

Université de Montréal

L'interdiction du mensonge chez Kant

Par  
Amadou Sadjó Barry

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

Janvier 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
L'interdiction du mensonge chez Kant

Présenté par :  
Amadou Sadjo Barry

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Iain McDonald  
Président-rapporteur

Claude Piché  
Directeur de recherche

Christine Tappolet  
Membre du jury

### *Remerciements : la dette éternelle*

Mon intérêt pour la philosophie de Kant, plus précisément sa philosophie pratique, je le dois aux talents incontestés du professeur Claude Piché. Il a été l'initiateur et l'inspirateur, le premier à me faire découvrir la pensée magistrale du grand philosophe allemand. C'est aussi en tant que directeur, mais vraiment dans tous les sens du mot directeur, que le professeur Piché a joué un rôle précieux et inoubliable dans la rédaction de mon mémoire de maîtrise. C'est à travers ses indications et ses conseils lumineux, sa remarquable attention, sa patience prophétique, sa disponibilité, sa disposition à l'écoute, ses exigeantes corrections, son visage toujours souriant et accueillant, son aide rassurante, ses encouragements et la confiance qu'il sut me redonner dans certaines occasions, sa brillante érudition, que ces pages consacrées au thème du mensonge chez Kant ont été rédigées. Pour cela, je tiens ici à reconnaître éternellement ma dette à son égard. Pour moi, il n'est pas question de me contenter d'un simple remerciement. D'ailleurs, pour ce qu'il a fait et a été pour moi, je ne saurais oser *me contenter*, voire *me satisfaire* de lui remercier. Ce serait faire preuve d'égoïsme. J'aimerais plutôt dire ma dette. Infiniment la dire et éternellement la reconnaître. Mais la reconnaître justement comme une dette que je ne saurais ni payer ni même essayer de payer. Je saurais simplement la reconnaître et en porter consciemment le témoignage.

Cette dette impayable, je la dois aussi à mes parents, qui malgré leur réticence à ce que je poursuive mes études en philosophie, m'ont financé mes études du premier et du second cycle, en dépit du coût élevé pour le modeste commerçant qu'est mon père.

Il y a aussi ceux qui de près ou de loin ont contribué à ma formation et dont j'ai bénéficié l'aide : Erniz Barry, Alpha Amadou Sow, Marliatou Diallo, Karim Ben Driss. Et, bien sûr, à mon très cher et grand ami Julien Caron Lanteigne, pour son amour avoué de la sagesse.

À Mamadou Lamine BAH et Maimouna BARRY, en témoignage de respect et d'amitié

## Table des matières

Résumé.....	vi
Abstract.....	vii
Abréviations.....	viii
INTRODUCTION .....	9
1. Platon et le noble mensonge.....	11
2. La vérité à tout prix, selon St Augustin .....	14
3. Rousseau.....	22
4. Kant : le mensonge comme faute morale et comme atteinte au droit.....	26
PREMIÈRE PARTIE : .....	28
L'ANALYSE DU MENSONGE COMME FAUTE MORALE .....	28
A. Le mensonge comme faute morale dans les <i>Leçons d'éthique</i> .....	28
1. distinction entre falsiloquium (fausseté) et mendacium (mensonge) .....	31
2. des devoirs éthiques envers autrui ; De la sincérité .....	34
B. l'analyse du mensonge dans la <i>Métaphysique des mœurs</i> .....	42
1. la <i>Fondation de la Métaphysique des Mœurs</i> .....	42
2. la Doctrine de la vertu.....	40
DEUXIÈME PARTIE : .....	51
L'ANALYSE DU MENSONGE DU POINT DE VUE DU DROIT.....	51
A. D'un prétendu droit de mentir par humanité (1796).....	51
B. Commentaires critiques « D'un prétendu droit de mentir par Humanité ».....	60
1. Interprétation éthique de l'essai .....	60
a) l'exagération rhétorique de Kant selon Wood .....	60
b) a mistaken essay, selon Paton .....	66
c) une conclusion arbitraire, selon Marcus Singer .....	74
2. Interprétation juridique de l'essai .....	78
a) le principe de l'imputation comme justification de la conclusion de Kant, chez Schwarz .....	79
b) la mise en cause du droit public par le mensonge, selon Weinrib .....	81
c) admettre la possibilité de mentir sans un droit de mentir, selon Atwell .....	85
CONCLUSION.....	88

## Résumé

Ce mémoire est consacré à l'analyse du mensonge chez Kant. Or, comme la *Métaphysique des mœurs* est subdivisée en deux volets, le premier portant sur le droit et le second sur la moralité proprement dite, nous nous sommes proposé d'envisager le mensonge selon ces deux points de vue, en commençant par le second.

En nous appuyant sur les textes de Kant qui envisagent le mensonge comme faute morale, les *Leçons d'éthique*, la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, la *Doctrine de la Vertu*, nous montrons que Kant condamne moralement le mensonge parce qu'en lui-même, le mensonge constitue la plus grave violation du devoir de l'homme envers lui-même : la sincérité. L'homme qui n'est pas sincère, c'est-à-dire qui dit délibérément le contraire de ce qu'il pense non seulement va à l'encontre de la finalité inhérente à la communication, mais aussi, par le mensonge, l'homme renonce à sa personnalité. En renonçant ainsi à sa personnalité, l'homme cesse d'être un homme véritable, c'est-à-dire celui en qui la pensée et le dit coïncident, il devient un semblant d'homme, c'est-à-dire celui qui délibérément dit le contraire de ce qu'il pense.

En s'appuyant sur le texte de Kant qui envisage le mensonge au point de vue du droit, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, nous avons mis en évidence que l'argument central de Kant est de montrer que toute tentative de tolérer un droit de mentir rendrait la société impossible. C'est qu'un droit de mentir condamnerait à jamais l'humanité à l'état de nature, parce que la confiance qu'exige le contrat originel qui marque l'entrée dans l'état de droit n'aurait plus aucun sens. De même, un droit de mentir ruinerait tous les contrats, qui reposent, pour leur effectivité, sur la confiance. Au fond, un droit de mentir est contraire même au droit. Nous avons montré en conclusion de mémoire en quoi la position de Kant restait encore, de nos jours, actuelle.

Une grande partie de ce mémoire a été réservée au texte polémique de 1796 *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. Ayant montré en quoi consiste la position de Kant, contrairement à celle de Constant, nous avons analysé les nombreux commentaires qui ont été consacrés à ce texte polémique, qui opposa Kant et Benjamin Constant, afin de montrer que l'interprétation de la position de Kant sur le mensonge varie selon qu'on revendique exclusivement sa philosophie morale ou sa philosophie du droit.

**Mots clés** : Philosophie, Éthique, Droit, mensonge, philosophie pratique, Kant, Constant.

## Abstract

This essay is dedicated to the analysis of Kant's thought on the notion of lying. As the *Métaphysique des mœurs* is divided in two parts, the first dealing with the second on morality, the essay treats the lie through these two angles.

Based on Kant's texts discussing the lie as a moral fault, i.e. the *Leçons d'éthique*, the *Fondation de la Métaphysique des Mœurs* and the *Doctrine de la Vertu*, one can note that Kant morally condemns lying mainly because it constitutes, in itself, the most serious violation of the human's duty towards himself: sincerity. The individual who is not sincere, that is to say who deliberately says the opposite of what he thinks, not only goes against the inherent purpose of communication but also abandons his personality. In so doing, the human ceases to be a real human, that is to say where his thought and saying coincides, and becomes a semblance of human, namely someone who deliberately says the opposite of what he thinks.

Referring to Kant's treatment of lying from a legal point of view, i.e. *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, one sees the idea that any attempt to tolerate a right to lie would make society impossible. Indeed, a right to lie would forever condemn humanity to a state of nature in that the confidence that is required in the original contract, marking the transition to a rule of law, would lose its meaning. In addition, a right to lie would ruin all contracts that rest, for their efficiency, on confidence. In other words, a right to lie is also contrary to law. The essay ends by showing how Kant's position still holds meaning in the present world.

A major part of this essay focuses on the controversial text of 1796, entitled *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. While having shown of what consists Kant's position, contrary to that of Constant, we analyzed many commentaries which were devoted to this polemical text, opposing Kant and Benjamin Constant, in order to show that the interpretation of the position of Kant on lying varies according to whether his moral philosophy or his philosophy of the right is exclusively mobilized.

**Keywords:** Philosophy, Ethics, Law, Lie, Practical philosophy, Kant, Constant.

## Abréviations

LE - *Leçons d'éthiques*

RE - *Réflexions sur l'éducation*

FMM - *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*

CRPR - *Critique de la Raison Pratique*

MM - *Métaphysiques des Mœurs*

DMPH - *D'un prétendu droit de mentir par humanité*

DV - *Doctrine de la Vertu*

DD - *Doctrine du Droit*

PP - *Projet de perpétuelle*

APCPP - *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*

TP - *Théorie et Pratique*



## INTRODUCTION

Consacrer un mémoire de maîtrise au thème du mensonge peut paraître à plusieurs égards insolite et non pertinent. D'abord par rapport aux thèmes les plus en vogue en philosophie morale (la vérité, la justice, le rapport à l'autre, le bonheur, la liberté, le mal, le bien, etc.), le mensonge ne figure pas comme thème privilégié qui susciterait un intérêt pour lui-même. De même, dans tradition philosophique occidentale, nombreux sont les philosophes qui ont parlé du mensonge, mais peu nombreux sont ceux qui se sont *sérieusement* consacrés à l'analyse du mensonge pour lui-même. Que des traités, des théories, sur la vérité, la justice, le bien, le mal, le bonheur ! Mais sur le mensonge, c'est en vain que nous tenterions de trouver une prolifération semblable de traités et théories, de l'antiquité grecque à nos jours. Tout au plus, peut-on trouver dans des traités consacrés à la justice ou à la vérité, quelques pages faisant allusion au mensonge. Ce qui d'ailleurs permettra de comprendre qu'en étudiant la pensée morale de certains philosophes, presque jamais un cours entier n'est consacré au thème du mensonge, même s'il se trouve par ailleurs que l'auteur en a longuement parlé. On peut passer une session à apprendre les réflexions morales de St Augustin, Rousseau, Kant, Hannah Arendt, tout en ignorant leur contribution au thème du mensonge. Alors que ces auteurs sont parmi ceux, sinon les seuls, qui ont *sérieusement* traité la question du mensonge et même qui lui ont donné une place centrale dans leur réflexion morale. Cela ne signifie pas pourtant que le thème du mensonge est négligé dans l'histoire de la philosophie, moins encore s'agit-il de dresser un bilan négatif de son traitement au sein de la tradition philosophique.

L'intention consiste simplement à dire ici qu'en comparaison des autres thèmes de la philosophie morale, le mensonge, n'a pas mobilisé autant de réflexion. Quoiqu'il en soit, il apparaît que le mensonge constitue un véritable sujet de discorde en philosophie et ainsi s'impose, à l'instar des autres thèmes, comme un défi majeur à la morale, qui ne cesse de buter sur la possibilité ou non du mensonge.

L'homme est-il autorisé à mentir ? Dans la tradition philosophique, Emmanuel Kant est connu pour être le représentant de la tentative la plus radicale de la condamnation du mensonge. Dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité*<sup>1</sup>, texte resté célèbre, Kant, en réponse à Benjamin Constant qui prétendait qu'en rendant inconditionnel le devoir de dire la vérité, la société serait impossible, soutient l'interdiction d'un droit de mentir quelles que soient les conséquences qui puissent en résulter et réaffirme, par conséquent, le caractère inconditionnel de la véracité, qui est un commandement sacré de la raison. Mais bien avant ce texte tardif de Kant, qui envisage le mensonge sur le plan du droit, les *Leçons d'éthique* (1775), la *Critique de la Raison Pratique* (1788), les *Réflexions sur l'éducation* (regroupant des cours sur la pédagogie donnés entre 1776 et 1784), le *Projet de Paix Perpétuelle* (1795), *l'Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix en philosophie* (1796) la *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu.* (1797) condamnaient déjà, suivant les principes moraux cette fois l'attitude qui consiste à s'abandonner au mensonge. Ainsi on distingue chez Kant deux niveaux à partir desquels se formule l'interdiction du mensonge : le droit et la morale. C'est cette interdiction du mensonge au niveau du droit et de la morale que le présent mémoire se propose d'examiner, en portant plus d'attention, toutefois, au fameux texte en réponse à Benjamin Constant, qui reste, selon nous l'opuscule de philosophie pratique le plus commenté, mais aussi le plus controversé que Kant ait écrit. D'ailleurs, si la tentative kantienne de condamner le mensonge peut se distinguer comme la plus radicale et la plus austère dans l'histoire de la philosophie, ce titre est imputable à la conclusion

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant. *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, tr. Françoise Proust, Paris, GF, 1994.

