

I. Juger : Énoncer

3 Fiches thèmes sur Juger :

Énoncer

I. Juger : dire

L'acte intellectuel de juger consiste à porter un jugement de type logique comme : c'est vrai ; c'est faux ; c'est contradictoire ; c'est absurde ; c'est vraisemblable... ou de nature morale : c'est bon ; c'est mauvais ; c'est égoïste ; c'est contre-nature ; c'est vertueux...

Mais si juger consiste à qualifier un énoncé de vrai ou de faux ou à juger un acte ou une parole de bon ou de mauvais, il semble qu'on ne saurait se passer de juger :

- d'abord parce qu'il apparaît impossible de ne pas juger, de ne pas qualifier un énoncé ou un acte. Nous le faisons tous, semble-t-il, sans cesse. Et même si notre jugement est neutre, il n'en demeure pas moins un jugement. Dire par exemple qu'un énoncé est moralement neutre revient à juger de sa neutralité en termes de vérité. Un ordre par exemple – comme celui adressé par un professeur à ses élèves de regarder le tableau – ne peut être qualifié de vrai ou faux. Mais il reste qu'il est qualifié justement : le juger neutre du point de vue logique revient à porter sur lui un jugement. Il en est de même pour une action moralement neutre. Si ouvrir une fenêtre n'est ni un acte bon ni un acte mauvais, il n'en demeure pas moins que je porte sur lui un jugement pour dire de lui qu'il est amoral ;
- ensuite parce que même si on défend l'impossibilité d'énoncer un jugement vrai, l'exigence de suspendre tout jugement et la nécessité de pratiquer ce que les penseurs sceptiques de l'antiquité grecque nommaient l'*époké* – la mise entre parenthèses de tout jugement, nous sommes contraints malgré tout de juger que rien n'est certain,

qu'aucun énoncé n'a une valeur de vérité absolue. Juger que tout est incertain, c'est juger encore !

L'œuvre singulière de Sextus Empiricus, prenant son inspiration du sceptique grec Pyrrhon, s'emploie rationnellement, par force de syllogismes non concluants, à démontrer que rien ne peut être certain. Mais cet ouvrage singulier que sont ses *Esquisses Pyrrhoniennes* non seulement n'évite pas la contradiction dans laquelle toute philosophie sceptique tombe nécessairement en proclamant avec une certitude absolue l'absence de toute certitude absolue, mais use en plus à longueur de pages de l'acte de juger en évaluant toute affirmation comme étant non certaine et concluante. Personne ne peut éviter de juger, y compris celui qui juge qu'il faut suspendre son jugement !

D'autre part, si le jugement apparaît nécessaire, c'est aussi et surtout parce que tout homme parle. Or, il semble que l'on ne puisse pas s'empêcher de parler et d'abord de se parler, et ce sans cesse et sur toute chose.

Le maître grec de Sextus Empiricus, Pyrrhon, était connu pour demeurer silencieux et pour éviter d'agir dans la mesure du possible. En effet, en un sens, toute parole est un jugement. Il suffit que je me dise qu'il pleut pour poser un jugement, voire un jugement de valeur si je me plains intérieurement qu'il pleuve. De même que tout acte apparaît comme un jugement au sens où je révèle, en agissant, ma prise de conscience des circonstances de mon acte, le moyen que j'ai élu et la fin à laquelle je tends. Le simple fait de sortir mon parapluie par exemple est un jugement qui révèle plusieurs choses et qui trahit ma pensée : (1) je montre que je sais qu'il pleut ; (2) je révèle que je fais confiance à mon parapluie pour me protéger de la pluie ; (3) je manifeste ce faisant mon désir de n'être pas mouillé. On comprend dans ces conditions pourquoi Pyrrhon tentait en vain de ne pas parler et de ne pas agir. Mais refuser de parler, c'est encore parler car c'est révéler qu'on n'a rien à dire ou, comme c'était le cas pour Pyrrhon, qu'on ne croit pas pouvoir dire quelque chose de vrai. Toute absence de jugement est encore un jugement. De même que lorsque Pyrrhon, d'après les témoignages qu'on a pu recueillir, refusait de dévier de sa route lorsqu'il était face à un obstacle, doutant de l'existence de toute chose, il posait alors un jugement – d'ailleurs sûr de lui-même – sur l'existence incertaine de tout ce qui l'entourait¹. En ce sens, ne pas contourner un précipice, c'est encore agir et c'est encore

1. On l'apprend par Diogène Laërce, grand historien de la philosophie grecque du début du III^e siècle, qui rapporte ces anecdotes dans son ouvrage *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, édition Charpentier, 1847, livre IX, chapitre XI « Pyrrhon », p. 222 : « Il soutenait que rien n'est honnête ni honteux, juste ni injuste, et de même pour tout le reste ; que rien, en un mot, n'a une nature déterminée et absolue, et que les actions des hommes n'ont pas d'autre principe que la loi et la coutume, puisqu'une chose n'a pas plus tel caractère que tel autre. Sa conduite était d'accord avec sa doctrine : il ne se détournait, ne se dérangeait pour rien ; il suivait sa route, même si quelque chose se rencontrait, chariots, précipices, chiens, etc. ; car il n'accordait aucune confiance aux sens. Heureusement, dit Antigonus de Caryste, ses amis l'accompagnaient partout et l'arrachaient au danger ».

juger. On raconte qu'en pleine tempête sur un navire, Pyrrhon ne voulant rien céder à la panique du reste des passagers, montrait impassible des petits cochons qui dormaient, invitant ses compagnons à faire de même. Il agissait en ce sens malgré lui et jugeait de la meilleure attitude à adopter. Montrer du doigt revient à juger. Montrer du doigt revient à agir¹.

Albert Camus dit même que continuer à vivre, c'est juger :

« *Vivre est en soi un jugement de valeur. Respirer, c'est juger*² ».

Il apparaît par-là même que l'acte de juger soit inévitable car l'homme est un être doué de raison. La raison, en grec, se dit « logos » et ce terme a des sens multiples, dont la raison, mais aussi le calcul et le langage. Si l'homme ne peut échapper au jugement, c'est parce qu'il est d'abord un être doué de pensée et donc de parole. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle.

Mais qu'est-ce que « parler » ?

