



**HAL**  
open science

## Part et départ nécessaires du mensonge

Julien Giudicelli

► **To cite this version:**

| Julien Giudicelli. Part et départ nécessaires du mensonge. 2003. hal-04126620v1

**HAL Id: hal-04126620**

**<https://hal.science/hal-04126620v1>**

Preprint submitted on 5 Jun 2023 (v1), last revised 27 Jul 2023 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## Part et départ nécessaires du mensonge\*

Le mensonge irrigue nombre de champs en ce qu'il remet en cause la relation de confiance interindividuelle sans laquelle la vie en société est compromise. Hors sa dimension morale, l'exigence de vérité est institutionnalisée dans les rapports juridiques, et la prohibition corrélatrice du mensonge est enracinée dans les disciplines les plus diverses, droits civil (dol), pénal (escroquerie, abus de confiance), droit des sociétés et des assurances, droit de la bourse (délit d'initié), droit de la consommation, mais aussi dans les rapports interétatiques régis par le droit international (*Pacta sunt servanda*), pour donner quelques exemples, bien évidemment non exhaustifs. L'interdiction du mensonge paraît dès lors structurant, et étendu à l'ensemble des sociétés, quelles que soient leur particularisme propre.

Pour autant, le mensonge s'imisce dans notre sociabilité<sup>1</sup>. La politesse, la courtoisie sont tributaires du mensonge, en ce qu'elles aussi sont nécessaires au vivre ensemble. Nous disons, par exemple, cher collègue, chère consœur ou cher confrère, quand bien même cette formule est excessive, en ce que l'interlocuteur ou le récipiendaire ne nous sont en rien chers. Mais, parce que nous partageons une vie professionnelle, dire véritablement ce que nous pensons d'elle, de lui, obèrerait durablement nos rapports. Ils apparaissent ainsi socialement nécessaires. En sorte que le structurant évoqué plus haut n'est pas absolu, au contraire de la prohibition de l'inceste, mis en exergue par Sigmund Freud puis Claude Lévi-Strauss<sup>2</sup>, de l'interdiction de l'homicide, énoncée tant par les Dix Commandements, prohibition morale, que par tous les systèmes pénaux, en tant qu'il est un interdit juridique. Nous pouvons ainsi distinguer entre interdictions absolue et relative, de sorte que le structurant évoqué n'en est plus un. Mais nous verrons qu'il y a débat entre la conception théologique « classique » et les différents courants de la philosophie morale ou pratique.

Le paradoxe inhérent au mensonge réside en ce qu'il n'a de consistance qu'en raison du fait que le sujet qui le prononce est un être capable de vérité et de liberté ; il est un signe en creux de la liberté d'une conscience humaine. Dans la *Doctrine de la Vertu de La Métaphysique des mœurs*, Kant fait cette observation :

« Il est remarquable que la Bible date le premier crime par lequel le mal est entré dans le monde, non du fratricide (de Caïn), mais du premier mensonge

---

\* Julien Giudicelli, Maître de conférences HDR en droit public, Université de Bordeaux, membre de l'Institut de Recherche Montesquieu, EA 7434, membre associé du CDPC Jean-Claude Escarras, UMR-CNRS 7318 DICE.

<sup>1</sup> Précisons ici d'emblée que ne sera pas traitée ici la question du mensonge politique, tel qu'envisagée par Machiavel, pour se cantonner au pur mensonge social. La *virtu* dans le sens propre qu'il lui assigne, bien éloigné de la vertu enseignée par l'Eglise, ne peut, au sens politique, être exclusivement morale. Elle doit tout au contraire cantonner le domaine moral et affirmer la nécessité politique du mensonge, en tant que de besoin. On veut ici se consacrer non aux rapports de verticalité, mais aux rapports d'horizontalité interindividuels relativement à la problématique du mensonge.

<sup>2</sup> S. FREUD, *Totem et tabou* (1913), Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 2004 ; C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaire de la parenté*, Paris, PUF, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1949.

(parce que la nature même s'élève contre ce crime) et qu'elle désigne le menteur du début et le père des mensonges comme l'auteur de tout mal »<sup>3</sup>.

L'interdit divin de mentir a été entendu comme une prohibition absolue résultant d'une exigence de justice. Mais le rapport à la justice exige alors d'être vrai, et de fait, peu importe le contenu du discours ; l'interlocuteur attend du locuteur qu'il dise vrai, qu'il soit vrai. De sorte que l'interdiction du mensonge apparaisse comme expression du devoir de vérité.