*D'un prétendu droit de mentir par humanité* : devant un meurtrier qui vous demande de le conduire à votre ami qui se cache chez vous, il ne peut y avoir *de droit* de mentir. Mais s'il est une autre manière aussi dont Kant peut se distinguer, sur la question du mensonge, au sein de la tradition philosophique, c'est bien d'avoir fait du commandement : tu dois ne pas mentir, le seul garant de la paix perpétuelle pour l'humanité<sup>2</sup>. En cela, encore, nous montrerons tout au long de ce mémoire, la position de Kant reste singulière et unique dans l'histoire de la philosophie. Mais pour bien apprécier cette singularité et avant même de nous livrer à l'examen de l'interdiction du mensonge sur le plan moral et sur celui du droit, quoi de plus pertinent que de situer la perspective kantienne par rapport à celle d'autres penseurs de la tradition philosophique. Car, nous l'avons dit, Kant, malgré tout, n'est pas le seul à traiter du mensonge. Il y a donc, sur la question du mensonge, trois perspectives, au moins, qui ont précédé Kant : celle de Platon, de St Augustin et de Rousseau.

### 1. Platon et le noble mensonge.

Connu pour être le défenseur du noble mensonge<sup>3</sup>, Platon ne traite pas en tant que tel du mensonge. Ce n'est pas du mensonge lui-même, comme il traitera de la justice ou du Bien, qu'il s'agit dans la célèbre *République*. C'est en tant que moyen utile à l'éducation des futurs gardiens de la cité, et surtout, en tant qu'outil pour la défense des intérêts de la cité, que le mensonge est invoqué dans les livres II (382 e- 389b) et III (414c) de *La république*.

Il y a deux types d'éducation qui correspondent à deux moyens appropriés. L'éducation physique, par le moyen de la gymnastique, et l'éducation de l'âme, au moyen de la musique. Socrate centre son attention sur l'éducation la plus importante, qui est celle de l'âme. Il fait remarquer que s'agissant de la musique, au moyen de laquelle l'âme est éduquée, il y a des

---

<sup>2</sup> Emmanuel Kant « Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie », tr. A. Renault, dans Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p.431. (Nous reviendrons, à la fin de ce mémoire sur cette correspondance entre la véracité et la paix)

<sup>3</sup> *La république* (414c)

discours vrais et des discours faux. Ainsi en est-il aussi des fables par lesquelles on éduque les futurs gardiens de la cité. Or, pour le bien de la cité, l'âme de son gardien ne doit pas être éduquée par n'importe quel discours. Il y a des discours ou des fables qu'il faut supprimer de l'éducation des enfants : ce sont ceux « qui comportent des mensonges sans beautés<sup>4</sup> ». Ces mensonges sans beauté, qui méritent blâmes et réprimandes, consistent, dans les fables des poètes, à mal représenter les dieux (à les peindre négativement, à parler en ce qui les concerne de complot, de vengeance, de trahison, de jalousie, etc.) et les héros. À l'enfant dont la faculté de discernement n'est pas assez développée, dit Socrate, de telles fables risquent de corrompre l'âme et d'imprimer en elle des attitudes contraires à la vertu nécessaire à la cité. Ce qui laisse entendre que dans les fables destinées à l'éducation des âmes, il faut présenter les dieux et les héros avec une dignité et des valeurs propres à inspirer aux enfants des vertus nécessaires à la cité<sup>5</sup>. Il faut toujours les peindre sous une perspective positive : ce serait certes un mensonge, mais ce serait un beau mensonge, qui resterait hors de blâme, parce que simplement, il servirait les intérêts de la cité.

Aussi, même s'il se trouve que les fables sont vraies, c'est-à-dire qu'effectivement les dieux se trahissent, se combattent, etc. il faut se garder de les présenter à la légère aux enfants. Car, fait remarquer Socrate, « il y a des vérités qui ne sont pas à la portée de tous, mais réservées à quelques initiés.<sup>6</sup> » Et ces initiés, on le verra dans les pages suivantes, sont chargés de ne pas présenter les fables vraies telles qu'elles sont, mais de les orner de *beauté*, donc de mentir, afin d'inculquer aux âmes des futurs gardiens de la cité, des images plus dignes des dieux et des héros. S'il apparaît que Platon, dans l'éducation des enfants<sup>7</sup>, est favorable à un beau mensonge, il condamnera, cependant, ce qu'il appelle le vrai mensonge.

---

<sup>4</sup> *La république* (378b)

<sup>5</sup> Socrate énumère même des règles que les poètes doivent suivre pour bien représenter les dieux, cf. *La République* (381b à 383c)

<sup>6</sup> *La république* (378b)

<sup>7</sup> Ceci peut constituer une différence profonde, en matière d'éducation, entre Platon et Kant. Ce dernier, dans les *Réflexions sur l'éducation*, tr. Alexis Philonenko Paris, Vrin, 1989, p.122, soutiendra qu'il faut ne jamais mentir aux enfants. Au contraire, il faut leur inculquer le rouge de la honte envers le mensonge. D'ailleurs, dit Kant, « il ne faut jamais s'écrier devant eux : « tu devrais avoir honte ! », sauf s'ils mentent »

Le vrai mensonge est celui qui consiste à maintenir l'âme dans l'ignorance. Le but ici est de ne jamais permettre à l'âme de découvrir la vérité des choses. On ment pour la garder dans l'ignorance et l'y faire rester pour toujours. L'âme, avec ce type de mensonge, se trouve perpétuellement dans un état d'ignorance. Un tel mensonge, dit Socrate, est haïssable des deux dieux et des hommes<sup>8</sup>. De ce mensonge haïssable, Socrate, distingue ce qu'il nomme le mensonge dans les discours, qui consiste à inventer et à raconter des fables, contraires à la vérité, mais destinées à maintenir l'ordre dans la cité<sup>9</sup>. Ce type de mensonge, lui, est permis et même souhaité, parce qu'utile aux intérêts de la cité. Et c'est lui, qualifié de mensonge noble, que les chefs invoqueront pour assurer l'ordre et les intérêts de la cité. Ce mensonge, on l'imagine aisément, est dit noble tout simplement pour la cause noble qu'il sert : protéger la cité et inspirer à ses membres le dévouement<sup>10</sup>. Il y a donc pour Platon un mensonge utile aux hommes. Seulement, tient-il à préciser, ce mensonge n'est pas à l'apanage de tous : il est réservé aux médecins, ceux qui sont instruits au bien et qui ont le savoir pour guérir la cité des ces maux, et non aux profanes<sup>11</sup>. Ce qui implique que la fonction de mentir pour l'intérêt de la cité est dévolue aux chefs, c'est-à-dire au médecin, et non aux citoyens. C'est à ceux qu'il incombe d'éduquer que le mensonge est permis et non à ceux qui reçoivent l'éducation :

Et s'il appartient à d'autres de mentir, c'est aux chefs de la cité, pour tromper, dans l'intérêt de la cité, les ennemis ou les citoyens ; à toute autre personne le mensonge est interdit, et nous affirmerons que le particulier qui ment aux chefs commet une faute de même nature, mais plus grande, que le malade qui ne dit pas la vérité au médecin...<sup>12</sup>

De la part des citoyens, le mensonge n'est pas toléré. Surtout, un citoyen ne doit pas mentir aux chefs. Ainsi en est-il aussi à l'égard des dieux. On ne doit pas mentir aux dieux, car celui qui se livre à une telle attitude n'a pas de vénération à leur égard : aux dieux et aux chefs, il ne faut pas mentir<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> *La république* (382e)

<sup>9</sup> *La république* (382 e)

<sup>10</sup> *La république* (414)

<sup>11</sup> *La république* (389b)

<sup>12</sup> *La république* (389d)

<sup>13</sup> *Les lois* (916a)

Il est à retenir donc que pour l'auteur de *La république*, le mensonge dans les discours, qu'on le qualifie de beau ou de noble, est permis, voire nécessaire pour garantir la stabilité et le bon fonctionnement de la cité. C'est moins le mensonge en tant que tel qui importe que l'intérêt de la cité. Aux citoyens, malades, il revient d'obéir aux prescriptions du médecin, seul détenteur du remède. Au fond, Platon nous fait comprendre que ceux à qui il revient de mentir ne peuvent en revendiquer l'usage que lorsqu'il y a utilité : quoique permis, donc, le mensonge reste limité et restreint à un cadre précis. Cette utilité du mensonge, pourtant, sera contestée par un des plus hauts représentants du néo-platonisme, St Augustin, même si ce dernier analyse le mensonge au niveau strictement du dogme religieux.

## 2. La vérité à tout prix, selon St Augustin

Texte dense et d'une argumentation très serrée, *De mendacio* est un véritable essai sur le mensonge. L'auteur s'attache, à travers des arguments tirés des textes sacrés du christianisme, de montrer qu'il ne faut jamais mentir, quelles que soient les conséquences qui en résultent. Pour ce faire, Augustin commence d'abord par clarifier les difficultés liées à la définition du mensonge; ensuite, il se livre à une réfutation, à travers des exemples, des thèses selon lesquelles le mensonge serait permis si les circonstances l'autorisent ; puis, finalement, une herméneutique des passages qui prêtent à confusion, dont certains s'inspirent pour justifier le mensonge, est effectuée par Augustin afin de mettre en évidence l'interdiction radicale du mensonge par les instructions divines eux-mêmes.

La question du mensonge est en effet une des plus obscures, commence par remarquer Augustin. Elle ne se laisse pas cerner facilement par la réflexion qui s'y livre. La diversité et les caractéristiques du discours humain sont telles que, pour déterminer ce qui, dans ce discours, relève du mensonge, suppose que l'on a *a priori* établi ce qu'est le mensonge ; qu'on l'ait distingué des multiples facettes à travers lesquelles il se présente. Car, comme le dira plus

tard Montaigne, « le revers de la vérité, c'est-à-dire le mensonge, a cent mille figures et un champ indéfini. <sup>14</sup>» Et il sera révélateur de ce caractère indéfini du mensonge, dont pour sa part Augustin distinguera huit types, qui sont tous à des degrés différents condamnables<sup>15</sup>. Mais qu'est-ce que le mensonge, commence par s'interroger Augustin ?

Négativement, d'abord, le mensonge ce n'est pas ce qui est simplement faux. La fausseté, dit l'auteur, c'est dire quelque chose qu'on croit effectivement être tel qu'on le dit, mais qui est faux : je dis ce que je pense mais, seulement, je ne sais pas que ce que je pense est faux. Dans ce cas, il y a au moins un accord entre le dit et la pensée. C'est pourquoi la fausseté n'est pas un mensonge. « Ment donc, définit Augustin, qui a une chose dans l'esprit, et avance une autre au moyen des mots ou de n'importe quel autre type de signes. <sup>16</sup>» Le mensonge est ainsi une discordance entre la pensée et le dit. Avoir une idée dans la pensée et dire ce qui est contraire à cette idée. C'est ainsi qu'on qualifie le menteur d'avoir un « cœur double. »

À cette définition du mensonge Augustin ajoute une importante distinction entre une personne qui dit le faux sans l'intention de tromper et une personne qui dit le vrai dans l'intention de tromper. Le premier ne ment pas, tandis que le second ment. Dire le faux sans l'intention de tromper, c'est dire une chose fautive à quelqu'un, dont pourtant on est convaincu; tandis qu'on peut dire à quelqu'un la vérité, mais avec l'intention de le tromper :

Qui, en effet, dit le vrai pour la raison qu'il voit bien qu'on ne le croit pas dit systématiquement le vrai pour une raison : pour tromper. Il sait, en effet, que ce qu'il dit peut passer pour faux, parce que c'est lui-même qui le dit. Quand donc il dit vrai pour qu'on le croie faux, il dit le vrai pour tromper<sup>17</sup>.