Si l'on se réfère à nouveau au *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande, reprenant à son propre compte des distinctions des philosophes et des linguistes, ce dernier distingue le langage, la parole et la langue. Il les définit de cette façon :

Le langage est la capacité générale qu'ont les hommes de parler, « *la fonction d'expression verbale de la pensée, soit intérieure, soit extérieure*³ ». Le langage permet l'expression de la pensée.

La parole peut se définir par l'expression extérieure de la pensée. Mais elle désigne aussi l'acte individuel par lequel s'exerce la fonction du langage.

La langue renvoie, elle, à tel ou tel système linguistique fixé dans une société donnée. Lalande précise plus loin : la langue est un système d'expression avec un vocabulaire et une grammaire définis, relativement fixes, et constituant une institution sociale durable⁴.

Mais ces distinctions claires et efficaces ne sauraient pour autant gommer la réalité dans laquelle les trois dimensions se confondent toujours : on *parle* dans *une langue* déterminée et c'est seulement par là qu'on use du *langage*.

Le *langage* ne se manifeste que dans des *langues* diverses que les hommes reprennent à leur compte en les *parlant*. Il n'y a donc pas d'usage du *langage* hors de la *langue* et de la *parole*. L'une des trois réalités appelle les deux autres.

Ferdinand de Saussure, linguiste genevois a donné un cours décisif à Paris en 1888, puis à Genève en 1891, publié après sa mort en 1916, sous le

1. *Ibid.*, p. 225.

2. Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, introduction, p. 21.

3. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, opus cité, article « Langage », p. 553.

4. *Ibid.*, p. 554.

titre *Cours de linguistique générale*. La langue elle-même est un « système » pour Saussure. Chaque langue est un ensemble où tout se tient : c'est son caractère structural. Tout s'y définit par un réseau de relations. Saussure compare la langue à un jeu d'échecs dans lequel chaque pièce se définit par ses fonctions et ses modes de déplacement par rapport à toutes les autres. Le sens d'un mot se connaît et se mesure par rapport à celui des autres. De fait, on définit un mot par d'autres mots. Les mots n'ont pas de sens, ils n'ont que des usages. Ce qui fait sens, c'est l'écart entre les signes.

Saussure distingue également le langage comme faculté universelle de parler dont la langue n'est que la réalisation dans une communauté donnée ; et la parole comme usage libre et personnel de cet ensemble réalisé par les individus.

La parole est en ce sens le lieu de ma liberté et de ma créativité :

Dans ses définitions préliminaires, dès la première page de *La Parole*, Georges Gusdorf écrit que l'exercice du langage produit à la longue une sorte de dépôt sédimentaire, la langue, qui prend valeur d'institution sous les espèces d'un vocabulaire et d'une grammaire. De même que la capacité humaine au langage prend nécessairement la forme de la parole, qui renvoie à l'usage singulier que les individus font de cette capacité générale appelée langage. Pour Gusdorf, la parole fait en quelque sorte passer à l'acte ces données abstraites que sont le langage et la langue. Parler revient en ce sens à prendre la parole. La langue établie ne propose qu'un cadre général au déploiement de la parole personnelle. D'une certaine manière, c'est la parole qui détermine la langue puisque le dictionnaire tente de suivre à la trace la parole en acte, en exercice et de cataloguer ses significations et ses usages.

Juger revient en ce sens à faire un usage personnel de la langue et plus généralement de ce pouvoir général de parler qu'est le langage.

Pour comprendre pourquoi l'acte de juger est le propre de l'homme et que seul l'homme parle, on peut s'appuyer sur la première définition donnée du langage par André Lalande :

« *Langage : au sens le plus large, tout système de signes pouvant servir de moyen de communication¹* ».

Or, les animaux ne disposent ni de signes ni de communication. Seuls les hommes en disposent.

1. *Ibid.*, p. 54.

On ne saurait en effet parler de « signes » chez les animaux

Le « langage » des animaux est limité à la situation présente concrète. L'homme seul peut parler de son passé, de son présent et de son avenir. Il peut parler de ce qui ne sera jamais. Il peut même s'étonner, se poser des questions sur les choses, questions qui dépassent largement le cadre de son expérience sensible immédiate.

Les animaux n'ont pas de signes à leur disposition. Le « langage » animal est inné. L'animal n'apprend pas à parler. C'est la raison pour laquelle son langage n'évolue pas. Le langage humain est, lui, acquis. Il y a donc un progrès du langage humain. Chez l'homme et chez l'homme seul, les mots sont les signes (ou signifiants) des concepts ou idées (les signifiés).

Or, le signe est « arbitraire », selon Ferdinand de Saussure. C'est dire qu'entre le signifiant et le signifié, il n'y a pas de liaison nécessaire. Le son de voix (signifiant) qui, pour être retenu et réemployé, crée une empreinte psychique dans le cerveau, n'est pas nécessairement lié à son signifié (le concept ou la représentation mentale du sens).

Ce trait permet notamment de ne pas confondre le signe et le symbole : le symbole est, pourrait-on dire, un signe motivé dans la mesure où il a au moins une ébauche de lien naturel avec ce qu'il symbolise : le symbole de la justice est par exemple la balance et ne saurait être remplacé par n'importe quoi, de même pour le symbole du lion pour la force ou du renard pour la ruse.

Ferdinand de Saussure précise que signifié et signifiant sont intimement unis, comme une feuille de papier dont le recto et le verso sont inséparables.

Or, chez les animaux, rien n'est arbitraire ou choisi, mais tout est déterminé par la nature. Ils ne choisissent pas la façon dont ils « parlent ». À la place de « signes », on parlera de « signaux » servant à transmettre des informations utiles. Le « langage » animal, vital, est déterminé par la nature et propre à chaque espèce.

Appris et conventionnel, le langage des hommes est un élément essentiel de la culture. On pense à travers une langue qui est le véhicule d'un peuple qui a un passé et une histoire.

On ne saurait parler non plus, en toute rigueur, de « communication » animale

Il y a en effet une différence radicale entre comprendre un message et réagir à un signal conditionné. Une abeille par exemple réagit à un signal, mais ne répond pas à un message qui ne fait pas sens pour elle. En termes linguistiques, on parlera de l'*émetteur*, du *receveur*, du *thème* du message et du *code* utilisé. Les signaux que s'envoient les animaux ne sont pas des

signes qui renvoient à des concepts. Or, c'est parce que j'ai des concepts que je sais ce que *sont* les choses. L'intelligence, dont les animaux sont dépourvus, est précisément cette capacité de connaître l'essence des choses. Seul l'homme est conscient de l'être des choses et ne se contente pas de réagir à une situation donnée. L'animal ne parle pas du réel. Il réagit au réel *via* sa connaissance sensible. En ce sens, l'animal *réagit*, mais *n'agit* pas. Le signal est vécu, non pensé. Le « langage » animal n'est donc constitué que de signaux jouant le rôle de stimuli ; alors que le signe est, lui, imbibé de sens. L'animal n'a donc pas conscience et n'a pas de vie intérieure. Il se meut et perçoit, mais ne peut agir ni connaître, il n'est donc ni libre ni responsable.