Pour autant, l'application pratique de ce dernier n'est pas sans poser problème. Ne ment en effet que celui qui manque à une vérité qu'il connaît, sinon il y a erreur et non mensonge. Celui qui dit le faux en le croyant vrai ne ment donc pas. Inversement qui pense son énoncé faux alors qu'il est vrai semble mentir. De sorte que vérité et mensonge ne sont pas nécessairement corrélés. De sorte encore que le mensonge ne soit pas l'exact opposé de la vérité, n'est pas son symétrique inversé. Le mensonge est le leurre de la vérité.

Par ailleurs, faut-il dire la vérité, celle que l'on sait claire et univoque, en toute circonstance. On connaît l'adage, toute vérité n'est pas bonne à dire. Mais se taire n'est-il pas mentir ?

Prenons deux exemples concrets :

Première illustration : vous êtes cancérologue, nous sommes début décembre, votre patient, vous le savez, ne vivra pas plus de quinze jours. Vous voyez les constantes, constatez que jour après jour son état se détériore. Il sait qu'il n'y aura cette fois plus de rémission mais espère de toute force vivre au moins un mois pour fêter Noël avec ses proches, fût-ce dans votre service. Il vous demande s'il le pourra.

Trois options se présentent alors : dire la vérité, ne pas répondre en éludant, sous le prétexte réel d'une urgence dans la chambre d'un autre patient, ou mentir.

Dans cet exemple, il n'y a en réalité pas trois options mais deux. Il y a alternative entre vérité et mensonge car la deuxième option constitue un mensonge par omission, dont on imagine bien que le patient ne peut être dupe.

« On ment bien avec la bouche mais avec le museau qu'on fait on dit la vérité quand même » dit Nietzsche mais cela vaut aussi, en pratique, pour le silence.

Pourtant ici l'enjeu est finalement relatif, si pour cet essai de démonstration, on me permet le cynisme. Mensonge ou vérité, le patient va mourir à très court terme, il n'y a donc pas danger de mort puisqu'elle adviendra inéluctablement.

Second exemple : nous sommes dans les années quarante, avant novembre 1942. La France métropolitaine est alors encore divisée en deux zones, la zone occupée et la zone dite libre. Vous cachez une famille de juifs qui n'est pas parvenue à s'enfuir dans cette dernière. Des membres de la *Gestapo* frappent à votre porte et vous demandent si vous hébergez des juifs.

Trois options s'offrent de nouveau à vous : dire la vérité, vous taire ou mentir.

Là encore, elles se réduisent en une simple alternative. Il est évident que garder le silence revient tout autant à livrer la famille dont vous pressentez la destinée funeste, il est évident que le mutisme se fait éloquent, que de ce silence résultera une nécessaire complicité, à tout le moins passive, avec la *Gestapo*. Ici les conséquences

---

<sup>3</sup> E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, II. Doctrine de la vertu, 9. Deuxième section : Du devoir de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme être moral. I. Du mensonge (VI, 431).

apparaissent largement plus dramatiques que dans l'exemple précédent car, sans savoir que la famille juive finira exterminée dans les chambres à gaz, vous ne pouvez *a minima* ignorer le sort inévitable qui les attend.

Il y a en fait une dimension paradoxalement morale au mensonge, d'une autre moralité que la conscience de soi d'être vrai, d'être juste. Dire la vérité, c'est se conformer à la prohibition absolue du mensonge, qu'elle résulte de l'ordre divin ou d'une exigence personnelle. Mais c'est alors rapporter de façon égoïste à soi la finalité de la locution.

Alors que le patient ne cherchait qu'à être rassuré, la famille juive attend qu'on la préserve de la barbarie. Mentir permet de soulager le patient, en ce qu'il croira ne pas disparaître dans la souffrance de la solitude, mentir permet de sauver cette famille.

De sorte que ces mensonges puissent être analysés comme l'expression altruiste du locuteur, préférant sacrifier la véracité d'un fait et sa conscience, qui en cas contraire ne serait que l'expression de ce que l'on pourrait appeler l'égoïsme de l'intégrité.