Le jugement se fait ici à partir de la disposition d'esprit de chacun et, surtout, élément très important, de l'intention qui la sous-tend. Ainsi, le mensonge se juge non pas par la vérité et l'exactitude des faits, mais par la disposition

<sup>14</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, « Du démentir », Livre I, ch.IX, Paris, Arléas, 1992, p. 26.

<sup>15</sup> St Augustin « Le mensonge » tr. Jean.Y. Boriaud, dans St Augustin, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1998, p. 431.

<sup>16</sup> St Augustin, *op.cit.*, p. 735.

<sup>17</sup> St Augustin, *op.cit.*, p. 736.

d'esprit de chacun<sup>18</sup>. À la lumière de cette distinction, il faut préciser que celui qui dit délibérément le faux pour tromper est un menteur et que celui qui dit délibérément le vrai dans l'intention de tromper est aussi un menteur. Une confusion, toutefois, se fait remarquer entre la définition qu'Augustin donne du mensonge et de la caractérisation qui ressort la distinction qu'il vient d'opérer.

Le mensonge a été défini comme une discordance entre la pensée et le dit. Or, si celui qui dit la vérité dans l'intention de tromper est un menteur, cela veut dire que l'accord entre la pensée et le dit n'est pas suffisant pour dire qu'une personne est sincère. Cela supposerait encore l'intention en vertu de laquelle il dit la vérité : dit-on la vérité pour la vérité ou dit-on la vérité pour tromper. Ce qui en l'occurrence signifierait que le mensonge se caractérise par l'intention qui préside au discours. D'où une double caractérisation du menteur, par Augustin : un menteur est celui qui dit *délibérément* le faux pour tromper ; il est aussi celui qui dit *délibérément* le vrai pour tromper. C'est qui est tout à fait inouï est que la vérité se mesure à l'aune de l'intention. Avec Augustin, dire la vérité seulement ne fait pas de nous, pour autant, un homme véridique. Être véridique, c'est avoir *l'intention* de dire la vérité uniquement pour la vérité.

Une fois terminées ces précisions sur le mensonge, Augustin discute l'opinion selon laquelle il faut parfois mentir et l'idée selon laquelle le mensonge peut s'avérer utile quand les circonstances le commandent. « Si, demande Augustin, vient se réfugier auprès de toi un homme qui ne se peut sauver de la mort qu'au prix de ton mensonge, ne mentiras-tu pas ?<sup>19</sup> » Oui, répondent, les défenseurs d'un mensonge utile. Non, répond Augustin, qui se réclame de l'autorité des recommandations divines interdisant mensonge : « tu ne feras point de faux témoignage » dit le décalogue. « La bouche qui ment tue l'âme », « Tu fais périr tous les auteurs de mensonge » , « Que dans votre

<sup>18</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 735 et 736.

<sup>19</sup> St Augustin, *op. cit.*, p738 : il est étonnant de voir qu'Augustin a déjà utilisé sensiblement le même exemple qui sera au centre du débat entre Kant et Constant. Constant l'avait attribué au philosophe allemand. Ce dernier ne se souvenait plus exactement où il avait donné un tel exemple. Augustin serait-il l'auteur de cet exemple ?



bouche il y ait OUI pour le OUI, NON, pour le NON. Ce qui est surplus vient du malin. » De ces recommandations divines, il ressort que le mensonge ne reçoit aucune caution dans les Livres anciens<sup>20</sup>. Le mensonge est même perçu comme une injustice qui provoque la mort de l'âme. Ce qui explique qu'on ne peut l'admettre pour le salut de qui que ce soit. C'est qu'en effet ce qui se trouve compromis, en se livrant au mensonge, c'est le salut de l'âme : « la bouche qui ment tue l'âme. » Il faut être stupide, dit Augustin, pour que l'amour du prochain nous conduise à consentir à la mort de notre âme, donc à sacrifier la vie éternelle, au nom de la mort physique du prochain, donc sa vie temporelle. En mentant pour que l'homme qui se réfugie chez nous soit sauvé, nous consacrons par cet acte la mort de notre âme, c'est-à-dire, nous renonçons à la vie éternelle, pourtant essentielle à tout bon chrétien imprégné des enseignements du Christ. Ce qu'on oublie, explique Augustin, est que la mort du réfugié, au cas où on dirait la vérité, est une mort physique et non de l'âme. La vérité ne lui enlève pas ce qui reste le plus important pour lui, la vie éternelle, son âme. Or si jamais on renonçait à la vérité pour sauver le réfugié, on perdrait par là sa propre vie éternelle au profit de la vie temporelle du prochain. Ce qui est une perversion, juge en dernière instance Augustin. Car, « Comment alors être assez pervers pour dire que l'un doit vivre physiquement, et l'autre mourir spirituellement ?<sup>21</sup> » Mais alors, où est cet amour du prochain tant prêché et recommandé par le christianisme, pourrait-on demander à Augustin ? « L'amour du prochain, dit Augustin, a en effet sa limite dans l'amour du soi.<sup>22</sup> » C'est qu'il n'est pas dit d'aimer ton prochain plus que toi-même. Il ne s'agit dans la recommandation de l'amour du prochain ni d'une substitution, moins encore d'un sacrifice. Il s'agit, rappelle Augustin, en bon herméneute, d'aimer son prochain comme on s'aime soi-même : « tu aimeras, est-il dit, ton prochain comme toi-même. » Si tel est le sens de l'amour du prochain, se demande-t-il, « comment donc un homme peut-il en aimer un autre comme lui-même, et lui donner la vie temporelle, tout en perdant sa

---

<sup>20</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 742.

<sup>21</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 743.

<sup>22</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 743.

propre vie éternelle ? <sup>23</sup>» Ceci va au-delà de la recommandation et même lui est contraire. En sacrifiant sa vie éternelle, spirituelle, au profit de la vie temporelle du prochain, ce n'est plus « aimer autrui comme soi-même », mais une véritable perversion. Le salut de l'âme est incompatible avec le mensonge. Il en va du salut même de l'âme. Ne jamais, si nous tenons à être conformes avec la sainte doctrine, renoncer à notre vie spirituelle, celle de l'âme, pour privilégier la vie temporelle de notre prochain. Autrement dit : Mentir, c'est faire le choix de la vie temporelle et son lot de conséquences, abdiquant ainsi à la vie spirituelle, seul domaine où l'homme se rend digne d'élévation.

Puisque donc on perd sa vie éternelle, il ne faut jamais mentir pour la vie temporelle de qui que ce soit. Et ceux qui s'indignent si quelqu'un se refuse à anéantir son âme pour permettre à un autre de vieillir dans la chair, que diront-ils si un homme peut être délivré de la mort au prix, de notre part, d'un vol ou d'un adultère ? Faut-il alors voler ? Plonger dans la débauche <sup>24</sup>?

Au fond, c'est toute l'importance de la vie éternelle, spirituelle, pour le chrétien, qui doit le conduire à ne s'autoriser aucun mensonge, et ce, quelles que soient les conséquences. Le bon Chrétien est celui qui ne se laisse ébranler par rien qui puisse compromettre la recommandation de dire la vérité. Car ici, il en va de son âme. Quel que soit le sacrifice que cela coûtera ; quelles que soient les conséquences dramatiques qui en résulteront, dire la vérité est une recommandation sacrée qui a précellence en chaque situation. C'est ce qu'avait compris l'évêque de l'église de Thagaste, Firmus, lors que « les hommes de l'empereur, envoyés par lui, l'interrogeaient sur un réfugié qu'il cachait de tous ses soins, il leur répondit qu'il ne pouvait ni mentir ni dénoncer cet homme. <sup>25</sup>»

Augustin a longuement vanté et salué le courage et l'abnégation de Firmus. Il y voit le témoignage d'une Foi inébranlable et l'expression d'une âme imprégnée de l'amour ainsi que du respect des recommandations divines. C'est que malgré les supplices sans nombres, les tortures, que subit l'évêque, son attachement à la vérité resta indéfectible et le choix pour la vie spirituelle inébranlable. Encore plus digne d'admiration, exulte Augustin, est que

---

<sup>23</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 743.

<sup>24</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 744.

<sup>25</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 757.

l'attitude courageuse et digne de l'évêque Firmus conduisit l'empereur à obtenir l'indulgence pour l'homme qui se réfugiait chez l'évêque<sup>26</sup>. Ce qui signifie, en dernière instance, que s'en tenir à la vérité peut même générer des conséquences heureuses inattendues.

Outre la sauvegarde de la vie éternelle, s'en tenir à la vérité participe au renforcement de l'intégrité de l'esprit, qui risque de manquer au cas où l'on consentirait au mensonge. Augustin en veut pour exemple la chasteté physique : une femme peut-elle se sauver par un mensonge d'une personne qui a clairement l'intention de la violer ? Pour la chasteté de la femme et sa dignité, on peut recourir au mensonge, diront ceux qui revendiquent la possibilité de mentir par occasion. Mais, rétorque Augustin, la chasteté du corps est tributaire de l'intégrité de l'esprit. N'est pas chaste celle qui évite le viol par un mensonge, mais bien, celle, qui, en dépit des conséquences qui peuvent résulter de s'en tenir à la vérité dans une telle situation, sait conserver l'intégrité de son esprit, en consentant à la vérité. C'est qu'en mentant au violeur, nous croyons conserver notre chasteté. Mais en vérité, la chasteté qui est conservée est celle du corps ; tandis qu'on vient de détruire celle de l'esprit. L'esprit de celui qui a menti n'est, en effet, jamais intact. Il ne cesse d'être taraudé, reproché, tourmenté, intérieurement, par la conscience du menteur. Or, un tel esprit vient à manquer la tranquillité, c'est-à-dire pour Augustin l'intégrité, ébranle nécessairement le corps, en ce sens que la tranquillité du corps est tributaire de celle de l'esprit<sup>27</sup>.

De même, une personne qui se fait violer, contrairement à ce qu'on pense, n'a pas souillé son corps, parce qu'elle n'a eu aucun désir à un tel acte, moins encore y a-t-elle consenti, c'est d'ailleurs pourquoi, rappelle l'évêque d'Hippone, qu'on parle de viol. Or, là où il n'y a pas souillure, on ne peut dire que la chasteté est perdue. Au contraire, en évitant le viol par un mensonge, l'esprit est plus que jamais souillé. « La souillure de l'esprit, pourtant, est

---

<sup>26</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 757.

<sup>27</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 745.

d'autant plus grave qu'elle à prééminence sur le corps.<sup>28</sup>» Et un esprit souillé entraînent inéluctablement un corps souillé. Par où l'on peut voir que l'intégrité de l'esprit doit être préférée à celle du corps. Pourquoi ? Une fois encore, parce que tout simplement l'intégrité de l'esprit est ce qui peut être conservé pour l'éternité. On le comprend aisément : l'esprit est éternel, tandis que le corps n'appartient qu'aux misérables choses temporelles. D'où la primauté qui revient à l'intégrité de l'esprit. L'intégrité de l'esprit est un bien éternel qui ne s'obtient que par la vérité. En conséquence, « il ne faut pas non plus mentir pour la chasteté physique.<sup>29</sup>» L'exemple du viol et celui du réfugié reviendront sans cesse dans le texte d'Augustin pour illustrer que même dans des cas aussi graves, ou le sens commun serait prêt à consentir sans peine au mensonge, c'est une perversion fatale et un renoncement à l'éternité que de s'abandonner au mensonge. Sans exagérer, on peut y voir la première tentative radicale, dans l'histoire de la philosophie, de la condamnation du mensonge.