S'appuyant notamment sur les analyses du langage des abeilles de Karl Von Frisch, *Vie et mœurs des abeilles* (1955), le linguiste Émile Benveniste, dans le tome I de son ouvrage, *Problèmes de linguistique générale* (1966), établit une définition du langage et en déduit qu'il n'existe pas au sens strict chez les animaux. Les thèses qu'il défend sont les suivantes :

1. le langage des abeilles se réduit à un signe visible. Le mode du langage est partant limité ;
2. le langage des abeilles exclut la réponse au message, le dialogue, propre à l'homme seul ;
3. le langage des abeilles ne porte que sur le présent concret, ici la source de nourriture ;
4. le langage des abeilles fait dépendre le « signe » de la réalité à laquelle il renvoie. Sa forme est naturelle, objective et nécessaire ;
5. le message des abeilles est un tout indécomposable, non analysable et divisible en phonèmes et en morphèmes.

Le « langage » des abeilles n'est qu'un code déterminé de signaux, conclut Benveniste, même s'il est nécessaire à l'existence sociale des abeilles.

Seul l'homme est donc par nature intelligent et parlant, et peu importe les organes qu'il utilise puisque même si ses sens externes sont déficients, à l'instar de la jeune sourde, muette et aveugle qu'était Helen Keller¹, l'homme parle encore et toujours.

Seul l'homme est conscient, a une vie intérieure et par là est une personne. Il parle parce qu'il pense et pense parce qu'il parle. Le langage lui est spécifique.

Par conséquent, l'homme peut mettre des mots sur ce qu'il fait, il sait ce qu'il fait. Son action est imbibée de sens.

L'acte de juger apparaît donc nécessaire à l'homme puisqu'il ne peut cesser de porter des jugements, en tant que doué de langage, sur toute chose.

1. Voir en particulier sa bibliographie, *Ma libératrice* : Anne Sullivan Macy, Payot, 1956.

II. Juger : décréter

Si juger revient à dire quelque chose de quelque chose, affirmer qu'un énoncé est vrai ou qu'un acte est bon, il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agit pas seulement d'un acte intellectuel isolé du monde, mais un acte qui n'a rien d'anodin et qui produit des effets.

Le jugement, en ce sens, n'est pas neutre.

William James, philosophe américain, défend, dans *Le Pragmatisme* paru en 1907, l'idée que nos représentations sont vraies en tant qu'elles nous permettent d'agir avec efficacité sur le monde et sur nous-même.

La thèse de James s'inspire en partie de la façon dont les lois sont vérifiées en science. Une loi scientifique est dite vraie quand on peut en faire l'expérience. En ce sens, toute expérience qui n'est pas reproductible, comme l'est par exemple l'expérience mystique, ne peut faire l'objet d'une loi. Une vérité scientifique est, du moins potentiellement, expérimentalement vérifiable.

James définit ainsi la vérité dans *Le Pragmatisme* : « *La vérité d'une idée n'est pas une propriété inerte qui lui serait inhérente. La vérité survient à une idée. Elle devient vraie, elle est rendue vraie par des événements. La vérité est en fait un événement, un procès : à savoir le procès par lequel elle se vérifie, sa vérification¹* ».

Une idée vraie est en conséquence définie ainsi par James : « *Toute idée qui, soit pratiquement, soit intellectuellement, nous aide à traiter avec une réalité ou avec ce qui s'y rattache, qui n'entrave pas notre marche par des déceptions, qui convient, en fait, et permet à notre vie de s'adapter au cadre général de la réalité²* ».

Une idée est dite vraie lorsqu'elle convient à la réalité, lorsqu'elle permet des choses, soit en nous soit hors de nous, en un mot lorsqu'elle *fonctionne*. James parle de « conformité », mais « se conformer » revient ici à être pratiquement et intellectuellement satisfaisant. Un jugement est vrai s'il me convient, s'il clarifie ma pensée, voire s'il me permet de le transmettre à d'autres que moi et à agir en accord avec le réel. Un bon jugement n'est donc pas seulement celui qui est logiquement satisfaisant, mais celui qui est pratiquement efficace.

C'est pourquoi les idées sont communes à tous. Même un malfaiteur émet sur le réel les mêmes jugements que moi, explique James, sinon il ne pourrait pas s'en prendre à ma personne ni rien entreprendre d'efficace. Sa vision de mon corps ressemble à la mienne. C'est pourquoi il est inutile de se demander si autrui et moi vivons dans des mondes parallèles. Le

1. William James, *Le pragmatisme*, Flammarion, 2022, p. 212.

2. William James, *La signification de la vérité*, Antipodes, 1998, p. 22.

fait que mes semblables partagent le même espace, réagissent aux mêmes choses, se protègent des mêmes dangers, mangent la même nourriture que moi m'empêche d'imaginer qu'ils ont une manière radicalement différente de juger que la mienne.

Non seulement les idées sont vraies parce qu'elles produisent un monde commun dans lequel nous pouvons nous faire comprendre et interagir, mais si nous partageons le même monde, c'est que certaines idées ont fait leur effet, ont été accordées à lui.

C'est pourquoi la preuve de la vérité d'un jugement se confond pour James avec son efficacité pratique : « *La vérité doit amener des pensées claires, aussi bien qu'éclairer le chemin de l'action*¹ ».

Si donc la qualité d'un jugement se mesure à son efficacité pratique, il ne peut qu'éclairer également l'esprit, être utile à la pleine conscience de notre pensée, « amener des pensées claires », comme James le dit ici.

