier d’un scepticisme moderne. Sans être bien sûr entendu de tous, il ouvre néanmoins la tradition féconde du « regard éloigné », selon l’expression de Lévi-Strauss qui, dans son sillage, écrira trois siècles plus tard : « Est barbare celui qui croit à la barbarie ». Qui suis-je pour juger, moi dont la culture ne représente qu’une des innombrables formes que peut prendre la vie humaine ? Avec ces écrivains,



auxquels s'ajouteront entre autres, Montesquieu ou encore Diderot, le jugement change de camp, et revient en boomerang frapper quiconque juge autrui en s'attribuant une position de surplomb simplement parce qu'il ne comprend pas « comment [on peut] être Persan », Tupinambas, ou Tahitien<sup>2</sup>.

Ce refus de juger l'étranger du haut de ma culture va s'accompagner d'un refus de juger mon voisin du haut de mes croyances, refus qui s'impose comme une nécessité politique. En effet – et c'est le deuxième facteur évoqué plus haut - parallèlement à cette relativisation d'une culture face aux autres, qu'on pourrait qualifier d'externe, s'opère une relativisation interne à l'Occident, avec la Réforme. La rupture luthérienne du début du XVI<sup>e</sup> siècle, qui met fin à quelque mille ans d'unité religieuse en Europe, est bientôt suivie de guerres civiles d'une violence qui en fait aux yeux des contemporains « le pire des maux ». Si l'on se tue au nom de conceptions différentes de Dieu, c'est-à-dire, du point de vue chrétien, de la Vérité, il faut penser une communauté politique qui se fonde sur autre chose qu'une idée commune de cette Vérité. Ce sera, avec Hobbes notamment, la crainte de la mort, comme le souligne Pierre Manent dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Le libéralisme politique, « scepticisme devenu institution » d'après Manent, impose de transférer les croyances dans le domaine privé et de neutraliser le domaine public, afin que chacun y trouve la plus grande liberté de croire et agir en toute liberté, dans la limite du respect de celle d'autrui. A la recherche commune du bien se substituent alors des principes moraux minimalistes : ne pas nuire à autrui, et respecter sa liberté. Dans cette optique, la tolérance devient la vertu cardinale. C'est en tout cas comme cela que la présente Karl Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis*, qui insiste sur ce paradoxe : il convient de tout tolérer, sauf l'intolérance. Dès lors, le citoyen des sociétés libérales modernes est amené à contenir son jugement pour ne pas entraver la liberté d'autrui. Pour le philosophe Jean-Claude Michéa, qui remet en question ces fondements politiques dans *L'Empire du moindre mal*, cet impératif impose une véritable « phobopobie » contemporaine : tout jugement devient suspect d'être une marque d'intolérance, une « phobie » qui risque de mener son auteur devant les tribunaux.

Cette défiance du sujet envers son jugement est encore renforcée par le soupçon post-moderne que le jugement n'est jamais autonome. Ceux que Paul Ricoeur a nommés les « philosophes du soupçons » ont sapé en profondeur l'autonomie et la liberté du sujet à partir de points d'attaques différents<sup>3</sup>. Pour Marx, le jugement répond, comme l'ensemble des interactions humaines, à l'infrastructure économique. Dans cette perspective, largement explorée par Pierre Bourdieu à sa suite, le jugement, moral ou esthétique, ne fait que manifester l'appartenance à une classe sociale déterminée. C'est à l'idée même de morale que s'attaque Friedrich Nietzsche, morale dont il explore les fondements, notamment dans sa *Généalogie de la morale*. Cette « généalogie » suggère que la morale, loin de toute loi naturelle, serait une construction des faibles pour subvertir les rapports de force et neutraliser la volonté de puissance des forts. Le véhicule principal de cette grande imposture aurait été le christianisme. L'homme qui juge moralement exprime sa faiblesse, son ressentiment, ou simplement son adhésion naïve à un système de références artificiel et pernicieux. Mais le plus dévastateur est peut-être Freud, qui s'est attaché à montrer que « l'homme n'est pas maître en sa propre maison ». En effet, le maître de Vienne postule que cette intériorité dont il était question est le

---

<sup>2</sup> Référence au *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot.