Elle est d'autant plus radicale que pour Augustin même un mensonge qui conduirait quelqu'un sur le chemin de la vérité ou qui servirait à l'y maintenir est à proscrire. Un tel mensonge n'est ni souhaitable, moins encore est-il à espérer. Car, statue Augustin, on ne peut atteindre la vérité par le mensonge. Et en perpétuant un tel comportement on favorise l'idée qu'on peut mentir quand besoin est. Plus grave encore, on entend par un tel comportement promouvoir l'enseignement du dogme et y être fidèle. Or, jamais on ne peut exprimer son attachement au dogme en recourant au mensonge, étant même entendu qu'il est contraire au dogme de se livrer au mensonge, et le mensonge le plus grave, le plus capital, à fuir absolument, parmi les huit évoqués<sup>30</sup> par Augustin, concerne celui qui touche au dogme<sup>31</sup>.

Augustin achève son traité sur le mensonge par une puissante herméneutique des passages qui prêtent à confusion et que peuvent revendiquer, comme ils le font d'ailleurs, ceux qui soutiennent la possibilité

---

<sup>28</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 745.

<sup>29</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 745. Voir aussi, p. 774 et 775.

<sup>30</sup> Sur les huit types de mensonge évoqués, c.f. St Augustin, *op. cit.*, p. 759.

<sup>31</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 746 et 747.

d'un mensonge utile ou honorable. Il met en évidence que rien à la lecture des textes ne prouve qu'on peut mentir ou même qu'on peut recourir à des circonstances particulières. De même, absolument rien dans l'exemple des apôtres et des saints ne nous fournit un argument en faveur du mensonge. Il faut donc dire qu'

après toutes ces discussions, il est clair que ces témoignages des Écritures n'enseignent qu'une seule chose : il ne faut mentir en aucune occasion, puis qu'on ne trouve aucun exemple de mensonges dignes d'imitation dans les mœurs et les actes des saints, dans ces parties des Écritures ou, à l'image des récits des Actes des apôtres, il n'est renvoyé nulle part à une signification figurée<sup>32</sup>.

Ainsi se conclut le *De mendacio* de St Augustin, évêque d'Hippone. Que peut-on retenir de ce texte ?

Il est à relever qu'Augustin tient viscéralement à la vérité pour deux choses : l'aspiration à l'éternité pour l'homme et la sacralité du dogme, qu'il faut à tout prix maintenir. L'âme, la vie spirituelle, est ce qui constitue le plus important pour l'homme. Elle doit être préférée au corps et à la vie temporelle, considérée comme source de déchéance, au cas où il s'y attacherait fermement. Or, la pureté de l'âme et sa sauvegarde ainsi qu'une vie spirituelle réussie ne peuvent se concevoir que dans la vérité et par la vérité. En s'éloignant de la vérité, on s'éloigne de l'éternité : la vérité, c'est l'éternité même. La vérité est ce qui fait vivre l'âme. Et l'âme ne vit que dans l'éternité. Or, dans l'éternité ne brille, comme le jour, que la vérité. Dans l'éternité, nul n'entre s'il n'est véridique. De même, l'affirmation et l'attestation de la vérité sont les raisons mêmes du dogme religieux, dont le mensonge est ce qu'il y a de plus contraire. Le dogme est véridique et il nous apprend comment se conduire pour une vie basée sur la vérité. C'est pourquoi, il faut absolument, répétera Augustin, à maintes reprises, condamner, plus que tout autre mensonge, celui qui concerne le dogme religieux. La précellence reconnue à la vie éternelle et la sacralité du dogme fait de la recommandation de s'en tenir à la vérité ce qui est le plus précieux pour le chrétien. Cette référence, à des diverses occasions, au chrétien

---

<sup>32</sup> St Augustin, *op. cit.*, p. 747.

et au christianisme, en général peut toutefois nous conduire à l'idée que les thèses d'Augustin sur le mensonge sont exclusives, ce qui les laisse insensible à toute personne qui ne revendique pas le christianisme comme religion et, surtout, à toute personne qui refuse même l'idée de Dieu. Mais pour autant cela ne diminue en rien la richesse et la puissante argumentation, philosophique et religieuse, qui anime ce texte. Et nul esprit qui lit ce texte ne peut, à cause des arguments inspirés des textes sacrés, rejeter d'un revers de main la thèse soutenue sans, en contrepartie, déployer une argumentation à la hauteur de celle qu'a admirablement livrée Augustin. En définitive, un message d'avertissement d'une profondeur troublante se trouve adressé, par le *De mendacio*, à tout croyant : Si Dieu est Vérité, mentir n'est autre chose que renoncer à Dieu. Si Augustin fait de la vérité la voie par laquelle l'âme se maintient dans sa vocation spirituelle, Rousseau élèvera la vérité au principe du bien le plus précieux de tous.

### 3. Rousseau.

Dans la quatrième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, consacrée à l'examen du mensonge, Rousseau s'emploie, tout d'abord, à distinguer deux types de vérité qui serviront à déterminer ce que c'est que le mensonge: les vérités qu'il importe à l'homme de savoir et qui sont utiles à son bonheur et les vérités inutiles<sup>33</sup>, c'est-à-dire celles qui ne servent à rien et à l'endroit desquelles on manifeste une indifférence unanime<sup>34</sup>. La première est une vérité due, en ce sens qu'elle concerne l'autre et touche à son bonheur, contrairement à la seconde, qui, n'intéressant personne et étant sans conséquence pour personne, n'est pas un dû. Or, dit Rousseau, tout ce qui est dû concerne la justice. Par conséquent, cacher, déguiser ou taire, une vérité due est un mensonge qui constitue, par là même, une injustice. Ainsi, « le

---

<sup>33</sup> Rousseau soulève, toutefois, la question de savoir si de telles vérités existent : « Mais est-il de ces vérités si parfaitement stériles qu'elles soient de tout point de vue inutiles à tous, c'est un autre article à discuter et auquel je reviendrai tout à l'heure. » p. 77.

<sup>34</sup> J-J Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, p. 76 et 77.

mensonge est ce qui contraire à la vérité, blesse la justice, en quelque façon que ce soit.<sup>35</sup>» Le mensonge est un tort fait à la justice, en ce sens que le menteur faillit à ce qui est dû, plus précisément à ce qui est dû à autrui. Autrement dit, le mensonge est nuisible et la vérité reste ce qu'il y a de plus utile. C'est parce que le mensonge n'est pas utile qu'il est répréhensible et condamnable. Mais, Rousseau en est conscient, faire reposer l'obligation de dire la vérité sur l'utilité, pose problème et soulève des questions embarrassantes. Comment, en effet, peut-on déterminer ce qui est utile, quand on sait que ce qui peut être utile pour moi ne l'est pas forcément pour l'autre ? Et qui sera à même de se constituer en juge de cette utilité ? De même, du simple fait que je ne commette pas d'injustice à l'endroit d'autrui, s'ensuit-il que moi, je ne commets aucune injustice à mon égard ? L'idée même d'une vérité inutile, où peut-on la trouver ? Toutes des questions embarrassantes qui ne peuvent être esquivées, commence par croire Rousseau, qu'en adoptant la ferme résolution suivante : « soyons toujours vrais au risque de tout ce qui en peut arriver.<sup>36</sup>» Seulement, convient Rousseau, une telle résolution aide à tirer de l'embarras, mais ne résout pas, pour autant, les questions posées.

Il est évident qu'il y a des vérités utiles et celles qui ne le sont pas, se rassure Rousseau. Le défi consistera à trouver une règle à même de nous aider à connaître et bien déterminer ces vérités de façon à distinguer les cas où le mensonge advient réellement. Comme Augustin, l'auteur des *Réveries* marque d'abord la limite qu'il y a entre fausseté et mensonge pour, ensuite, se livrer à une taxinomie du mensonge. Un discours exempt de toute intention de tromper, de nuire, indifférent à tous égards, même s'il n'est pas vrai, n'est pas un mensonge, mais une fausseté<sup>37</sup>. Outre la fausseté, il y a aussi des discours qui relèvent de la fiction. C'est le cas où ce qu'on dit est sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui. Dans ce cas-ci aussi, il n'y pas mensonge, mais fiction<sup>38</sup>. Par contre, aller contre la vérité pour son avantage, pour l'avantage d'autrui, ou

---

<sup>35</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 79.

<sup>36</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 78.

<sup>37</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 79.

<sup>38</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 80.

pour nuire, ce sont là des mensonges, le dernier étant, selon Rousseau, ce qu'il y a de plus grave. Tous ces types de mensonges partagent, en effet, la caractéristique commune qui est celle d'attribuer un avantage à qui ne doit pas l'avoir, troublant ainsi l'ordre et la justice. « Or tout ce qui, contraire à la vérité, blesse la justice en quelque façon que ce soit, c'est mensonge. <sup>39</sup>» Ainsi, on ne parle de mensonge que là où la justice est entamée, troublée. Mensonge et injustice se trouvent ainsi liés. Ce sont même, dit Rousseau, des synonymes<sup>40</sup>.

La vérité, cependant, qui est justice, n'est pas n'importe laquelle. Il s'agit ici de la vérité utile. En parlant du *vrai* homme qui s'abstient de tout mensonge, Rousseau laisse entendre que les vérités utiles sont « tout ce qui tient aux vérités historiques, en tout ce qui a trait à la conduite des hommes, à la justice, à la sociabilité, aux lumières utiles... <sup>41</sup>» le contraire, c'est-à-dire, les vérités inutiles sont, on l'a déjà compris, celles qui n'intéressent aucunement la justice. Autrement, ce sont des vérités qui ne nuisent en rien, n'augmentent en rien, qui ne comportent aucun profit, ni dommage, ni mépris, totalement indifférentes aux hommes. Aller contre ces vérités n'est pas un mensonge, parce que tout simplement la justice n'est pas atteinte et l'ordre n'est pas troublé. En des choses indifférentes qui n'intéressent personne, aller contre la vérité n'est pas un mensonge, mais fiction. Pour les vérités inutiles, les termes de fausseté et mensonge ne s'appliquent pas. Ce n'est que là où quelque chose est dû; là où donc on porte atteinte à la justice, qu'il est plus approprié de parler de mensonge.

Dans toutes ces discussions, on remarque que la vérité utile est celle qui me met en rapport avec l'autre et non moi-même. Ce qui semble exclure tout mensonge à soi-même. Mais c'est là un jugement hâtif. Car Rousseau est bien conscient qu'un dû n'est pas uniquement à l'endroit de l'autre, mais aussi pour soi-même. Il y a donc une attitude de justice qu'il faut adopter à l'endroit de

---

<sup>39</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 81.

<sup>40</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 83.

<sup>41</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 85.



soi-même qui consiste, dit, Rousseau, « à être vrai pour soi même. <sup>42</sup>» C'est-à-dire respecter sa propre dignité. C'est ainsi que Rousseau vient à regretter les fables et les fictions mensongères, arrachées à son naturel timide, pour plaire aux autres. Ces fables et ces fictions pourtant, explique-t-il, ne blessent pas la justice. Pourquoi donc Rousseau exprime-t-il un regret ? A-t-il menti ? Non, parce qu'il n'y a rien dans ces fictions et ces fables qui trouble l'ordre et la justice ? Mais alors ? Si Rousseau regrette, c'est moins d'avoir menti que d'avoir vendu sa dignité et de s'être avili en voulant amuser les autres par des fables et des fictions dont il savait lui-même tout le caractère mensonger. Lui-même, Rousseau, n'a pas été vrai. Il n'a pas été vrai pour lui. Même s'il ne portait pas préjudice aux autres, en débitant des mensonges, il manque de vérité à son propre endroit, ce qui témoigne d'un avilissement et d'une perte de dignité. « Il fallait, regrette amèrement Rousseau, avoir le courage et la force d'être vrai toujours et qu'il ne sortît jamais ni fiction ni fable d'une bouche et d'une plume qui s'était particulièrement consacrée à la vérité. <sup>43</sup>» Rousseau, en dernière instance, comme l'a très bien vu Jacques Derrida, paraît sensible à la possibilité d'un mensonge à soi<sup>44</sup>, que ni Platon, ni Augustin n'ont entrevu. Dans tout discours, l'honnête homme se doit de rendre hommage à sa dignité.