Pour lui, certaines idées – comme celles de temps, d'espace comme réceptacles des choses ; celles de pensée et d'objet ; celles de matière et d'esprit ; celle de substance et d'accidents... – se sont montrées d'une telle utilité qu'elles font maintenant partie de la structure même de notre esprit. Nous pouvons grâce à elles mieux prévoir le cours de nos expériences, communiquer les uns avec les autres, diriger notre vie selon des règles. Ces idées nous aident à avoir une vision mentale plus nette, plus claire et plus compréhensive². Henri Bergson reprendra à son compte cette vision du jugement lorsqu'il commentera, dès sa thèse de 1888, l'idée d'espace comme l'idée la plus efficace de toutes nos idées pour la marche de notre vie et celle de notre pensée.

La vérité doit également éclairer pour James le chemin de l'action : nous connaissons un objet lorsque nous nous déplaçons en direction de ce dernier sous l'impulsion que nous communique l'idée³. Si un professeur dit : « Regardez le tableau », et que tous ses élèves le regardent, son idée de tableau (et le mot qui la désigne), étant efficace, est vraie. Sera qualifié vrai un jugement qui a des effets internes satisfaisants, qui comble un manque ou répond à mon besoin de cohérence et qui m'offre d'avoir une saisie sur les choses.

Une idée lumineuse est une idée qui éclaire à la fois le monde et l'esprit : « *Notre idée nous mène dans le voisinage, effectif ou idéal, de l'objet, nous fait entrer en commerce avec lui, nous aide à pénétrer dans son intimité, nous permet de le prévoir, de le classer, de le comparer, de le déduire*⁴ ».

1. *Ibid.*, chapitre III « Humanisme et Vérité », p. 60.

2. *Ibid.*, p. 60-61.

3. *Ibid.*, chapitre IV « Encore un mot sur la vérité », p. 101.

4. *Ibid.*

Juger, affirmer quelque chose de quelque chose, ne se réduit pas à une opération purement intellectuelle ou logique, mais est le moyen privilégié d'avoir des relations fructueuses avec soi-même, les autres et la réalité.

Ainsi une énonciation est vraie en proportion de la manière dont elle facilite notre activité physique et mentale, et au nom de la puissance extérieure et de la paix intérieure qu'elle procure¹ :

« Le vrai est le contraire de ce qui est instable, de ce qui est décevant en pratique, de ce qui est inutile, de ce qui est trompeur et inconstant, de tout ce qui est invérifiable et sans fondement, de tout ce qui est inconséquent et contradictoire, de ce qui est artificiel et excentrique, de tout ce qui est sans réalité, en ce sens qu'il n'a aucune valeur pratique. Voilà des raisons pragmatiques décisives pour lesquelles nous devons nous tourner vers la vérité – la vérité nous sauve d'un monde de cette espèce² ».

La thèse pragmatique n'est certes pas tout à fait convaincante en tant qu'elle est susceptible de justifier un certain nombre d'erreurs ou d'illusions. Dans une certaine mesure, et jusqu'à un certain point, l'illusion en tant qu'elle rassure et endort l'esprit, fonctionne aussi. Il paraît difficile en ce sens, à l'aide du seul critère de l'efficacité, de faire le tri entre les jugements vrais et erronés.

La difficulté augmente lorsqu'on doit déterminer quelle affirmation contraire est vraie de deux opposées comme : « Nous avons le droit de mentir » et « Nous n'avons pas le droit de mentir ». Les deux jugements apparaissent en effet potentiellement tout autant clairs pour l'esprit qu'efficaces pour l'action : en effet, qui ne voit pas les bénéfices de la sincérité mais qui ne comprend pas non plus les intérêts des petits mensonges du quotidien, ne serait-ce que pour des raisons de stricte politesse ?

En cela la thèse pragmatique sur la valeur des jugements, telle qu'elle est défendue par William James, n'apparaît pas absolument satisfaisante.

Mais si la vérité n'est pas d'abord vraie parce qu'elle est utile, il faut malgré tout reconnaître qu'elle est, toujours fondamentalement, de surcroît, utile. Seule la vérité, conforme à ce que sont les choses, peut en effet nous accorder au réel et agir efficacement sur lui. C'est parce que les idéologies communistes ou nazies ont été fausses et imposées de force au réel, qu'elles ont également causé des milliers de morts. De même que c'est parce qu'on a une fausse idée du bonheur qu'on risque fort d'être malheureux ou parce qu'on a une fausse idée de la liberté qu'on ne se sent jamais libre ou encore parce qu'on espère trop de l'amour qu'on risque de ne vivre que des échecs sentimentaux... À l'inverse, toute pensée vraie de ce que sont le

1. *Ibid.*, chapitre III « Humanisme et Vérité », p. 62.

2. *Ibid.*, p. 67.

bonheur, la liberté, l'amour peut nous permettre de nous accorder au réel, de le féconder et de réussir.

En ce sens, la thèse pragmatique dit quelque chose de fondamental : l'acte de juger n'est pas simplement un acte logique, mais un acte pratique. Il a un impact sur notre manière de voir le monde et d'agir en son sein.

Juger, c'est décider qu'une chose est, et ainsi la décréter de telle ou telle nature et partant agir en conséquence.

Cette vertu efficiente propre à tout jugement est particulièrement remarquable dans la philosophie Sartrienne.

Dans un passage significatif de *L'être et le néant*, Sartre décrit la manière dont un ouvrier exploité peut prendre conscience de sa situation misérable et injuste. Il explique qu'aussi longtemps que ce dernier ne sait pas qu'il est misérable et exploité, « *Il souffre sans considérer sa souffrance et sans lui conférer de valeur : souffrir et être ne font qu'un pour lui ; sa souffrance est la pure teneur affective de sa conscience non-positionnelle, mais il ne la contemple pas. Elle ne saurait donc être par elle-même un mobile pour ses actes¹* ».

C'est au contraire le jour où il verra sa souffrance de l'extérieur, où il la jugera comme un spectateur détaché d'elle qu'il en aura une pleine et totale conscience : « *Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de la changer qu'elle lui paraîtra intolérable²* ».

Pour cela, il doit concevoir un néant, un état de choses idéal comme pur possible, se représenter même confusément une vie où il sera moins usé et spolié. Mais il doit aussi, par rapport à cet idéal purement conçu, juger sa situation réelle comme « néant » par rapport à cet idéal. C'est au nom de cette double « néantisation » qu'il pourra formuler le jugement définitif sur sa vie présente : « Je ne suis pas heureux » :

« Cela signifie qu'il devra avoir pris du champ, du recul par rapport à elle et avoir opéré une double néantisation : d'une part, en effet, il faudra qu'il pose un état de choses idéal comme pur néant présent, d'autre part il faudra qu'il pose la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses. Il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible – c'est-à-dire présentement comme un certain néant ; d'autre part, il reviendra sur la situation présente pour l'éclairer à la lumière de ce néant et pour la néantiser à son tour en déclarant : "Je ne suis pas heureux"³ ».