Vladimir Jankélévitch appelle cet égoïsme de l'intégrité, dans son *Traité des vertus*, la « sincérité diabolique »<sup>4</sup>, l'auteur prônant pour sa part le mensonge par amour, sur lequel on reviendra mais qui ne constitue que l'un, à notre sens, des nécessaires mensonges.

La problématique est ainsi brossée. Peut-on opposer, face à la prohibition inconditionnelle du mensonge, son éventuelle nécessité (I) ? Peut-on concevoir, à rebours de cette universalisation de cet interdit, l'idée d'un mensonge inévitable (II) ?

## **I. Une prohibition inconditionnelle**

L'interdit absolu du mensonge peut être conçu soit sous l'angle théologique du commandement divin (A), soit sous l'angle moderne, kantien, de l'injonction morale que l'on trouve en soi (B).

### **A. La prohibition théologique du mensonge**

La réflexion théologique sur le mensonge doit beaucoup à Saint Augustin qui y consacre deux ouvrages, le *De Mendacio* et le *Contra Mendacium*.

---

<sup>4</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Les vertus et l'amour, vol. 1 (Bordas, 1970), Flammarion, 1986, p. 276 : « Le sincère diabolique qui dit le vrai pour nuire, et le dit non pas à son insu ou malgré lui, comme le menteur peu conscient ou le trompeur trompé qui a raison (...), sans le vouloir, mais le dit exprès, sciemment, pour faire mal : ce véridique malveillant est moralement un menteur, un menteur qui dit vrai, – car on peut (...) mentir en disant la vérité (n'arrive-t-il pas que la vérité soit une calomnie ?) tout comme on peut dire la vérité en mentant ».

Il y exclut toute légitimité morale au mensonge, niant que la fin puisse justifier les moyens. Le mensonge est inconditionnellement immoral en raison de l'intention de tromper qui lui est inhérente.

L'évêque d'Hippone écarte les arguments classiques, puisés de la Bible, qui ouvriraient la possibilité d'objections.

Par exemple, dans l'exode, les sages-femmes qui sauvent, par leur mensonge, les premiers-nés hébreux de la mort, désobéissant ainsi par leur dissimulation au Pharaon avec l'approbation de Dieu (Ex 1, 19).

Il rejette de telles objections par l'interprétation téléologique qu'il fait du Livre :

« Le mensonge ne saurait se prévaloir de l'autorité de l'Ancien Testament, soit parce qu'un acte ou une parole figurée n'est pas une tromperie, soit parce qu'on ne propose pas aux bons d'imiter ce qu'on loue dans les méchants comme une amélioration relative. Il ne peut pas davantage se réclamer du Nouveau Testament, car on y propose à notre imitation la correction plutôt que la dissimulation et les larmes de Pierre plutôt que son reniement »<sup>5</sup>.

Il rejette notamment l'objection classique que j'ai exposée en introduction de cette intervention, l'objection du mensonge altruiste, visant à sauver la vie.

Le père de l'Eglise interprète littéralement les Écritures, en l'occurrence le Livre de la Sagesse :

« Gardez-vous donc des vains murmures, épargnez à votre langue les mauvais propos ; car un mot furtif ne demeure pas sans effet, une bouche mensongère donne la mort à l'âme » (Sg 1,11).

Pour Saint Augustin en effet, la vie de l'âme doit prévaloir sur la vie du corps. Parce que le mensonge anéantit l'âme, il faut alors préférer son intégrité à celle du corps.

Mais le mensonge ne doit-il pas être admis parfois comme un moindre mal, pour sauver ce qu'on a de plus cher, sa propre famille ? La réponse de Saint Augustin est tranchante, pour ne pas dire glaçante, l'évêque d'Hippone préférant alors en ce cas la figure du martyr :

« Il ne veut pas renier le Christ en sacrifiant aux démons et voilà qu'en raison de ce refus on va faire mourir sous ses yeux non pas un étranger, mais son propre père qui le supplie de ne pas persévérer dans son attitude pour l'arracher à la mort. N'est-il pas évident que s'il persiste dans la confession de sa foi, les seuls homicides seront les bourreaux de son père et que lui-même n'est pas parricide ? De même donc qu'il n'est pas complice de ce meurtre, si criminel, en préférant que son père, fût-il impie, fût-il menacé des peines éternelles, soit mis à mort, plutôt que de violer lui-même sa foi par un faux témoignage, de même il échappera à toute complicité s'il se refuse à toute mauvaise action, quoi que fassent ses persécuteurs à la suite de son refus. Que disent, en effet, ces derniers, sinon : Fais du mal pour que nous n'ayons pas à en faire ? (...) Pourquoi serions-nous leurs complices plutôt que de leur laisser le monopole de leur honte et de leur méchanceté ? »<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Mendacio*, V, 9.