<sup>3</sup> La liste qui suit, énumère platement les trois auteurs. Il faudrait éviter un tel « catalogue » en dissertation. Je me l'autorise ici à des fins didactiques pour vous proposer une formulation très (trop) synthétique de l'apport de chacun des auteurs.



terrain d'affrontement d'instances psychiques essentiellement inconscientes. Le « surmoi » résulte de l'intériorisation, à l'insu du sujet, des interdits familiaux ou civilisationnels qui s'opposent au « ça ». Le « Moi », instance consciente et rationnelle, est largement déterminé par cette lutte qui lui échappe, comme il l'explique notamment dans *Le Moi et le Ça*. Qui suis-je alors pour juger, moi sujet postmoderne toujours plus conscient de la faiblesse et des déterminations de ma conscience ? La défiance envers toute forme de vérité et envers soi-même devient alors une marque de lucidité, de l'homme moderne ou post-moderne, « à qui on ne la fait pas » selon l'expression d'Alain Finkielkraut dans *La Défaite de la pensée*.

\* \* \*

Toutefois, cette posture d'humilité peut cacher un refus dangereux d'assumer sa responsabilité.

Le refus ostentatoire de juger peut devenir, sous les dehors de l'humilité, un motif d'orgueil. De fait, si les sociétés libérales placent la tolérance au sommet de la hiérarchie des valeurs, alors celui qui ne juge pas devient le plus conforme aux valeurs communes. Dans une telle perspective, le pharisaïsme n'est plus tant du côté du jugement, fondé sur un cadre moral partagé, que de son absence affichée. Le pharisien des temps modernes s'enorgueillit de ne pas juger. C'est ainsi que Clamence, narrateur de *La Chute* de Camus, tire une entière satisfaction de sa position d'« avocat des nobles causes », toujours du côté des criminels face à l'oppression des juges. La prise de conscience de sa lâcheté, lorsqu'il assiste sans réagir à la noyade d'une jeune femme, le fait tomber du piédestal où il s'était hissé à force de mépris des juges. Il comprend alors que le motif réel de sa générosité envers les accusés répondait simplement à un besoin forcené de domination : « les juges punissaient, les accusés expiaient et moi, libre de tout devoir, soustrait au jugement comme à la sanction, je régnais, librement, dans une lumière édénique » déclare-t-il à son interlocuteur, ajoutant qu'il « [se sentait] un peu surhomme ». Ainsi, dans la volonté d'être en deçà ou au-dessus du jugement, on a tôt fait de devenir juge de tous ceux qui jugent, et donc juge soi-même. Or, et cela apparaît dans la suite du récit de Camus, les juges ont au moins l'avantage d'assumer leur jugement, là où le Clamence avocat ignorait naïvement les siens, avant d'être rappelé à l'ordre par cet éclat de rire général qu'il ne peut plus ignorer. Depuis cette révélation, il n'a de cesse de tenter de retrouver cette hauteur perdue, en s'accablant pour mieux juger l'humanité tout entière.

Cette position de hauteur qu'est le refus de juger peut en outre signifier un refus d'assumer ses responsabilités dans la communauté. En effet, loin d'être systématiquement une projection de sa misère intérieure ou le plaisir coupable des faibles, le jugement peut également être une nécessité, et un véritable fardeau pour son sujet, marque de l'engagement d'une responsabilité douloureuse. Le chef-d'œuvre posthume d'Herman Melville, *Billy Budd, marin*, en offre un exemple éloquent. Alors que l'Europe tout entière est ébranlée par les répliques du séisme français de 1789, dont la mutinerie (historique) du navire le Nore est une illustration tragique, trois officiers du Bellipotent réunis en cour martiale font face à un cas de conscience déchirant : condamner l'innocent Billy Budd pour le meurtre du capitaine d'armes Claggart – meurtre involontaire dû à une réaction instinctive du marin face à l'accusation mensongère de Claggart – ou reporter son procès au risque de fragiliser l'ordre du navire en manifestant la faiblesse des officiers. Le capitaine Vere, intimement convaincu de l'innocence de Billy prend la parole pour convaincre la cour martiale de la nécessité de le condamner selon la loi de la guerre. Ils doivent porter ensemble « l'accablant fardeau que [leur] impose cette nécessité militaire ». Tout ordre humain est fragile et persévère dans son être notamment à travers le jugement. Vere est bien conscient de la relativité de l'ordre qu'il défend, et prend soin de distinguer le verdict