Notons que le jugement « Je ne suis pas heureux » est éminemment paradoxal puisqu'affirmer quelque chose revient par définition à s'en

1. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, quatrième partie, p. 479.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

détacher. Toute conscience est conscience de quelque chose et par là séparation d'avec son objet. L'ouvrier se saisit malheureux au moment même où, sans changer pour autant de vie, il ne l'est malgré tout plus tout à fait au sens où il se sait malheureux.

Enfin et surtout, en accord avec la thèse pragmatique de James, tout jugement est un décret : juger revient nécessairement, non seulement à reconnaître ce qui est, mais à décider d'en faire quelque chose. C'est ici parce que l'ouvrier se sait exploité qu'il agira et se révoltera. Mais c'est d'abord le fait même d'en avoir conscience qui constitue un acte en soi. Je décide d'en avoir terminé avec l'esclave que j'étais lorsque je me juge tel. Tout jugement est un acte.

En ce sens juger, c'est décréter.

C'est aussi la raison pour laquelle, inversement, tout jugement est la conséquence de ma manière d'appréhender ma situation et mon désir de la changer. Je ne peux me juger tel ou tel que si et seulement si j'ai tel ou tel projet qui se trouve contrarié par ces données. C'est en ce sens que tout jugement me donne une prise sur le monde tout en étant en même temps révélateur de ma manière de me situer en son sein. Juger, c'est trahir pour cette raison même son intention profonde. Juger, c'est se révéler à soi-même et au monde. Sartre écrit à juste titre :

« Il est impossible de considérer sérieusement le sentiment d'infériorité sans le déterminer à partir du futur et de mes possibilités. Même des constatations comme "je suis laid", "je suis bête", etc., sont, par nature, des anticipations. Il ne s'agit pas de la pure constatation de ma laideur, mais de la saisie du coefficient d'adversité que présentent les femmes ou la société dans mes entreprises. Et cela ne saurait se découvrir que par et dans le choix de ces entreprises¹ ».

III. Juger : délibérer et décider

Si l'acte de juger apparaît d'emblée comme un acte de la raison qui évalue la valeur de vérité d'un énoncé ou la valeur morale d'un acte, il reste qu'il est également décisif dans le champ pratique. En effet, toute action véritable suppose d'avoir jugé opportun d'agir. Juger revient ici à décider de passer à l'acte. Mais qu'est-ce exactement qu'agir ?

À première vue, l'action est un certain type de mouvement qui suppose l'intention d'accomplir un but. L'action semble intentionnelle et finalisée.

1. *Ibid.*, p. 504.

Comme mouvement intentionnel, l'action est un lien entre intentions et conséquences. Elle semble pouvoir être conçue comme un passage, une transformation d'une intention en un mouvement, d'une représentation interne en un comportement externe.

On peut identifier des moments de l'action, qui renvoient à sa logique propre et au déroulement temporel qui lui correspondent : logiquement, pour agir, on passe par trois étapes successives : délibérer, décider et accomplir :

Délibérer

L'intention de l'action peut se dédoubler en deux moments distincts : le moment de la délibération et le moment du choix.

La délibération présuppose que nous ayons déjà soit une intention globale, soit des intentions possibles : on délibère sur la nature des moyens si on a déjà une intention globale ou sur la nature exacte de notre intention, à savoir le choix de tel but si on a plusieurs intentions possibles. La délibération porte donc sur les moyens ou les buts ou les deux à la fois. Elle est la phase intellectuelle d'analyse des données et des objectifs.

Délibérer n'est pas un moment anodin. Le moment de la délibération est un moment critique, un moment déterminant de l'affrontement du pour et du contre. Ce moment critique peut aussi être désigné comme le moment de la crise ou le moment décisif où tout se joue, tout se pense et se pèse. On le voit, par exemple, dans les moments de délibération dans le cadre de la justice pénale. La délibération met à plat les éléments nécessaires à la décision : ce sont les informations prises, les connaissances sur l'acte qui m'aident à décider.

Pour Aristote, la délibération renvoie à la vertu de prudence. Comme toute vertu, une bonne délibération exige l'habitude qui cause l'habitus. L'homme qui est capable de bien user de sa capacité de juger pour délibérer est celui qui a l'habitude de peser les raisons pour et contre, de se représenter d'autres points de vue que le sien et de ne pas se laisser emporter par la première impression. L'homme habitué à exercer son jugement est un homme d'expérience, dont le savoir est le fruit d'un certain vécu.

La vertu de prudence est étudiée plus particulièrement par Aristote au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est une vertu intellectuelle. Il y a deux types de vertus intellectuelles chez Aristote : celle qui est scientifique et l'autre qui est calculative ou délibérative.

La vertu scientifique délibère sur des choses qui ne peuvent pas être autrement. Elle juge de la valeur de vérité des énoncés en essayant d'être fidèle à l'essence des choses, mais ce que sont les choses ne fait pas l'objet

d'un choix. La science a pour objet l'universalité et la nécessité. Le bon et le mauvais, en science, renvoient à l'erreur et à la vérité.

La vertu délibérative concerne, elle, le contingent et le particulier. On délibère sur des choses contingentes, qui peuvent être autres qu'elles sont. Rien n'est en effet déterminé en matière pratique : ni le choix de la fin, ni les circonstances – qui ne sont pas toutes connaissables et toutes en notre pouvoir –, ni le choix des moyens pour atteindre la fin. Alors qu'on ne choisit pas ce que sont les choses, on choisit d'agir ou de ne pas agir et on choisit de le faire d'une manière ou d'une autre.

La délibération porte toujours sur le futur, jamais sur le passé. Le passé ne peut être objet de choix car il est déterminé. Ce qui est fait n'est plus à faire. Le passé ne peut pas ne pas avoir été. La délibération porte sur le futur contingent qui peut, dans une certaine mesure, être modifié, orienté selon notre volonté. Elle cherche et calcule et opte *in fine* pour une direction qui aurait très bien pu ne pas être choisie. En matière pratique, notre capacité de juger est mise à rude épreuve.