<sup>6</sup> *Ibid*, IX, 13.

Sans s'attarder sur la pensée d'un autre Père de l'Eglise, Saint Thomas d'Aquin, influencé, chose connue, tant par Aristote que par Augustin, il faut indiquer, que, relativement au langage, il considère que ce dernier acquiert une valeur éthique en ce que la raison rattache le signifiant au signifié :

« Toute représentation exige un rapprochement, œuvre propre de la raison » écrit-il dans sa Somme théologique<sup>7</sup>.

Or le mensonge est un dérèglement volontaire de la raison, intentionnel bien évidemment de la part du locuteur. Le dominicain explique ce dérèglement en dédoublant le mouvement du mensonge. Ainsi peut-il écrire :

« L'intention de la volonté dérégulée peut se porter à deux choses : premièrement, exprimer ce qui est faux, et deuxièmement, comme effet propre de cette énonciation du faux, tromper quelqu'un », de sorte que « le désir de tromper appartient à l'effet ultime du mensonge, non à son espèce ».

Quant à la question de la moralité du mensonge, la thèse de Saint Thomas d'Aquin est conforme à celle du *De mendacio* de Saint Augustin : tout mensonge est un péché. Il l'appuie aussi sur l'opinion d'Aristote. Il explique qu'il est contre-nature d'investir le langage d'une signification contraire à la pensée ; le mensonge est donc mauvais en soi (*malum ex genere*) :

« Une chose mauvaise par nature ne peut jamais être bonne et licite [...]. Or, le mensonge est mauvais par nature ; c'est un acte dont la matière n'est pas ce qu'elle devrait être ; puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre-nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas. Aussi Aristote dit-il que "le mensonge est par lui-même mauvais et haïssable, tandis que le vrai est bon et louable". Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme saint Augustin »<sup>8</sup>.

Relativement à l'argument du mensonge comme moindre mal, Thomas d'Aquin objecte que le fait qu'il puisse avoir une quelconque utilité ne peut néanmoins empêcher le désordre intrinsèque résidant dans la contradiction entre la pensée et la parole, contradiction par suite nuisible au salut de l'âme.

L'inconditionnalité de la prohibition du mensonge, parce qu'elle relève de la parole divine et de l'interprétation théologique prônée par les Pères de l'Eglise, ne peut pour autant emporter une totale conviction, en ce qu'elle échappe à la raison pure, humaine, d'où l'importance du positionnement kantien qui, quoique profondément croyant, « découvre » dans le soi propre, et non dans la transcendance, la loi morale fondant l'interdiction absolue du mensonge.

## **B. La prohibition morale du mensonge : l'impératif catégorique kantien**

Le bouleversement kantien fondamental, en matière de philosophie pratique, réside en ce que l'Homme obéit à la loi morale qu'il découvre en lui, fondée en raison, pratique, abstraction faite de tout commandement divin.

La philosophie pratique de Kant compte, parmi ses enseignements principaux, l'impératif catégorique, qu'il introduit pour la première fois en 1785 dans *Fondements*

---

<sup>7</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, Q. 110, a. 1, c.

<sup>8</sup> *Ibid.*, II-II, Q. 110, a. 3, c.

de la métaphysique des mœurs dont la formulation la plus simple (il en utilisa plusieurs) est la suivante :

« Agis de telle sorte que le principe de ton action puisse être érigée en loi universelle ».

Il relève de l'évidence que le meurtre, le viol, l'inceste par exemple, à l'aune de cet impératif, ne peuvent être conçus comme moraux, en ce qu'ils sont potentiellement destructeurs de l'Humanité (faisons abstraction du fait que ces invariants structurels de l'Humanité sont la cause de leur construction morale et non la conséquence).

De fait, l'action dont ces crimes seront le résultat ne peut être universalisable. Ce ne peut, selon une autre formulation de l'impératif catégorique, être une maxime qui deviendrait une loi universelle.