Mais c'est avec Kant que s'exprimera avec plus de force ce respect de la dignité de soi, qui sera, pour lui, un devoir envers soi, fondamental et passant même avant le devoir envers les autres. La véracité, chez Kant, est d'abord et avant tout un devoir *de l'homme envers lui-même*, considéré uniquement en tant qu'être moral. Perspective tout à fait nouvelle que ni Rousseau, ni Augustin, ni Platon n'avaient pu entrevoir. L'originalité et la radicalité de la perspective kantienne, par rapport à ses devanciers, se donnent déjà à voir dans la première phrase qui ouvre la section neuf de la *Doctrine de la vertu* : « La plus grande atteinte portée aux devoirs de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme être moral (envers l'humanité dans sa propre personne),

---

<sup>42</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 89 et 90.

<sup>43</sup> J-J Rousseau, *op.cit.*, p. 92.

<sup>44</sup> Jacques Derrida, *Histoire du mensonge : Prolégomènes*. Paris, L'Herne, 2005, p. 16.

c'est le contraire de la véracité : le mensonge.<sup>45</sup>» Ce mensonge est, toutefois, envisagé par Kant d'un double point de vue : éthique et juridique.

#### 4. Kant : le mensonge comme faute morale et comme atteinte au droit

C'est dans ses *Leçons d'éthique*, de la seconde moitié des années 1770, que Kant tire cette double perspective dans laquelle s'inscrit le mensonge. D'un point de vue éthique, « le mensonge, dit Kant, est un discours faux qui porte préjudice à l'humanité<sup>46</sup> » ; tandis que d'un point de vue juridique, « le mensonge est un discours faux qui porte préjudice à autrui. » Cette distinction est d'une importance majeure, en ce sens que toutes les analyses kantienne sur le mensonge se répartissent selon ces deux points de vue.

*Selon l'éthique* : on a affaire à l'humanité en général lorsqu'on tient des discours. La vérité ici est due à l'humanité en moi et non spécifiquement à l'autre. Dans ce cas, le mensonge est répréhensible dans l'exacte mesure ou il nuit à l'humanité en général. Même si donc il ne nuit pas à autrui, même s'il ne porte pas atteinte à la justice, le mensonge est un préjudice à l'endroit de l'humanité. C'est une violation du devoir envers soi-même, en tant qu'il avilit l'humanité en nous. Comment cela est-il possible ? C'est ce que nous verrons, plus tard, dans l'analyse des textes à laquelle nous nous consacrerons.

*Selon le droit* : on a affaire à autrui. Mais ici attention ? Autrui chez Kant n'est pas seulement l'autre, l'individu comme l'exigent les juristes. Pour le droit, en effet, un mensonge est tout discours faux qui porte violation au droit d'autrui. Mais dans le cas où le droit d'autrui n'est pas violé, peut-on dire qu'il n'y a pas de mensonge ? Non, précise Kant. Car même si le mensonge ne nuit pas à autrui en tant qu'autre homme, il nuit toujours à autrui, c'est-à-dire à « ...l'humanité en général et rend vaine la source du droit.<sup>47</sup> » Ceci impose, de notre part, une précision. Le préjudice porté à l'humanité concernait le point de

<sup>45</sup> Emmanuel Kant, *Métaphysiques des mœurs. Doctrine de la vertu*. tr. Alain Renault, Paris, GF, 1994, p. 283.

<sup>46</sup> Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique*, tr. Luc Langlois, Paris, Livre de poche, 1997, p. 376.

<sup>47</sup> DMPH, p. 99.

vue éthique, alors qu'ici, Kant semble nous dire qu'il est concerné aussi par le droit. Il nous semble que ce qu'il faut comprendre par là est que le droit ne se limite pas seulement à autrui, mais aussi à l'humanité. Et il n'est pas exclu qu'un devoir de vertu, le respect de l'humanité en moi, soit aussi en même temps un devoir de droit. L'humanité constitue autant l'objet pour l'éthique que le droit. De même, ce n'est pas parce que le droit de l'autre homme n'est pas violé par le mensonge qu'il ne s'agit pas du mensonge selon le point de vue du droit. Non. Le droit d'un autre, en l'occurrence l'humanité, est toujours violé. Tout cela pour dire qu'en mentant on est déjà, *en même temps*, éthiquement et juridiquement fautif en ce sens que l'humanité est toujours, par le mensonge, éthiquement et juridiquement atteinte. Ainsi, la faute peut être imputée selon l'éthique ou selon le droit. C'est dans cette perspective que se déploiera l'analyse kantienne du mensonge, à la compréhension de laquelle s'attache le présent mémoire.

## PREMIÈRE PARTIE :

### L'ANALYSE DU MENSONGE COMME FAUTE MORALE

#### A. Le mensonge comme faute morale dans les *Leçons d'éthique*

Les *Leçons*, prononcées entre 1775 et 1780, constituent l'une des premières systématisations de la morale kantienne, en ce sens qu'elles cherchent déjà à fonder le principe ultime de la moralité et, en même temps, à l'appliquer à des situations concrètes. D'où la division en deux grandes sections des *Leçons* : la « Philosophie pratique universelle », section dans laquelle Kant jette les fondements ultimes de la morale, c'est-à-dire les principes à partir desquels une action peut être qualifiée de morale ; et une « Éthique », dans laquelle il procède à une application de ces principes aux cas concrets comme le suicide, l'avarice, l'orgueil, le mensonge. Notons d'emblée que cette division confère aux *Leçons* une singulière exclusivité par rapport aux écrits ultérieurs de Kant en philosophie pratique. Voici, en effet, dans un seul et même livre contenues la fondation de la morale et son application. On sait bien que la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785) sera motivée uniquement par la quête du principe suprême de la moralité. Ce n'est qu'à la *Métaphysique des mœurs* (1797), composée d'une *Doctrine du Droit* et d'une *Doctrine de la vertu*, qu'il reviendra d'examiner des cas concrets à la lumière de leur fondation. Avant donc d'examiner le droit et la vertu Kant voulut d'abord les purifier de leur usage populaire en leur assurant une fondation depuis laquelle et le droit et la vertu peuvent s'édifier. Douze ans, toutefois,

séparent la *Fondation* et son application à des cas concrets. Or l'avantage des *Leçons*, si on peut parler ainsi, est de pouvoir en même temps réunir les deux moments de la fondation et de l'application. Ce qui manque aux ouvrages de 1785 et 1797. Ceci n'est pourtant pas un défaut, au contraire. Nous avons voulu simplement souligner le caractère particulier des *Leçons* par rapport aux écrits ultérieurs de Kant. Il reste, par ailleurs, que sur l'analyse de plusieurs problèmes, les écrits en philosophie pratique de Kant s'accordent, bien qu'on puisse relever des nuances dans sa manière de les analyser. Le mensonge est un de ces problèmes.

Avant de lui consacrer des pages entières, les *Leçons* font du mensonge l'exemple de choix dans l'illustration de ce qu'est un principe de la moralité. Produit de la raison, le principe de la moralité doit être universel, nécessaire, absolu et inconditionné ; il doit être à priori et ne reposer sur aucun principe empirique<sup>48</sup>. Ainsi, dans le cas du mensonge, nous dit Kant, le principe de moralité signifiera simplement : « Tu ne dois pas mentir, quelles que soient les circonstances. » Cette interdiction du mensonge, ajoute-t-il, « exprime alors l'accord de mon libre arbitre avec lui-même et avec celui des autres, et elle constitue par là une loi nécessaire du libre arbitre.<sup>49</sup> » Par où l'on voit que le principe de la moralité doit être de telle sorte qu'il exige du sujet une prise en compte, dans son agir, de la volonté des autres. Non seulement il ne doit pas être en contradiction avec lui-même, mais sa volonté doit épouser la forme de l'universel : il doit vouloir de telle sorte aussi que toute autre personne puissent vouloir. C'est la loi morale qui s'exprime sous la forme d'un impératif moral qui exige de la volonté une telle conformité à l'universel. Comme tel, l'impératif de la moralité disqualifie le mensonge, pour la simple et bonne raison que non seulement mon libre arbitre ne peut souscrire au mensonge sans contradiction, mais aussi, si je peux vouloir mentir, il est impossible que tout le monde veuille en faire autant. Ici s'annonce dans l'analyse kantienne du principe de la moralité, pour quoi moralement le mensonge doit être interdit.

---

<sup>48</sup> Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique* (Menzer), trad.fr Luc Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 86 et 87.

<sup>49</sup> LE p. 88.

C'est que le mensonge jugé à l'aune du principe de la moralité ne peut répondre aux critères d'universalité et d'inconditionnalité, en ce sens qu'il lui manque ce qui fait la moralité d'une action. Si le fondement de l'obligation morale doit être déterminé de manière universelle, le mensonge en lui-même rompant cette universalité s'inscrit dès lors hors de la moralité. Tout au long du développement de sa philosophie pratique, Kant restera fidèle à l'idée que toute obligation morale doive reposer sur une fondation universelle, c'est-à-dire pure de toute contingence.

C'est tout de même dans la seconde partie des *Leçons* que Kant examinera plus rigoureusement le mensonge, non pas à titre de simple exemple comme dans la première section, mais comme *devoir éthique envers autrui*, contrairement à ce qui sera le cas, nous le verrons, dans la *Métaphysique des Mœurs*, où l'interdiction du mensonge relève des *devoirs envers soi-même*. Rappelons ici que Kant n'est plus au stade du fondement de l'obligation morale, il s'agit pour lui, dans cette section intitulée « Éthique », de procéder à ce que nous appelons aujourd'hui une éthique appliquée. Par où l'on voit que contrairement aux nombreuses critiques, Kant dès l'élaboration de ses premières réflexions éthiques avait le souci de confronter les principes de la morale aux situations concrètes. L'examen qu'il fait du mensonge suffit à le confirmer. Mais avant de s'attaquer à l'exposé que Kant fait du mensonge, voyons, tout d'abord, en quoi consiste le mensonge lui-même.

1. distinction entre falsiloquium (fausseté) et mendacium (mensonge)

Par souci de précision, Kant commence tout d'abord par distinguer le mensonge de certaines notions techniques qui peuvent lui ressembler. C'est le cas pour le *falsiloquium*. Le *falsiloquium* se distingue de trois manières :

*Premièrement* : S'il annonce qu'il veut dévoiler sa pensée, mais qu'au lieu de s'exécuter il fait une fausse déclaration, celle-ci est alors un *falsiloquium*.

*Deuxièmement* : il peut cependant y avoir *falsiloquium* même lorsque les autres ne peuvent présumer que j'exprimerai le fond de ma pensée. On peut tromper autrui sans lui dire quoi que ce soit.

*Troisièmement* : je puis aussi commettre un *falsiloquium* si mon but est de cacher à l'autre ma pensée véritable, et que celui-ci peut présumer que tel est effectivement mon dessein, sa propre intention étant de faire un mauvais usage de la vérité que je lui dissimule<sup>50</sup>.

Un *falsiloquium*, toutefois, peut être un *mendacium* (un mensonge). Cela n'est possible que si et seulement si le *falsiloquium* est un discours faux contraire au droit d'un autre homme ou qui porte atteinte à l'humanité en général. Ainsi, envisagé selon le double point de vue éthique et juridique, le *mendacium*, du point de vue éthique, se définit comme un « *falsiloquium in praejudicium humanitatis*.<sup>51</sup> » ; tandis que considéré sous l'angle juridique, « le *mendacium* est nécessairement un *falsiloquium in praejudicium alterius*.<sup>52</sup> » Insistant sur la différence entre *falsiloquium* et *mendacium*, Kant conclut que « ce ne sont pas toutes les faussetés qui sont des mensonges ; il n'y a mensonge que lorsque je déclare expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée.<sup>53</sup> » D'où l'on peut voir que les critères distinctifs entre un *falsiloquium* et un *mendacium* sont l'engagement vis-à-vis de l'autre et la présence d'une déclaration. Dans le cas d'un *falsiloquium*, je ne m'engage à rien, je ne promets rien, je ne déclare pas expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée, donc, ceci est très important, je ne porte préjudice ni à l'autre moins encore à l'humanité en général; tandis que dans le cas du *mendacium*, je

<sup>50</sup> LE, p. 374. Cette distinction reste problématique, surtout en ce qui concerne la première. c.f p. 28 à 30.