D'autre part, l'objet de la délibération est toujours singulier : on choisit de faire une certaine action, qui est elle-même particulière et inscrite dans certaines circonstances singulières et en vue d'une certaine fin. Aussi l'objet de la prudence, toujours singulier, se distingue de l'objet de la science qui est universel.

Le bon et le mauvais, en matière pratique, renvoient au bon et au mauvais choix soit de la fin soit des moyens. On se trompe, en matière pratique, parce que notre volonté se détermine à quelque chose de mauvais en soi. C'est dire que, pour Aristote, il n'y a pas de bonne prudence sans choix du bien. Il écrit que : « *Le bon délibérateur au sens absolu est l'homme qui s'efforce d'atteindre le meilleur des biens réalisables pour l'homme, et qui le fait par raisonnement¹* ». Bien délibérer revient forcément à choisir ce qui est bon pour nous. La prudence est une disposition constante de la volonté à choisir, dans une situation concrète, le bien.

C'est en ce sens qu'Aristote distingue la prudence et l'habileté. Cette dernière permet d'être capable de faire bien les choses qu'on a décidées de faire. Mais l'habileté peut être au service du bien comme du mal : l'empoisonneur est aussi habile que le médecin, le cambrioleur et le voleur doivent être agiles et rusés... Alors que l'habileté est neutre moralement, il est à l'inverse impossible, pour Aristote, d'être prudent sans être vertueux.

La délibération est libre et a pour objet notre liberté : on choisit librement de prendre les bons moyens pour délibérer pour ensuite choisir. On choisit même ses conseillers.

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1987, livre VI, paragraphe 8, p. 292.

L'acte de juger désigne donc ce moment décisif de l'action qui revient à réfléchir à ce que l'on veut vraiment et aux moyens d'atteindre le but que l'on poursuit. L'exercice du jugement ne porte ainsi pas uniquement sur la vérité de ce qu'on énonce, mais sur l'action que l'on veut entreprendre.

La célèbre pièce de William Shakespeare, *Hamlet*, montre bien ce que peut être ce moment où l'esprit réfléchit, jusqu'à parfois se torturer lui-même, sur ce qu'il doit faire. Hamlet, presque tout au long de la pièce, se demande s'il doit être un assassin, en vengeant son père ou demeurer un lâche. Il avoue ici douloureusement qu'on peut s'enliser dans cette étape et, à force de délibérer, ne plus avoir la force d'agir :

« Être ou ne pas être, c'est là la question. [...] Ainsi la conscience fait de nous tous des lâches ; ainsi les couleurs natives de la résolution blémissent sous les pâles reflets de la pensée ; ainsi les entreprises les plus énergiques et les plus importantes, se détournent de leur court, à cette idée, et perdent le nom d'action¹ ».

Décider

La fin – au sens du but et du terme – de la délibération est la décision proprement dite. On tranche alors définitivement entre les moyens et entre les buts. On élit un but qui définit notre intention et/ou les moyens qui lui correspondent.

La décision nous permet de passer d'un simple état mental interne au déclenchement de l'action. Elle est à la fois le terme de la délibération et l'amorce du passage à l'acte et représente ce moment dramatique où les choses sont tranchées. Elle met fin à la pesée des arguments. « Alea jacta est ! » dit-on : « Le sort en est jeté » ou « Les jeux sont faits ! ».

Juger, c'est aussi décréter au sens de décider, de trancher. Il y a bien un moment où il faut se jeter à l'eau : faire ou ne pas faire ; dire ou ne pas dire ; être ou ne pas être.

Accomplir

L'accomplissement est le passage à l'acte, l'exécution de l'action et en cela la conséquence des deux précédents moments du jugement : celui de la délibération et celui de la décision.

Non seulement l'action est le fruit de la décision, mais cette dernière assure aussi la poursuite de l'action jusqu'à son terme et ce, éventuellement,

1. Shakespeare, *Hamlet*, Flammarion, 1979, acte III, scène première, p. 304-305.

malgré les obstacles. L'accomplissement est la visée de l'action. J'agis car je cherche à accomplir, à achever ce qui ne l'est pas encore.

L'accomplissement permet de donner rétrospectivement du sens et de la valeur à l'intention. Il est l'épreuve et la preuve de l'intention. Seul le passage à l'acte me permet de savoir que je veux vraiment ce que je veux. Supposons que j'aie l'intention de faire de la politique par exemple mais que, quand l'occasion se présente à moi de me présenter à une élection, je passe mon chemin et refuse de m'engager. Cela signifie que mon intention préalable n'était pas ou pas encore une intention d'action, que je souhaitais exercer des responsabilités politiques en théorie seulement : j'aimais l'idée de faire de la politique, et non le fait d'en faire effectivement. C'est donc parce que je veux que j'agis mais c'est aussi parce que j'agis que je sais ce que je veux.

L'accomplissement comme preuve et épreuve de l'intention manifeste toute son importance dans le cadre de l'amour. Mon amour n'est en effet jamais certain comme simple pensée d'aimer, mais acquiert toute sa certitude dans les actes d'amour dont je suis certain d'être capable.

L'acte de juger en matière pratique se retrouve dans les deux premiers moments que sont le fait de délibérer et de décider. Le fait d'agir, de passer à l'acte peut être, lui, appréhendé comme le résultat du jugement.

« Délibérer-Décider-Accomplir » peut être considéré comme le schéma trinitaire de toute action, une version séquentielle et linéaire. Nous pouvons appeler action soit la totalité des trois termes, soit le dernier. Ce schéma renvoie à la représentation de l'agent comme sujet rationnel censé agir au plus proche d'un être calculateur, anticipant et contrôlant l'action par sa propre puissance de connaître et de vouloir.

Mais ce paradigme d'un contrôle logique de l'action rend-il compte, par lui seul, des formes multiples et complexes de l'action humaine ? N'existe-t-il pas des formes alternatives ou déviantes du modèle ?

L'action semble parfois non consciente, non intentionnelle, même si elle demeure finalisée. C'est le cas lorsqu'on agit dans l'urgence, de manière spontanée, c'est le cas également des réflexes et des habitudes. Même lorsqu'on sait ce que l'on fait lorsque par exemple on prend machinalement un objet, tous les petits mouvements qui permettent de le saisir ne sont pas perçus par notre conscience et ne font pas l'objet d'un jugement préalable. On ne peut dire en toute rigueur qu'ils sont le fruit d'une délibération et d'une décision. Ces actes n'en demeurent pas moins libres et je les pose en toute conscience.