Mais qu'en est-il du mensonge ?

En toute cohérence dans la logique kantienne, on ne peut mentir, et l'interdit est là encore inconditionnel, puisque si l'expression consciente du faux était universalisée, l'Humanité éclaterait, plus personne ne pouvant se fier en la parole de l'autre. C'est alors que nous retournerions à l'état de nature, la vie en société devenant impossible en ce que le lien qui la fonde, la sincérité de chacun, est ébranlé en ses bases.

Benjamin Constant reprocha à Kant son systématisme, l'attaquant frontalement dans *Des réactions politiques*<sup>9</sup> :

« Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris de manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences directes qu'a tirées de ce premier principe un philosophe allemand qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui ».

Kant répondit vertement à l'essayiste français dans un très court texte de la même année au titre explicite : *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*<sup>10</sup>. Pour le philosophe de Königsberg, je ne dois pas la vérité seulement à l'autre, mais également à moi-même, c'est-à-dire, selon son axiomatique (impératif catégorique), à l'Humanité, commune à moi et à l'autre.

« La véracité dans les déclarations que l'on ne peut pas éviter est un devoir formel de l'homme à l'égard de chacun, quelle que soit l'importance du dommage qui peut en résulter pour lui ou pour un autre. Et bien que je ne commette pas d'injustice envers celui qui me contraint injustement à une déclaration quand je la falsifie, je commets cependant par une telle falsification [...] une injustice dans la partie la plus essentielle du devoir en général : [...] ce qui constitue une injustice à l'encontre de l'humanité en général ».

---

<sup>9</sup> B. CONSTANT DE REBECQUE, *Des réactions politiques*, 1796, Paris, Hachette, 2017 (rééd.).

<sup>10</sup> E. KANT, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, 1797, in *Sur le droit de mentir. Emmanuel Kant, Benjamin Constant*, Paris, Flammarion, 2012.

Ce qu'il faut bien saisir dans l'impératif catégorique, c'est que le devoir n'a pas de contenu fixe mais seulement une forme : il est universalisable. Ce qui est juste pour l'un doit être juste pour l'ensemble de la communauté humaine.

Dès lors, l'action morale doit être jugée non pas en fonction de son résultat mais selon ses motivations. Si la volonté qui la commande est bonne, l'action est moralement juste.

La moralité, dans l'optique kantienne, doit se défaire de tout motif empirique.

Dans un tel système on comprend fort bien dès lors l'assertion du philosophe allemand :

« C'est donc un commandement sacré de la raison, absolument impératif et que ne peut limiter aucune convenance : que d'être véridique (honnête) dans toutes ses affirmations ».

Mais, hors ce systématisme et cette « hyper exigence » non de la vérité, mais de la véracité du discours, le mensonge est-il, en pratique évitable ? Y a-t-il par ailleurs une différence fondamentale entre l'inconditionnalité absolue de la prohibition du mensonge issue du discours théologique et celle résultant du formalisme kantien de l'impératif catégorique. Dans les deux cas, c'est en fait une construction de la raison, qu'elle soit imputée à Dieu ou découverte en soi. N'y a-t-il pas dès lors une forme d'égoïsme pure dans la bonne conscience de soi, au détriment des conséquences parfois tragiques de l'exigence de vérité ?

## **II. Le mensonge inévitable**

L'interdiction absolue du mensonge ne fait pas l'objet d'un consensus ne serait-ce que pour d'autres pères de l'Eglise, mais ne revenons pas sur la théologie.

Le mensonge peut-il être une arme, une arme de légitime défense ?

Le mensonge peut-il être un acte d'amour ?

Deux questions auxquelles vont répondre deux auteurs rompant avec le rigorisme de la prohibition absolue du mensonge, Schopenhauer et Jankélévitch.

### **A. Le mensonge comme arme de légitime défense**

Schopenhauer envisage dans certaines circonstances le mensonge comme arme de légitime défense.

Notre auteur caractérise ainsi la nocivité du mensonge :

« Si le mensonge est illégitime, c'est pour cette unique raison, et par suite à condition qu'il soit un instrument de tromperie, qu'il serve à violenter les gens à l'aide de la loi des motifs. Or c'est ce qu'il fait ordinairement ».