<sup>51</sup> LE, p. 376. « Le mensonge est un discours faux qui porte préjudice à l'humanité. »

<sup>52</sup> LE, p. 376. « Le mensonge est un discours faux qui porte préjudice à autrui. »

<sup>53</sup> LE, p. 376.

m'engage, je promets, je déclare expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée. Le *mendacium* se comprend ainsi comme une rupture intentionnelle de la promesse ou un manquement à la parole donnée qui porte préjudice à autrui ou à l'humanité en général. C'est en cela que le mensonge devient méprisable et répréhensible : « Tout mensonge est quelque chose de répréhensible et de méprisable, parce que nous déclarons clairement à autrui notre intention de lui dire la vérité, mais ne *remplissons pas cet engagement. Nous rompons ainsi notre pacte et agissons à l'encontre du droit de l'humanité.*<sup>54</sup> » On peut donc retenir que le *falsiloquium*, contrairement au *mendacium*, est une fausseté qui n'est préjudiciable ni à autrui ni à l'humanité. De même, il ne contient aucune intention de vouloir dire le fond de sa pensée, c'est-à-dire que je ne déclare pas expressément à autrui que je lui dirai la vérité.

Si la distinction entre *falsiloquium* et *mendacium* se trouve établie, il convient de relever, toutefois, une certaine imprécision. On ne sait pas très bien, en effet, si le *falsiloquium* se caractérise par l'absence d'une déclaration. Au tout début de la distinction entre *falsiloquium* et *mendacium*, Kant écrit : « S'il annonce qu'il veut dévoiler sa pensée, mais qu'au lieu de s'exécuter il fait une fausse déclaration, celle-ci est alors un *falsiloquium*, une fausseté. » Dans cette affirmation, il y a bien une volonté de faire une déclaration : il annonce qu'il veut dévoiler sa pensée ; mais, aussi, il y a l'engagement vis-à-vis d'autrui à dévoiler sa pensée - ce qui pourtant n'était que la caractéristique de *mendacium*. Dans les pages suivantes, toutefois, Kant semble dire que le *falsiloquium* exclut toute déclaration et engagement. Distinguant deux autres types de *falsiloquium*, il affirme :

Je puis faire semblant, je puis me manifester par un geste dont les autres retiendront ce que je veux, bien qu'ils n'aient pas le droit d'exiger que ce geste soit une déclaration de ma pensée. En ce cas je ne leur mens point, car *je n'ai jamais déclaré vouloir exprimer le fond de ma pensée.* Par exemple, si je fais mes bagages, les autres penseront que je pars en voyage, ce que d'ailleurs

---

<sup>54</sup> LE, p. 376. (C'est nous qui soulignons)



je voulais qu'ils croient, mais ils n'ont aucun droit pour cela d'exiger de moi une déclaration de ma volonté véritable<sup>55</sup>.

Dans le cas présent, je commets un *falsiloquium*, mais, remarquons, que je me manifeste uniquement par un geste, sans dire un mot ni m'engager à dire un mot. D'ailleurs, si ce cas n'est pas un mensonge, c'est parce que, dit Kant, je n'ai jamais déclaré vouloir exprimer le fond de ma pensée. Il y a simplement un geste, et non une déclaration. Il y va presque de la même situation, pour le troisième type de *falsiloquium* :

Je puis aussi, poursuit Kant, commettre un *falsiloquium* si mon but est de cacher à l'autre ma pensée véritable, et que celui-ci peut présumer que tel est effectivement mon dessein, sa propre intention étant de faire un mauvais usage de la vérité que je lui dissimule.

Ici, je me refuse à parler ; mieux encore, je cache à l'autre la vérité, je m'abstiens de toute déclaration et, par ailleurs, de tout engagement. Ainsi, selon les deux types de *falsiloquium* qu'on vient de voir, on peut dire qu'un *falsiloquium* se caractérise par une absence de déclaration et d'engagement ; Selon le premier type, on dira que le *falsiloquium* est un discours faux, mais ce ne serait pas tout. Ajoutons, un discours faux qui porte préjudice à l'humanité. Pourquoi ? Par ce qu'il y a eu rupture de l'engagement. Mais dans ce dernier cas, le *falsiloquium* manifeste une similarité avec le *mendacium*. Comment donc distinguer les deux ? Quelle définition du *falsiloquium* doit être retenue ? Mieux encore, en quelle circonstance peut-il y avoir un *falsiloquium* ?

Il est à relever que Kant lui-même ne définit pas le *falsiloquium*. Dire qu'un *falsiloquium* est une fausseté, ce n'est pas là une définition, mais bien plutôt une traduction du terme latin en français. Mais considérant l'ensemble de la section réservée au mensonge dans l'écrit de 1775, nous estimons que le *falsiloquium* se caractérise par une absence de déclaration et d'engagement. C'est qu'insistant sur la différence entre fausseté et mensonge, Kant dira qu'il n'y a mensonge que « lorsque je déclare expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée. » Ce qui laisse suggérer, en accord avec les deux autres types de *falsiloquium*, qu'un *falsiloquium* est proféré lorsque je ne

---

<sup>55</sup> LE, p. 374.

déclare pas expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée. Négativement, un *falsiloquium* n'est pas un discours, moins encore une déclaration, et il exclut tout engagement<sup>56</sup>. Ajoutons à cela qu'un *falsiloquium* n'est possible que dans les propos qu'on peut éluder. Là où il y a possibilité de ne pas répondre ; où je peux faire le choix de garder le silence, il peut y avoir *falsiloquium*. Mais dans les propos qu'on ne peut éluder, le devoir de dire la vérité s'impose : là où je déclare vouloir expressément dire le fond de ma pensée ; où je suis obligé de parler, il n'y a pas de doute que chez Kant la véracité s'impose comme un devoir inébranlable.

## 2. des devoirs éthiques envers autrui ; De la sincérité

La sincérité est, selon Kant, la condition de possibilité de toute société, dans la mesure où les relations sociales reposent sur la communication des intentions<sup>57</sup>. L'éthique exige de moi dans ma relation avec autrui, tant et aussi longtemps que je veux lui communiquer mes pensées, la sincérité. Kant estime que toute personne qui dit « vouloir exprimer ses pensées, doit le faire effectivement, sans quoi, il ne peut y avoir de société entre les hommes. <sup>58</sup>» C'est dire que l'engagement que je prends envers autrui à lui communiquer mes pensées doit être respecté pour autant que je veuille maintenir l'idée même de communication. Autrement dit, s'engager à faire une déclaration interdit le mensonge<sup>59</sup>. La sincérité consiste dans le respect de la parole donnée. C'est ainsi qu'il n'y a « mensonge, précise Kant, que lorsque *je déclare expressément à l'autre que j'entends* lui révéler le fond de ma pensée <sup>60</sup>» et que je fais le

---

<sup>56</sup> Cette précision nous paraît importante et elle nous permettra de discuter la thèse d'Allen Wood selon laquelle une fausse déclaration intentionnelle (qu'il définit comme étant un *falsiloquium*), faite à un meurtrier, si elle ne contredit pas un devoir de droit, n'est pas un mensonge.

<sup>57</sup> LE, p. 371.

<sup>58</sup> LE, p. 71. Montaigne dans ses *Essais* fera aussi la même remarque : « En vérité, dit Montaigne, le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connaissons l'horreur et le poids, nous le poursuivrons à feu plus justement que d'autres crimes. » p. 26.

<sup>59</sup> On verra plus tard comment Allen Wood récupéra cette idée de Kant pour analyser l'essai *Sur le prétendu droit de mentir par Humanité*.

<sup>60</sup> LE, p. 376. ( C'est nous qui soulignons)

contraire. Autrement dit, le mensonge est la rupture d'un engagement fait à l'autre. Je ne mens que si je déclare expressément à l'autre que j'entends lui révéler le fond de ma pensée tout en sachant que je ne le ferai pas. Ce qui constitue une violation du devoir éthique envers autrui. Mais est-ce dans toute déclaration qu'il y a mensonge ? En quelles circonstances y a-t-il mensonge ? Pour répondre à ces questions, analysons les exemples que donne Kant.

Premier exemple : « Si par exemple mon ennemi me prend à la gorge et me demande où j'ai mis mon argent, je puis très bien lui cacher la vérité, parce que son intention est précisément d'en abuser .<sup>61</sup>» Dans ce cas, dit Kant, il n'y a pas mensonge, mais un *falsiloquium*. C'est qu'ici l'autre en m'agressant a non seulement perdu son droit à la vérité et il sait très bien qu'il ne peut pas exiger de moi une déclaration sincère ; même s'il le faisait, il est conscient que je ferai tout mon possible pour lui cacher la vérité. On est en face d'un cas de fausse déclaration et non de mensonge. Remarquons, toutefois, que Kant n'envisage pas dans cet exemple le cas où l'agressé *déclare* à son agresseur qu'il entend lui révéler la vérité, scénario qui sera prévu dans le second exemple.

Deuxième exemple : « supposons, toutefois, contraste Kant, que *je déclare* à mon agresseur, lequel sait parfaitement qu'il n'a aucun droit de l'exiger de moi puisqu'il est un escroc, que je lui dirai la vérité, mais que je ne le fais pas, puis-je alors être considéré comme un menteur ? <sup>62</sup>» Oui, je le suis. Mais en quoi le suis-je ? Mon agresseur, comme dans le premier exemple, sait qu'il ne doit pas exiger de moi la vérité ; il s'attend même à ce que je ne la lui révèle pas. Ainsi, si je lui mens, je ne commets aucune injustice à son égard, mais, par contre, « je suis bel et bien un menteur, car j'agis à l'encontre du droit de l'humanité. <sup>63</sup>» C'est toute la dignité contenue dans le « je déclare » qui fait la différence ici. C'est comme si Kant nous disait que l'agresseur en tant qu'*individu* n'a plus certes un droit à ce que je lui révèle la vérité, mais à

---

<sup>61</sup> LE, p. 374.

<sup>62</sup> LE, p. 375. (C'est nous qui soulignons. Remarquons ici la possibilité du : je déclare, qui était absente dans le premier exemple)

<sup>63</sup> LE, p. 375.

l'instant où je déclare expressément la lui dire, dès lors que *je déclare vouloir* dire la vérité à mon agresseur, j'ai affaire à *l'humanité* et non à l'individu seulement. Comme si le « je déclare » s'adressait à l'humanité et non à l'individu devant moi. En faisant une fausse déclaration dans ce cas, je vais non pas à l'encontre du droit de l'individu, mais du droit de l'humanité, car, argumente Kant, « j'enfreins la condition et contreviens au moyen (la sincérité) qui rend seule possible la société des hommes. <sup>64</sup> » De même si une telle pratique était universelle, c'est-à-dire que si on pouvait prétendre déclarer ses intentions tout en sachant qu'on ferait le contraire, c'est la possibilité de la communication sincère, qui préside aux relations sociales, qui n'aura plus de sens. Ainsi d'un point de vue strictement éthique, le mensonge porte préjudice à l'humanité.

Insistons, par ailleurs, sur le fait que Kant n'exclut pas la possibilité pour l'agressé de mentir ; il ne dit pas qu'on doit se laisser voler son argent. Ce qui serait hors de propos. Ce qu'il essaye de mettre en évidence est l'impossibilité au niveau éthique d'absoudre le menteur. Sur le plan juridique, il n'y a pas de faute commise, dit Kant. Le mensonge à une personne qui nous agresse n'est pas une injustice à son égard. Autrement dit, je ne peux ni être condamné, moins encore être traité de fautif, d'autant plus que l'agresseur par son acte a déjà rompu le droit. Mieux encore, si je n'avais donné aucun engagement à dire la vérité, il ne serait même pas question de mensonge. Or, en déclarant vouloir dire la vérité, donc en m'engageant à la sincérité, je contracte, si on peut oser parler ainsi, avec l'humanité ; comme si de ma déclaration dépendait l'avenir de l'humanité. Cet engagement reste tout d'abord éthique-même si aussi, on le verra, il peut être juridique. Ce qui justifie qu'en faisant la fausse déclaration, je porte éthiquement préjudice à l'humanité. En cela, le mensonge reste un interdit et il ne peut y avoir, en raison même de l'impératif moral, une loi qui commanderait de mentir. On a beau mentir à un agresseur, on ne peut conclure de là qu'il doit y avoir ou encore qu'il y a une loi qui commande de mentir. Le commandement éthique sera toujours : « tu ne dois

---

<sup>64</sup> LE, p. 375.

pas mentir, quelles que soient les circonstances » c'est-à-dire que tu ne dois pas déclarer expressément vouloir dire la vérité à l'autre alors que tu comptes faire le contraire. En revanche, Kant sait bien que le respect d'un commandement moral, comme celui de la sincérité en toute circonstance, peut être utilisé contre nous. Ainsi, dire la vérité à un agresseur, à une personne mal intentionnée, c'est s'exposer à son crime, à sa méchanceté ; c'est tout en respectant l'ordre moral en être une victime. « C'est pourquoi, constate Kant, les hommes se sont forgé un concept de mensonge innocent, imposé par la nécessité, lequel ne va cependant pas sans *difficulté pour la philosophie morale*.<sup>65</sup> » Ce qui laisse voir que la nécessité peut imposer une exception au commandement moral, qui, pourtant, au regard de son principe suprême doit être sans exception. Essayons de comprendre cette constatation de Kant par l'exemple qui l'illustre.