Il existe également des actions inspirées ou visionnaires. Sans raisons objectives apparentes, l'agent visionnaire, transporté par un enthousiasme débordant, est emporté par la certitude qu'il doit agir ainsi. L'action inspirée ne semble pas avoir été préméditée. Elle force l'admiration tout en étant irrationnelle au sens de supra rationnelle. Elle semble être animée,

non par le jugement rationnel, mais par l'intuition ou la prescience d'une vérité supérieure. Les « inspirés » agissent souvent par forte conviction, avec une énergie hors du commun et avec un art de la persuasion remarquable. Ces actes caractérisent souvent les grandes actions, les gestes historiques, voire héroïques, les actions extraordinaires. C'est bien sûr le cas de l'action des grands saints ou des mystiques ou des grands hommes politiques. Pour Bergson, ces « conducteurs d'âme » remportent l'adhésion enthousiaste de tous¹.

De même, l'action improvisée, faite à la hâte, dans l'urgence, n'est par définition pas précédée du temps de la délibération. On ne dispose pas de temps pour analyser les problèmes posés par l'action car on ne peut différer ou retarder le moment de la décision. Il importe de trouver intuitivement, d'un seul coup, par une vision d'ensemble et non linéaire et progressive, la bonne réponse.

Cette manière d'agir sollicite une intelligence intuitive de la situation, qui procéderait, selon Pascal, selon l'esprit de finesse et non selon l'esprit de géométrie. Cf. Fiches textes sur Juger : énoncer, texte 2 de Blaise Pascal.

L'urgence est l'irruption d'un imprévu forçant à se déterminer sans plus attendre. Mais il reste que cette action demeure une action libre et rationnelle et d'autant plus admirable pour cette raison même. L'action improvisée touche souvent au sommet de la réussite, voire de la grâce.

L'exemple du jugement du roi Salomon est un exemple emblématique d'action improvisée :

Une mère, qui vient de perdre son enfant, dérobe l'enfant d'une autre. Les deux mères, qui par ailleurs sont deux prostituées, se présentent alors devant le Roi afin qu'il les départage et donne l'enfant à la vraie mère.

Le roi ne peut reporter le moment de la décision. Il ne peut délibérer ni juger, mais doit délibérer et décider en même temps et d'un seul coup. Or, il trouve immédiatement le moyen approprié pour départager les deux femmes et découvrir la vraie mère :

« Apportez-moi une épée, ordonna le roi ; et on apporta l'épée devant le roi, qui dit : « Partagez l'enfant vivant en deux et donnez la moitié à l'une et l'autre moitié à l'autre² ».

Le résultat fut immédiat : une mère accepte le jugement, mais la première mère refuse qu'on tue son enfant et consent à le laisser à l'autre :

-
1. Bergson leur consacre les dernières pages de son dernier livre, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2013, quatrième partie.
 2. *Bible de Jérusalem*, Le Cerf, 1973, Premier livre des Rois, II. Histoire de Salomon le magnifique, chapitre III, « Le jugement de Salomon », p. 379, versets 24-25.

« S'il te plaît, Monseigneur! Qu'on lui donne l'enfant vivant, qu'on ne le tue pas¹! ».

La sentence de Salomon tombe alors immédiatement :

« Donnez l'enfant vivant à la première, ne le tuez pas. C'est elle la mère² ».

Non seulement le jugement de Salomon, en deux temps, fut d'une justesse et d'une justice remarquables, mais aussi d'une efficacité remarquable. On peut donc juger en un instant, et ce jugement, pressé par l'urgence du moment, n'en demeure pas moins admirable :

« Tout Israël apprit le jugement qu'avait rendu le roi, et ils révérèrent le roi car ils virent qu'il y avait en lui une sagesse divine pour rendre la justice³ ».

1. *Ibid.*, verset 26.

2. *Ibid.*, verset 27.

3. *Ibid.*, verset 28.

10 fiches auteur sur Juger : Énoncer

I. Juger chez Héraclite (-544 à -480)

Le philosophe présocratique

Héraclite est né et a vécu à Ephèse, en solitaire dans sa montagne. Pessimiste et concis, il fascinait et envoûtait tous ses visiteurs, qu'il recevait en général dans sa cuisine. On l'appelait « l'Obscur » car on ne saisissait pas toujours le sens de ses propos. Sa pensée a marqué toute la philosophie grecque ultérieure, dont celle radicalement opposée à la sienne de Parménide et celle, immense, de Platon.

L'île d'Héraclite se trouvait en face de l'île de Samos, celle d'un autre penseur grec influent : Pythagore. La pensée d'Héraclite s'est construite en opposition radicale à celle de ce dernier. Pythagore a affirmé toute sa vie que le monde est ordonné et que ce qui l'ordonne, ce sont les nombres, entités métaphysiques parfaites. Or, Héraclite s'en prend violemment à cette idée que le monde est un *kosmos*, un tout ordonné. Pour lui, l'univers est tout sauf un tout unifié où chaque chose est à sa place : tout au contraire devient en lui, tout est mouvance en son sein, changement et conflit. Il n'y a pas d'harmonie, ni entre les hommes qui se haïssent et se méprisent, ni entre les choses qui se fondent et se confondent au point qu'on peut même douter de leur existence. Ce qui existe, c'est leur affrontement, la « brûlure » par laquelle elles se détruisent. Le plus célèbre fragment d'Héraclite affirme qu' :

« On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve¹. ».

Héraclite est sensible à l'infinie variété des choses :

« Le soleil est nouveau chaque jour². ».

Pour Héraclite, la matière ultime des choses, c'est le feu. Il ressemble à tout ce qui est. Étant sans cesse même et autre, il est ce qui, par sa chaleur, permet la vie ; et par sa chaleur la détruit. Il est changeant et au principe du changement. Ainsi :

« Ce monde, le même pour tous, aucun des dieux, aucun des hommes ne l'a fait, mais toujours il a été, est et sera, feu toujours vivant, allumé selon la mesure, éteint selon la mesure³. ».

Héraclite voit dans l'universel changement qui brûle incessamment toute chose l'explication ultime de tout ce qui existe :

« La foudre gouverne tout. La foudre est le feu éternel, un feu sage et auteur de l'administration du monde⁴. ».

« Le feu survenant jugera et saisira toutes choses⁵. ».

Chez Héraclite, c'est la guerre qui seule est féconde :

« La guerre est mère de toutes choses, reine de toutes choses, et elle fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, et elle fait les uns libres et les autres esclaves⁶. ».