qu'ils doivent rendre du jugement dernier ; celui-ci répond à la loi naturelle, celui-là à la loi de la guerre. Reste que l'accomplissement de la mission de son navire est à ce prix. Or, quel meilleur symbole d'une communauté qu'un navire, construction humaine qui, pour résister aux forces redoutables de la nature, nécessite une discipline implacable ? Antoine de Saint-Exupéry file cette métaphore dans une ample méditation poétique sur l'homme et la civilisation. « Quand on habite le navire, on ne voit plus la mer » écrit-il, soulignant le risque d'une forme de naïveté irénique de celui qui, habitant un ordre, le considérerait comme un état de fait jusqu'à ne plus voir ce dont il protège, et refuserait de payer le prix de son maintien et d'y contribuer. Mais le refus de juger peut également répondre à d'autres motifs, un impératif de pureté morale paralysante, comme celle du philosophe kantien aux mains propres de Charles Péguy, tellement soucieux de sa pureté qu'il en vient à rester extérieur à tout engagement dans la cité, et n'a en fait « pas de mains »<sup>4</sup>, ou la dérobade facile d'un Ponce Pilate qui « se lave les mains » de la condamnation du Christ<sup>5</sup>.

Or la démission du jugement individuel, quelque masque qu'elle prenne, sert la propagation du mal. Si Saint-Exupéry montre la nécessité de préserver une forme de vie, en jugeant à l'aune des règles qu'elle exige, cette préservation ne peut avoir pour prix l'abdication du jugement personnel et l'obéissance aveugle à un ordre. Hannah Arendt, à partir d'un examen du mal à l'œuvre dans les sociétés totalitaires, montre que chaque renoncement individuel à juger, à penser est une digue qui s'effondre contre l'expansion toujours possible du mal radical. Ainsi, Eichmann, responsable de crimes nazis à très grande échelle, n'incarnerait pas une monstruosité quelconque, mais la « banalité du mal » qui passe simplement par le refus de juger. « Je faisais mon devoir » a répété l'accusé tout au long de son procès à Jérusalem. Ce qu'Arendt a pu théoriser à partir de ses observations, Haffner l'a directement vécu et en a témoigné dans son récit *Histoire d'un Allemand*. Le lecteur y découvre les mécanismes insidieux qui poussent les individus à cesser de juger : le sentiment d'appartenance, le désir de conformité avec ses pairs, la fatigue morale, entraînent une normalisation progressive de ce qui était tenu pour inacceptable. Chacun est poussé à une transformation intérieure préférables aux conflits avec le groupe socialement coûteux ou dangereux. La question « qui suis-je pour juger » sert alors la justification du pire : qui suis-je pour juger, moi l'individu perdu dans la masse ? Qui suis-je pour voir le mal dans ce que tous semblent accepter ? Dans de telles circonstances, toute résistance est d'abord intérieure, et consiste à maintenir vif son jugement face à autrui, au monde et à ses évolutions. Comment alors fonder un tel jugement, sans se hisser dans une position de surplomb moral ? Comment éviter les deux pharisaïsmes, celui qui se fonde sur la conformité à la Loi, et celui qui se complaît dans le relativisme et le refus de toute loi ?

\* \* \*

Plutôt qu'un refus rhétorique de juger, la question « qui suis-je pour juger ? » doit être prise au sens propre pour devenir l'humble point de départ d'un jugement responsable.

---

<sup>4</sup> « Je compte, Halévy, que vous ne réglerez point ces débats par les méthodes kantienne, par la philosophie kantienne, par la morale kantienne. *Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains*. Et nous nos mains calleuses, nos mains noueuses, nos mains pécheresses nous avons quelquefois les mains pleines. » Charles Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, 1910,