Si le mensonge est violence, il lui emprunte sa qualification morale. Or l'usage de la force n'est pas toujours injuste : il existe une légitime défense qui peut y recourir. Par conséquent, le mensonge est possible et nécessaire dans les cas où, analogiquement, la violence serait permise :



« Puisque je peux, sans injustice, donc de plein droit, repousser la violence par la violence, je peux de même, si la force me fait défaut, ou bien, si elle ne me semble pas aussi bien de mise, recourir à la ruse. Donc, dans les cas où j'ai le droit d'en appeler à la force, j'ai droit d'en appeler au mensonge également : ainsi contre des brigands, contre des malfaiteurs de n'importe quelle espèce ; et de les attirer dans un piège ».

Schopenhauer en appelle au réalisme de l'expérience quotidienne pour récuser l'intransigeance kantienne : il y voit une exigence de vérité, suggérant ainsi qu'une prohibition théoriquement absolue du mensonge au nom d'un impérieux devoir de vérité risquerait fort de n'être qu'hypocrisie démentie par d'inévitables entorses pratiques au principe ainsi révééré et proclamé. Mieux vaudrait alors délimiter soigneusement mais, partant, reconnaître les occasions légitimes de mensonge :

« Tel est l'unique moyen de faire cesser cette contradiction choquante entre la morale telle qu'on la professe, et la morale telle qu'on la pratique tous les jours, même parmi les hommes les plus sincères et les meilleurs ».

Cependant, la consistance éthique de cette analogie avec la légitime défense, entraînant la thèse de l'autoprotection du menteur, reste bien faible en regard des impératifs, tant individuels que sociaux, de droiture et de vérité mis en valeur par les auteurs de la ligne sévère.

Le rapport que Schopenhauer fait entre violence et mensonge légitimes peuvent interpeler.

Il semble renvoyer à la problématique du droit de résistance. Envisagé par l'article 2 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen comme un droit naturel et imprescriptible, le droit de résistance est un droit qui se construit hors le droit. En ce sens qu'il est potentiellement destructeur de l'Etat, seule source, en ce qu'elle est collective, du système normatif. Dès lors, et comme pour le mensonge, qui sera juge, hormis notre conscience, de la légitimité de son usage ? Au contraire de John Locke, Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau ne s'y sont pas trompés. Ils récuse le droit de résistance, en ce qu'il sape le système idéal et parfait constitué par l'Etat.

Il y a dès lors une tension inéluctable entre le Soi propre, notre conscience morale, et l'Autrui institutionnalisé, la collectivité organisée par et pour l'Etat. Le rapport ici opéré entre résistance et mensonge réside en le fait que le mensonge, érigé en règle morale, met en cause la règle sociale, telle qu'organisée et fixée par le droit. La maxime dont on se dote, qu'elle relève de l'impératif catégorique kantien ou du mensonge légitime schopenhauerien, renvoie nécessairement à l'individualité et au seul guide du devoir-être individuel. De sorte que prohibition théologique ou morale, destinés à préparer l'avènement de la Cité de Dieu, à préserver la sociabilité de l'Humanité, ou l'exception morale du mensonge, elle-même consacrée au devoir d'Humanité, se répondent en leurs objections inhérentes.

L'aporie est-elle dépassable ? Peut-on, dit-autrement, faire fi de sa conscience propre, au mépris de la société ou de l'Etat, ou obéir inconditionnellement, au nom de Dieu ou sa matérialisation par le *Leviathan*, soit l'Etat ?

## **B. Le mensonge par amour**

La réflexion de Vladimir Jankélévitch sur la sincérité constitue une objection plus troublante à la prohibition universelle du mensonge.

Elle soutient, comme attitude éthique de fond, la préférence pour l'autre, surtout en sa faiblesse, et par conséquent le primat de l'amour d'autrui sur la préservation puriste de ma propre véracité.

En soi, elle répond à l'exigence de sociabilité, propre à la préservation de l'Humanité. En soi, elle préserve le structurant du vivre ensemble.

Jankélévitch répond dans son *Traité des vertus* à l'une des questions introduites au début de ce propos, en l'actualisant, question déjà évoquée par Saint Augustin : faut-il dire la vérité au malade qui va mourir ? Il introduit deux outils conceptuels : la *survérité* et le *mensonge-par-amour*.