« Ce qui s'oppose coopère, et de ce qui diverge procède la plus belle harmonie, et la lutte engendre toutes choses⁷. ».

« Il faut savoir que la guerre est liaison, union, que la justice est lutte, que toutes choses se produisent conformément à la lutte⁸. ».

Dans un monde où tout est en lutte avec tout et où tout change sans cesse, le jugement est impossible. Aucun jugement ne peut être clos et définitif sur quoi que ce soit. Rien ne peut être dit sur rien.

Si Héraclite était nommé l'« Obscur », c'est parce que le monde lui-même est obscur. De ce dernier nous ne pouvons rien dire. Nous ne pouvons que garder silence.

La pensée d'Héraclite inspirera considérablement la sagesse des sceptiques, dont le grec Pyrrhon et le romain Sextus Empiricus, mais

1. Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, 1953, fragments d'Héraclite, fragment 91, p. 146.

2. *Ibid.*, fragment 6, p. 140.

3. *Ibid.*, fragment 30, p. 141.

4. *Ibid.*, fragment 64, p. 144.

5. *Ibid.*, fragments 64, 65 et 66, p. 143-144.

6. *Ibid.*, fragment 43, p. 143.

7. *Ibid.*, fragment 8, p. 140.

8. *Ibid.*, fragment 80, p. 145.

aussi les Sophistes de l'Athènes de Périclès, dont le célèbre Protagoras. Cf. Fiches thèmes sur Juger : énoncer, Juger : dire.

Pour autant, on ne saurait réduire la pensée d'Héraclite à un pur simple relativisme ou scepticisme. Certaines de ses pensées ont quelque chose de mystérieux et de fascinant. C'est par exemple le cas de ces deux fragments qui mêlent les mortels et les immortels d'une façon particulièrement énigmatique :

« L'homme dans la nuit touche une lumière, étant mort pour lui-même et vivant. Endormi, il touche ce qui est mort, ayant éteint sa vue. Éveillé, il touche ce qui est endormi¹ ».

« Les immortels sont des mortels, les mortels sont des immortels, car ils vivent la mort et meurent la vie les uns des autres² ».

Enfin, Héraclite a été le premier penseur de l'âme humaine. Pour lui, on ne peut juger un homme au sens où on ne saurait venir à bout de son âme qui est bien plus profonde qu'un puits. On n'a pas jamais pu toucher, dit-il à plusieurs reprises, le fond de l'âme humaine. D'où cet aveu : Héraclite reconnaît qu'il a été sans cesse en quête de lui-même, et que cette quête éternelle n'a jamais abouti :

« J'ai été en quête de moi-même³ ».

« On ne peut trouver les limites de l'âme, même en faisant toute la route, tant elle a un esprit profond⁴ ».

II. Juger chez Parménide (-515 à -470)

Parménide est né à l'époque dans ce que l'on nommait la « Grande Grèce », plus exactement dans la ville d'Elée, qui se situe dans l'actuelle Italie. Il a été le fondateur d'une grande école philosophique, l'école d'Elée. Il fut un homme considérable, immense penseur et législateur de sa ville. On a conservé de lui un texte fascinant et en partie mystérieux, son fameux *Poème*.

La métaphysique de Parménide est dirigée contre celle d'Héraclite : l'étoffe des choses n'est pas la guerre ou le devenir ou le perpétuel changement comme pour son prédécesseur, mais l'être. Or, l'Être est : il ne devient pas. Par conséquent, le devenir et plus généralement le mouvement ne sont qu'une apparence qui ne renvoient à rien.

1. *Ibid.*, fragment 26, p. 141.

2. *Ibid.*, fragment 62, p. 143.

3. *Ibid.*, fragment 101, p. 146.

4. *Ibid.*, fragment 45, p. 142.

L'être est ce qui est ; le non-être ou le devenir n'est pas : tels sont les deux grands jugements au cœur de la pensée de Parménide, les deux grandes affirmations de sa philosophie.

Dans son *Poème*, Parménide nous raconte qu'après avoir été amené par des jeunes filles tenant des chevaux jusqu'aux portes d'une sorte de palais, le narrateur est conduit auprès d'une Déesse qui lui livre tous les secrets de la sagesse. Cette dernière distingue deux voies radicalement différentes : celles de l'opinion, qui est celle des hommes et qui ne peut conduire qu'à des affirmations fausses ; et la voie de la vérité qui, elle, mène à la certitude. La voie de l'opinion nous fait croire que tout ce qui est devient, que seul le changement existe et que tout jugement véritable doit s'accorder avec la mouvance immanente aux choses. La voie de la vérité, elle, proclame le contraire en nous donnant la conviction que seul ce qui est ne peut exister que pleinement : l'être est, sans que rien en lui ne devienne :

« Allons, je vais te dire et tu vas entendre quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence ; l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas, chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ; l'autre, que l'être n'est pas, et que le non-être est forcément, route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire. Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; car le pensé et l'être sont une même chose¹ »...

Non seulement le devenir n'est pas, parce qu'il implique du non-être (tout changement suppose que ce qui change n'ait pas encore atteint le terme de son changement), mais on ne saurait former aucun jugement stable sur ce qui ne cesse de se modifier. En suivant la voie de l'opinion qui les pousse à attribuer de l'être à ce qui devient, les mortels sont « sans jugement », comme le dit ici la Déesse :

« Il faut penser et dire que ce qui est ; car il y a être, il n'y a pas de non-être ; voilà ce que je t'ordonne de proclamer. Je te détourne de cette voie de recherche, où les mortels qui ne savent rien s'égarent incertains ; l'impuissance de leur pensée y conduit leur esprit errant ; ils vont sourds et aveugles, stupides et sans jugement ; ils croient qu'être et ne pas être est la même chose et n'est pas la même chose ; et toujours leur chemin les ramène au même point² »...

Qu'est-ce donc que ce qui est et pourquoi sur ce qui est seulement un jugement est possible ?

Pour Parménide, ce qui est ne peut qu'être absolument. Ainsi ne peut-il être engendré car sinon il n'aurait pas été et impliquerait en lui du non-être.

1. Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène*, Collection historique des grands philosophes, Felix Alcan, 1887, p. 244. Voir également la traduction plus récente, accompagnée d'une préface très éclairante de Jean Beaufret, *Parménide, Le Poème*, PUF-Quadrige, 1955.
2. *Ibid.*