<sup>5</sup> *Évangile selon saint Matthieu*, 27, 24



Cette démarche de connaissance de soi commence par l'interrogation des motifs profonds de son jugement. Il s'agit de commencer par interroger son identité, se juger soi-même. C'est ce à quoi invite Jésus à plusieurs reprises, quand il dit aux accusateurs prêts à lapider la femme adultère, « que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre ! » dans le chapitre 8 de l'Évangile selon saint Jean, ou encore quand, dans le « Sermon sur la montagne » déjà évoqué, il tance les hypocrites dont l'œil est fixé sur la paille dans l'œil du voisin, pour mieux ignorer la poutre qui est dans le leur. Dans *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, René Girard propose une lecture très convaincante de ces versets à l'aune de sa théorie mimétique. D'après lui, la sensibilité à « la paille » dans l'œil d'autrui vient précisément de « la poutre » dans le mien, puisque je ne fais rien d'autre qu'imiter le désir que je vois, ou que je projette chez l'autre. C'est d'ailleurs exactement ce mécanisme qui opérerait dans *Du côté de chez Swann* de Proust, lorsque la famille de Marcel s'étonne de la distance froide de Legrandin, d'habitude si courtois, à la sortie de l'Église. Le père s'indigne alors de son snobisme impardonnable, la mère acquiesce, moins sévère néanmoins. Seule la grand-mère s'étonne, comment Legrandin pourrait-il être snob, lui qui réprovoque si ouvertement le snobisme ? Girard montre que la sévérité de l'accusation est en fait proportionnelle au degré de snobisme du juge. Qu'est-ce que le snobisme, sinon le désir d'appartenir à un monde qui semble se refuser à nous ? Le père de Marcel, partageant ce même désir, l'imitant, se targue de lire clairement les intentions de Legrandin. La grand-mère, personnage le plus pur, ne voit pas le mal. « Toute connaissance indignée de l'Autre est une connaissance circulaire qui revient frapper le sujet à son insu. » écrit Girard dans *Mensonge romantique et Vérité romanesque*. L'homme semble mu par une tendance naturelle à considérer que le mal est toujours extérieur, jusqu'à projeter ses propres vices sur autrui en leur prêtant des intentions mauvaises qui reflètent les siennes propres. C'est précisément ce que montre la figure d'Œdipe, notamment chez Sophocle : tout l'itinéraire du personnage consiste à passer de l'accusation de l'autre - l'assassin mystérieux de Laïos, Tirésias, Créon, à la découverte du mal en soi. La sagesse consisterait alors à faire le chemin inverse : commencer par interroger le mal en soi pour se rendre apte à juger autrui. C'est ce qu'illustre la réponse du grand écrivain anglais G.-K. Chesterton quand un journal lui demande ce qui, d'après lui, ne va pas dans le monde. En lieu et place du texte attendu, qui devait prendre place parmi les réponses d'autres grandes personnalités dans grand dossier événement, un seul mot : « moi ».

Dans cette perspective, la littérature apparaît comme une médiation essentielle pour parvenir à identifier ses biais. La lecture que Girard fait de Proust illustre le pouvoir de révélation des grands textes. Une fois identifiés le snobisme du père de Marcel, l'hubris d'Œdipe, le lecteur est toujours amené à la question fondamentale : et moi ? Quels vices suis-je prompt à dénoncer précisément parce que je les porte en moi, comme le père de Marcel, ou Legrandin ? De quels maux dont j'ignore peut-être tout suis-je responsable, coupable peut-être, du seul fait de ma participation au jeu infini des causes et des effets qui constitue la réalité, et que personne ne maîtrise, comme Œdipe ? Et la liste des questions est infinie. Il s'agit, en somme de lire les grandes œuvres pour se laisser lire par elles. Dans *La Conversion de l'art*, René Girard présente *La divine Comédie* de Dante comme symbolique de ce pouvoir de révélation de la littérature. Le narrateur, Dante lui-même, est guidé à travers les neuf cercles de l'enfer par Virgile, le poète par excellence. Il explore avec le poète les méandres de la vie psychique. L'enfer dantesque n'est pas à lire dans une perspective uniquement eschatologique, il symbolise l'enfer intérieur de nos esprits tourmentés par les désirs, l'imitation, le ressentiment, etc. La grande littérature, pour qui sait lire, est une descente dans cet enfer intérieur. Non pour s'y complaire dans la désolation sans fin de la haine de soi, comme Clémence, mais pour en sortir, comme Virgile en sort pour gagner le Purgatoire et le Paradis. Et ce qui est vrai dans le domaine moral mérite d'être élargi : si juger est d'abord dire ce qui est, alors la littérature est le lieu du jugement par excellence. C'est en tout cas ce qu'affirme Proust dans *Le Temps retrouvé*. Pour le romancier, la



littérature permet de *retrouver* les impressions vécues qui nous sont dérobées par l'« amour propre », « les passions », « les nomenclatures », en somme, la vision autocentrée et utilitariste que nous projetons sur ce qui nous entoure. « La vie enfin découverte et éclaircie, la pleine vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature. » Écrire permet de « développer » « les clichés » qui autrement encombreraient inutilement des mémoires en friche. Pour soi, et pour les autres qui s'enrichissent d'autres vies que la leur. La littérature a donc le pouvoir de me dessiller : elle me permet de me lire à travers les grandes œuvres, de savoir qui je suis, pour être capable de purifier mon regard sur le monde et sur les autres, et participer au travail du jugement.