Troisième exemple : « Un homme qui sait que j'ai de l'argent me demande : as-tu de l'argent sur toi ? Si je me tais, il conclut effectivement que j'en ai ; si je le dis oui, il s'empresse de me le prendre ; si je le dis non, je lui raconte un mensonge. Que dois-je faire alors ? » Revoyons encore les possibilités qui y sont impliquées.

L'agresseur attend de moi une déclaration : As-tu de l'argent ?

a) Je ne réponds pas : mais dans ce cas, il soupçonnera que j'ai de l'argent

b) Je réponds que j'ai de l'argent : il s'empresse de me les prendre

Je réponds que je n'ai pas d'argent : je commets un mensonge.

Face à ces quatre possibilités, Kant répond selon trois autres possibilités :

c) Si je ne réponds pas : on fait usage de la force pour me soutirer un aveu

d) Si je réponds : un usage illégitime est fait de cet aveu

e) Si je garde le silence : je vois que je ne puis me sauver par mon silence

Au fond quelles que soient les possibilités mises en avant pour respecter le commandement moral ; quels que soient les moyens auxquels je fais appel pour

---

<sup>65</sup> LE, p. 377. (C'est nous qui soulignons)

ne pas mentir, je vois que je ne peux échapper au danger. Dans de telles circonstances, « le mensonge, conclut Kant, est alors une arme défensive. <sup>66</sup>» En ce sens que «le mauvais usage que l'on peut faire de ma déclaration, extorquée par la force, justifie que *je me défende*. <sup>67</sup>» Le mensonge apparaît ici comme moyen d'une légitime défense ; il permet de ne pas laisser abuser de ma personne par le mauvais usage que l'agresseur peut faire de ma sincérité. Dans cette perspective, le commandement moral : « tu ne dois pas mentir quelles que soient les circonstances » est confronté à une exception et se trouve contraint de s'adapter aux circonstances dans lesquelles le sujet se trouve. Mais cette exception affecte-t-elle le caractère absolu, universel et inconditionné du commandement moral ? Si une nécessité peut nous porter à un mensonge innocent, s'ensuit-il de là que l'interdiction absolue du mensonge est relative ? Il est impossible de répondre définitivement à ces questions sans une prise en considération générale de la philosophie pratique de Kant, toutefois, si on s'en tient uniquement aux *Leçons*, deux interprétations restent, tout de même, possibles.

Nous pouvons soutenir, à partir de cet exemple, que pour Kant, la nécessité<sup>68</sup> peut justifier le mensonge et, par conséquent, le commandement moral ne peut pas être absolument sans faire place aux exceptions, de même qu'il ne s'applique pas toujours de la même façon à tous les cas. L'exemple le montre lui-même, il n'est pas possible, à moins que je laisse abuser de ma personne, d'esquiver le mensonge. La circonstance dans laquelle je me trouve, sans la vouloir, impose d'elle-même le mensonge. Je ne suis pas, en effet, celui qui imposerait cette circonstance, elle surgit de nulle part ; elle me prend au dépourvu et m'expose à la méchanceté de l'autre. Mon agir se trouve ainsi nettement conditionné par la circonstance, laquelle demande que j'agisse. Ainsi, le commandement moral, quoique devant être produit par l'entendement,

---

<sup>66</sup> LE, p. 377.

<sup>67</sup> LE, p. 377 (C'est nous qui soulignons). Ce sera cette argumentation kantienne que beaucoup de commentateurs reprendront pour montrer que la position de Kant dans l'essai : *D'un prétendu droit de mentir par humanité* est injustifiée.

<sup>68</sup> Le terme de nécessité apparaît problématique à Kant parce qu'il n'y a aucune fondement déterminé en cette matière. Au fond, la nécessité doit-elle être objective ou subjective ? Mais à travers l'exemple, l'on est autorisé à croire que la nécessité doit être objective, c'est-à-dire ne pas dépendre du jugement de chacun.

doit déterminer son application aux cas qui se présentent. Ce n'est pas que l'origine du commandement soit dans la circonstance, mais la circonstance commande l'agir moral. C'est donc, dans cet exemple, la nécessité imposée par la circonstance qui commande de mentir. Ainsi, Kant se serait mépris sur la nature véritable du commandement moral, qui doit nécessairement tenir compte des circonstances.

Il est une autre manière d'interpréter les conclusions de Kant sur ce troisième exemple en réaffirmant le caractère absolu, inconditionné et universel du commandement moral, tout en justifiant le mensonge innocent. D'emblée, nous ne devons jamais perdre de vue que Kant se trouve ici dans un cas d'éthique appliquée, comme on l'a noté précédemment. Il s'agit donc d'examiner l'application du commandement moral au travers des circonstances quotidiennes ; mieux encore, il s'agit, comme les trois exemples de Kant le prouvent, d'appliquer le « tu ne dois pas mentir quelles que soient les circonstances » à un ensemble de circonstances. Appliquer ne veut pas dire fonder. Or, lorsque Kant affirme que le commandement moral est pour toujours absolu, universel et inconditionné, cela résulte du principe qui le fonde, l'impératif moral. Pour Kant, en effet, l'éthique doit être fondée à partir des principes rationnels. Au stade de cette fondation, l'on ne peut se hasarder à faire l'inventaire des circonstances qui pourraient introduire des exceptions aux commandements moraux, étant donné que les circonstances qui appellent des exceptions sont rares. Ce n'est pas à chaque jour que je me fais agresser. Les circonstances qui obligent à avoir recours au mensonge innocent ne sont pas fréquentes, tandis que nous sommes toujours enclins, par amour de soi, ou par égoïsme, à mentir. C'est à cause de cette disposition naturelle de l'homme que Kant entend fonder catégoriquement le principe suprême de la moralité qui exprime un commandement. Les principes de la morale sont catégoriques ; ils n'admettent aucune exception dans leur *fondation*, tandis que l'*application* de ces principes aux circonstances particulières se confronte, *parfois*, mais pas *toujours*, à des exceptions. Mais même dans ce cas, le commandement moral reste catégorique en principe, en même temps qu'il s'ajuste aux circonstances

particulières auxquelles il s'applique. Pour autant, le commandement moral en son fondement ne subit aucun changement. L'exception n'introduit pas un changement dans la loi ; moins encore la modifie-t-elle. Ceci est d'autant plus vrai que le recours au mensonge innocent comme « arme défensive » n'institue jamais le mensonge comme un commandement. Quelles que soient les circonstances, l'on ne peut jamais commander un « tu dois mentir, confronté à certaines circonstances », mais le commandement restera toujours « tu ne dois pas mentir quelles que soient les circonstances ». D'ailleurs le mensonge quoiqu'innocent reste un mensonge. La question, cependant, reste toute entière de savoir est-ce que le mensonge innocent porte préjudice au droit de l'humanité.

Le mensonge innocent, cependant, semble ne pas satisfaire Kant. Juste après l'avoir introduit, le philosophe ajoutera que même devant les circonstances difficiles « l'homme courageux, au contraire, aimera la vérité et ne laissera survenir aucun *casus necessitatis*<sup>69</sup>. » ce qui signifie clairement que celui qui ment en invoquant une nécessité manque de courage et n'aime pas la vérité, et pour cela il est vil et répréhensible. La nécessité pour justifier le mensonge semble être, finalement, révoquée par Kant. Mais comment concilier cette double attitude de Kant à l'endroit des *casus necessitatis* ? Selon Paton, il faut voir cette affirmation de Kant interdisant le recours à la nécessité comme un ajout dans le texte<sup>70</sup>. Rappelons que les *Leçons* sont des cours prononcés par Kant et que ses élèves ont pris soin de consigner. Ces notes de cours des étudiants, que constituent les *Leçons*, doivent donc être prises, dans certains cas, avec beaucoup de prudence et d'attention. Cette affirmation de Kant est un de ces cas, prétend Paton, qu'il faut soupçonner d'être rajouté. Une fois cela dit, revenons à nos exemples.

L'analyse du mensonge à travers ces trois exemples révèle, tout d'abord, que Kant, dans ses *Leçons*, envisage le mensonge uniquement dans l'ordre éthique. Le mensonge apparaît comme faute éthique commise à

---

<sup>69</sup> LE, p. 379.

<sup>70</sup> H. J. Paton, « An alleged right to lie. A problem in Kantian Ethics », *Kant-Studien*, vol. 45-46, 1954, pp. 190-204. p. 200 et 201.



l'endroit du droit de l'humanité. Qu'entend, toutefois, Kant par Humanité<sup>71</sup>. Il ne le dit pas expressément dans les *Leçons*, mais l'on peut déduire l'idée que c'est l'ensemble des êtres raisonnables. Les êtres raisonnables, l'humanité donc, ont un droit à la véracité ; mieux encore, ce qui rend possible cette humanité est la sincérité dans la communication, qui est à la base des relations sociales. Or mentir, c'est-à-dire vouloir expressément déclarer à l'autre le fond de ma pensée et ne pas le faire, porte atteinte au droit de l'humanité, en ce sens qu'il remet en cause ce qui rend possible cette humanité, la sincérité. D'où l'idée kantienne que si nous mentons à un agresseur à qui nous avons déclaré la vérité, nous ne commettons aucune injustice à son égard, mais nous portons, par ce geste, un préjudice à l'humanité. C'est donc éthiquement que nous sommes fautifs.

De même, le mensonge est éthiquement condamnable dans l'exacte mesure où il échoue à satisfaire le critère de l'impératif moral, l'universalité. Si toute action humaine candidate au titre de morale doit être universalisable, c'est-à-dire valable pour toute volonté raisonnable, le mensonge, cela saute aux yeux, est immoral, répréhensible et méprisable, en ce sens qu'il ne peut attirer l'adhésion de toutes les volontés raisonnables sans contradiction ; le pourrait-il, ce serait un non-sens de parler de mensonge<sup>72</sup>. Car, il serait contradictoire que de vouloir mentir et en même temps ne pas vouloir une loi qui commanderait de mentir. C'est dans cette contradiction de la volonté, que Kant illustrera plus fortement par l'exemple de la fausse promesse dans la *Fondation*, que réside l'immoralité. Certaines circonstances, toutefois, *semblent* tolérer des exceptions, comme en témoigne le troisième exemple des *Leçons*, même si Kant par la suite remettra en cause le recours aux exceptions pour justifier un « mensonge innocent. » Mais c'est pour la première fois et la dernière fois que Kant fait allusion à un tel type de mensonge. Les écrits ultérieurs, que nous

---

<sup>71</sup> C'est dans la seconde section de la *Fondation* que Kant mettra plus en avant ce concept d'humanité, qui sera considéré comme une fin en soi. Voir, *Fondation des métaphysiques des mœurs*, tr. Alain Renault, Paris, GF, 1994, p. 107 et 108.