« Il ne faut pas que les hommes pauvres et seuls aient de la peine, ceci est plus important que tout et même que la vérité. Il ne faut pas faire de la peine au mourant, fût-ce au prix d'une entorse à la vérité ; non, il ne faut pas dire la vérité au mourant [...]. Le mensonge-par-amour qui est *survérité* est paradoxalement plus vrai que la vérité vraie ».

Il ne faudrait bien sûr pas croire pour autant que Jankélévitch fasse l'apologie du mensonge. Il maintient bien sûr qu'il faut répugner à en user. Mais il observe que la préservation des valeurs supérieures le rend parfois inévitable et nécessaire. A défaut de mentir sciemment et librement pourrait-on dire, il faut se résigner à y consentir malgré soi.

« Celui qui n'admet pas le principe du mensonge admettra le fait du mensonge, par cette bonne raison que la créature ne fait que ce qui est possible » et plus loin « Celui qui veut sincèrement la vérité [...] consent [...] au mensonge, ou tout simplement s'y résigne ».

Dans le deuxième exemple mentionné en introduction de ce propos – celui des réfugiés dont les gestapistes me demandent d'avouer leur présence – Jankélévitch dépasse la reconnaissance d'un droit au mensonge, pour l'ériger en un strict devoir moral :

« Mentir aux policiers allemands qui nous demandent si nous cachons chez nous un patriote, ce n'est pas mentir, c'est dire la vérité ; répondre : il n'y a personne, quand il y a quelqu'un, c'est le plus sacré des devoirs. Celui qui dit la vérité au policier allemand est un menteur. Celui qui dit la vérité au policier allemand est lui-même un policier allemand. Celui qui dit la vérité aux ennemis de l'homme est lui-même un ennemi de l'homme ; il est comme le scrupuleux qui, pardonnant les crimes contre l'humanité, met la loi morale en contradiction avec elle-même. Non, les bourreaux d'Auschwitz et les pendeurs de Tulle ne méritent pas qu'on leur dise la vérité, cette vérité qu'on prétend leur dire n'est pas faite pour eux. *Les scrupuleux, en ces matières, sont les complices des pendeurs. Mieux vaut user des mêmes armes que travailler au même but* ».

Comment conclure alors tant la dialectique entre prohibition et exception s'avère difficile ?

Dans *La Doctrine de la vertu*, au sein de la *Métaphysique des mœurs*, Kant confirme sa condamnation sans appel du mensonge. Il ne résout pourtant pas les

questions dites casuistiques qu'il soulève : « Peut-on tenir pour mensonge une contre-vérité émise par simple politesse (par exemple : je suis votre très obéissant serviteur) à la fin d'une lettre ? Personne n'est trompé par là. Un auteur demande à l'un de ses lecteurs : comment trouvez-vous mon œuvre ? On pourrait bien donner une réponse ». Ainsi, le philosophe de Königsberg concède donc une exception, dépassant la problématique du mensonge pour l'élargir ici à celle de la tromperie. Ce déplacement révèle en creux la difficulté d'ériger une frontière étanche entre vérité (ou plutôt sincérité du locuteur) et mensonge, sapant alors en ses fondements tant le formalisme moral que le discours théologique.

Mentir donc ? Sans en faire l'apologie, l'état de nécessité, à tout le moins pour la sauvegarde de sa propre vie ou de celle d'autrui, requiert parfois le mensonge. Cette notion introduite jurisprudentiellement dans le droit pénal général, à l'instar de la légitime défense, est en soi acceptable, en ce qu'elle ne ruine pas l'interdit du mensonge mais l'adapte à la réalité sociale. Un peuple de Dieux n'aurait pas besoin de recourir au mensonge en ce qu'ils sont des êtres infinis et parfaits. Or, dans une société humaine, dire la vérité comme mentir peut se révéler une nuisance, ainsi que le laisse transparaître le duc de La Rochefoucauld qui énonça « Nous aurions souvent honte de nos bonnes actions, si le monde voyait tous les motifs qui les produisent »<sup>11</sup>.

Le propre de l'Homme, en sa finitude et son imperfection, réside en le fait qu'il ne peut accéder à l'absolu de cette exigence. Sa perfectibilité néanmoins, au sens rousseauiste du terme, l'enjoint à tendre à cet objectif. Tendre, sans jamais l'atteindre, à l'instar de la flèche de Zénon d'Elée.

---

<sup>11</sup> Maxime 409.