Il m'incombe alors de prendre ma place dans une communauté pour y exercer ma responsabilité de juge par l'usage commun de la raison. Cette responsabilité ne saurait se limiter aux prétoires, elle est générale. Et Jésus lui-même, qui semble tant réprouber le jugement, invite à ne pas laisser son prochain dans l'erreur, à lui proposer ce que la tradition a appelé une « correction fraternelle » pour l'inviter à se repentir, d'abord seul à seul, puis avec un ou des témoins si l'entretien privé ne suffit pas. Paul lui fait écho dans l'*Épître aux Galates* : « Si quelqu'un vient à être surpris en quelque faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur. ». Quelle différence alors entre une telle démarche et les jugements tant critiqués ? Elle tient dans la source du jugement, et dans sa finalité. La source du jugement doit être un acte objectivement mauvais, et non des intentions supposées qui en disent plus sur l'accusateur que sur l'accusé. Dans le référentiel évangélique, l'adultère est objectivement mauvais. Mais Jésus s'oppose aux accusateurs de la femme adultère parce que leur jugement est une condamnation non de l'acte mais de la personne, sa finalité est mauvaise. Jésus ne minimise aucunement la faute, mais son jugement est toujours une invitation à sortir de la faute pour se retrouver soi-même : « Va et ne pêche plus » dit-il à la femme sauvée. On le voit, la poursuite du bien est œuvre collective, et chacun est responsable de tous. Aristote y insiste, qui rappelle que l'homme est un « animal politique » dont la finalité est la recherche commune du Bien. C'est donc dans la confrontation des vues que la vérité a le plus de chances d'émerger. Je suis légitime à juger avec les autres. Hémon tente, en vain, de le rappeler à son père, Créon, dans l'*Antigone* de Sophocle. Le tyran est solitaire, il s'entête à juger seul contre tous et condamner Antigone. Hémon lui rappelle que la cité murmure, et que c'est folie de croire être le seul dépositaire de la raison : « Tel qui croit être seul sage, ou penser et parler mieux que personne, paraît souvent dénué de sens à ceux qui l'examinent de près. » Qui suis-je pour juger ? Un être doué d'une raison qui me transcende puisque je l'ai en partage avec mes semblables. C'est avec eux, chacun à sa juste place, que je peux juger et approcher la vérité. Michel Villey, philosophe aristotélicien du droit le rappelle, qui insiste sur l'importance de la confrontation des idées, de la *disputatio*, dans la recherche de la justice.

\* \* \*

Qui suis-je pour juger ? Question rhétorique qui contient sa réponse : personne, ou presque. Un parmi tant d'autres, avec mes opinions propres qui n'engagent que moi et que relativisent celles d'autrui. Un parmi tant d'autres et qui voudrait ne pas leur nuire en imposant mes conceptions du bien ou du mal. Un être humble en somme, qui mesure ses limites, et les exprime par ces quelques mots. Mais quand cette humilité affichée devient la vertu la plus prisée en société, il y a lieu d'en questionner les motifs. La discipline honorable de suspension du jugement risque bien de cacher une posture de facilité et de renoncement. Car juger, ce n'est pas seulement imposer son moi, mais également assumer sa responsabilité dans la cité - responsabilité qui peut devenir un fardeau - et s'accomplir ce faisant en tant qu'« animal politique ». Dès lors, la question « qui suis-je pour juger » doit être prise au sérieux, à la lettre. Pour bien juger, je dois me demander qui je suis, quels sont mes



biais, mes conditionnements, mes aveuglements. La littérature et l'art en général, la philosophie, l'autre considéré comme un alter-ego, deviennent alors autant de médiations indispensables pour répondre à cette injonction fondatrice de la tradition philosophique occidentale - « connais-toi toi-même » - et trouver sa juste place parmi les hommes. C'est précisément ce que fait Jean Valjean quand il se décide, après les tourments du dilemme, « tempête sous un crâne », à se dénoncer pour innocenter Champmathieu.