<sup>72</sup> On verra plus loin que c'est dans la *Fondation*(1785) que Kant, avec les quatre fameux exemples, développera plus cette idée de contradiction : La volonté de ne peut universaliser le mensonge sans se contredire.

allons examiner maintenant, ne contiennent pas ne serait ce qu'indirectement le concept de « mensonge innocent. »

## **B. l'analyse du mensonge dans la Métaphysique des mœurs**

### *1. la Fondation de la Métaphysique des Mœurs*

Il ne s'agit pas dans la *Fondation*(1785) d'examiner le mensonge, même si dès la préface Kant, pour illustrer que la valeur morale d'une loi tient à son absolue nécessité, donne pour exemple de loi : « tu ne dois pas mentir. » Dégager le principe suprême de la moralité est, en effet, l'objet de la *Fondation*. Dans l'analyse de l'impératif catégorique, toutefois, Kant analyse le devoir de tenir ses promesses et montre en quoi la fausse promesse, qui consiste à une forme mensonge, est moralement condamnable. Nous ne nous attarderons pas sur cet exemple. Mais rappelons pour l'essentiel que le devoir de tenir sa promesse s'inscrit dans ce que Kant appelle les devoirs parfaits. Ce sont des devoirs dont la maxime est telle qu'elle ne peut même pas être conçue sans contradiction comme loi universelle de la nature. Or, la maxime qui consiste à mentir par amour de soi ne peut pas être voulue sans contradiction comme loi universelle de la nature. Ainsi, la maxime ne peut pas être conforme à l'impératif universel du devoir qui s'énonce comme suit : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature <sup>73</sup>» D'où l'immoralité de la fausse promesse, du mensonge. Au thème du mensonge, justement, sera réservée toute une importance section dans la *Doctrine de la vertu*.

---

<sup>73</sup> FMM, p. 98.

## 2. Doctrine de la vertu (1797)

Si on devait traiter chronologiquement l'analyse du mensonge dans les textes de Kant, il nous faudrait toute de suite après avoir parlé de la *Fondation*, analyser *D'un prétendu droit de mentir par Humanité*. Ce texte polémique date, en effet, de 1796, et, donc, vient avant la *Doctrine de la vertu (1797)*. Chronologiquement, nous devrions examiner, le texte de 1796 avant celui de 1797. Mais, ce qui nous préoccupe ici est l'analyse du mensonge du double point de vue éthique et juridique, et la présente section concerne le premier point de vue. Pour cela, nous poursuivrons notre analyse, pour rester fidèle à l'esprit de cette première partie, en examinant la *Doctrine de la Vertu* qui envisage le mensonge du point de vue éthique, et, en examinant le mensonge du point de vue du droit dans la seconde partie, nous nous consacrerons exclusivement au texte de 1796, qui constituera, d'ailleurs, la partie principale de ce travail.

La *Doctrine de la vertu* de la *Métaphysique des Mœurs* proprement dite est une application des principes de la moralité dégagés par la *Fondation* de la *Métaphysique des mœurs*. L'application s'effectue à deux niveaux : le droit et la vertu. D'où la double doctrine qui compose l'ouvrage : *Doctrine du droit* et *Doctrine de la vertu*. Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant consacra toute une section sur le mensonge.

Conformément à ses *Leçons d'éthique*, le mensonge sera défini par le philosophe comme une fausseté délibérée en général dans l'expression des pensées.<sup>74</sup> Décider de communiquer sa pensée et dire délibérément le contraire de cette pensée, voilà bien le contraire de la vérité : le mensonge. Mais contrairement aux *Leçons*, la *Doctrine de la vertu* envisage la véracité comme un devoir de l'homme « envers lui-même » considéré uniquement en tant

---

<sup>74</sup> Emmanuel Kant, *Métaphysique des Mœurs. Doctrine du Droit. Doctrine de la vertu*. tr. Alain Renault, Paris, GF, 1994, p. 284.

qu'être moral. C'est dans cette perspective, c'est-à-dire en tant que la véracité est un devoir de l'homme envers lui-même, que le menteur déshonore la personne et anéantit sa dignité d'homme<sup>75</sup>. Ainsi, le mensonge reste condamnable comme faute que l'homme commet envers de lui-même.

En mentant, l'homme contrevient à un devoir envers lui-même en ce sens qu'il contrevient à la finalité naturelle de la communication et il s'utilise comme moyen en vue de satisfaire des intérêts propres. Kant estime, en effet, que « la communication de ses idées à quelqu'un par l'intermédiaire de mots qui contiennent (intentionnellement) le contraire de ce qu'a par là en tête celui qui parle, c'est une fin directement opposée à la finalité naturelle de communiquer ses pensées.<sup>76</sup>» Kant ne dit pas expressément ce qu'est cette finalité. Dans les *Leçons*, il nous était dit que la finalité de la communication est de rendre possible le vivre ensemble. Mais ici, Kant à aucun moment de cette section ne fait allusion à la finalité de la communication comme possibilité de vivre ensemble. On peut toutefois relever que la finalité dans la communication d'une pensée est la vérité. Or faire intentionnellement usage des mots qui contiennent le contraire de ce qu'on a en tête, c'est fausser la pensée, donc aller à l'encontre de la finalité de sa communication, la vérité. Ici l'homme perd toute sa valeur. Car il ne croit pas lui-même ce qu'il dit. Ce qu'il dit n'est pas ce qu'il a en tête, il le sait bien. Dans ce cas, dit Kant, « on n'a plus affaire à l'homme lui-même, mais à une simple apparence trompeuse de l'homme.<sup>77</sup>» En disant délibérément le contraire de ce qu'on a en tête, nous ne sommes plus nous-même. Comme si pour Kant nous *sommes* nos pensées et qu'en disant le contraire de ces pensées, nous ne sommes plus nous-mêmes, mais rien qu'une apparence. C'est pourquoi mentir dans la communication de ses pensées, c'est consacrer l'anéantissement de sa dignité d'homme. De même, en disant ce qu'il n'a pas en tête, en disant délibérément ce qu'il sait contraire à la pensée qu'il a en tête, l'homme, dit Kant, se sert de lui comme d'un simple moyen. C'est le cas, dit-il, d'une personne qui croit à l'existence

---

<sup>75</sup> DV, p. 284.

<sup>76</sup> DV, p. 284.

<sup>77</sup> DV, p. 284.

de Dieu, « mais se flatte de respecter intérieurement sa loi, alors que pourtant il ne sent en lui nul autre mobile que la crainte du châtement.<sup>78</sup>» Au fond, l'individu se flatte d'avoir agi uniquement pour le respect de la loi, alors qu'il sait intérieurement que c'est la crainte du châtement qui le pousse à respecter la loi. Il communique délibérément ce qu'il sait contraire à son for intérieur : il ment, renonçant ainsi à la finalité interne de la communication. En renonçant par le mensonge à la finalité interne de toute communication des pensées, l'homme ne devient qu'un simple moyen (« machine à parler », dit Kant), qui ne fait que parler sans que ce parler puisse atteindre sa finalité, laquelle est remise en cause par le mensonge. Or, fort de notre lecture de la *Fondation*, nous savons que l'homme ne peut s'utiliser, en tant qu'être raisonnable, seulement comme moyen. Et pourtant en mentant il fait usage de lui-même en vue de quelque intérêt personnel. Dans ce cas, non seulement il porte atteinte à la dignité de sa personne, mais c'est l'humanité en lui qui est lésée. Il contrevient au commandement qui lui demande d' « agir de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen<sup>79</sup>». C'est pourquoi le mensonge est la plus grande atteinte portée au devoir de l'homme envers l'humanité en sa propre personne. C'est ainsi la remise en cause de la finalité interne à toute communication et l'usage de l'humanité comme un moyen qui rendent le mensonge abominable. Que le mensonge, dit Kant, soit motivé par une bonté du cœur ou, de façon plus générale, par une fin réellement bonne, il reste, tout de même, en lui-même, sans considération des conséquences, une violation du devoir de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme être moral. C'est ainsi, enfin, que le geste qui consiste à s'abandonner au mensonge, en tant qu'il constitue une violation d'un devoir envers soi-même, est un « crime de l'homme envers

---

<sup>78</sup> DV, p. 285.

<sup>79</sup> FMM, p. 108.

sa propre personne et une indignité qui ne peuvent que rendre l'individu méprisable à ses propres yeux<sup>80</sup>».

On peut se demander si la condamnation du mensonge dans la *Doctrine de la vertu* résulte vraiment de l'application de l'impératif catégorique ou d'une de ses formules. Le mensonge, en effet, est condamné du simple fait qu'il va à l'encontre de la finalité de la communication des pensées et de la considération de l'humanité comme une fin en soi. Il n'a pas été question de confronter la maxime de l'action à l'universalité de la loi morale. Kant part de la finalité inhérente à la communication des pensées, c'est-à-dire la vérité, pour condamner le mensonge. C'est comme si c'était la fonction propre à la communication des pensées qui imposait le devoir de ne pas mentir. Le menteur ne part pas du fait qu'on ne peut universaliser, sans contradiction, une loi qui tolérerait le mensonge ; il n'agit pas ici selon la représentation d'une loi morale universelle- D'ailleurs, Kant ne fait aucune mention dans cette section consacrée au mensonge de la loi morale qui interdit le mensonge. L'individu doit s'interdire le mensonge parce que s'y livrer tout en déclarant communiquer expressément ses pensées, c'est renoncer à la finalité de la communication des pensées. Alors qu'on pourrait bien, cependant, dans la communication de ses pensées, ne pas mentir tout simplement parce que la loi morale commande « tu ne dois pas mentir. » Avec la représentation d'une telle loi, on peut, sans faire intervenir la finalité de la communication, renoncer au mensonge. Mais, nous l'avons observé, Kant convoque la finalité inhérente à la communication pour condamner moralement le mensonge. La question peut se poser de savoir s'il y a là quelque chose comme une *infidélité* à sa propre pensée ? Peut-on *moralement* condamner un acte à partir de la finalité naturelle inhérente aux choses ? Ou bien alors c'est seulement soumis au critère de l'impératif catégorique qu'on peut moralement juger une action ? Si l'impératif catégorique est le critère suprême de jugement pour la morale, comme le dit Kant lui-même, pourquoi recourir à la finalité de la communication des

---

<sup>80</sup> DV, p. 285.

pensées ? Avant de répondre à ces questions, poussons encore plus loin la réflexion.

En ce qui concerne l'interdiction du mensonge parce qu'il porterait atteinte à l'humanité, il est clair que nous reconnaissons là la deuxième formule de l'impératif catégorique : « agir de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen. » Disons de façon un peu plus rapide que Kant distinguait dans la *Fondation* la fin subjective, celle que se donne l'individu, de la fin objective, condition suprême venant limiter toutes les fins subjectives. Cette fin objective est l'humanité, l'ensemble des êtres raisonnables considérés comme une fin en elle-même. Si l'action morale doit se doter d'une fin, admet Kant, c'est bien l'humanité qui doit constituer cette fin. Autrement dit, mon agir doit prendre en compte, autant dans ma personne que dans la personne de tout autre, l'humanité. Or en mentant à un juge suprême en vue d'échapper à un châtement ou encore en mentant à quelqu'un pour satisfaire des intérêts personnels, on se sert de soi-même et de l'autre comme d'un moyen qui ne serait pas lié à la fin universelle<sup>81</sup>. On fait usage de soi-même, en ce qu'on use de sa faculté de communiquer contrairement à sa fin interne, c'est en cela que le mensonge est un renoncement à sa personnalité ; envers l'autre parce qu'on le soumet à ses propres visées, lésant ainsi l'humanité.

À ce niveau, toutefois, nous devons faire attention. Nous pensons qu'il ne faut pas envisager la finalité interne à la communication des pensées et l'humanité comme deux fins distinctes. Le mensonge, en effet, est la fausseté délibérée dans la communication de ses pensées. Son interdiction, avons-nous observé, résulte du fait qu'il est contraire à la finalité naturelle de communiquer ses pensées, à la véracité. Or, la véracité est un devoir de l'homme envers l'humanité dans sa propre personne. C'est pourquoi Kant peut dire que « La plus grande atteinte portée au devoir de *l'homme envers lui-même* considéré uniquement comme être moral (envers *l'humanité sa propre personne*), c'est le

---

<sup>81</sup> FMM, p. 107 et 108.

contraire de la véracité : le mensonge <sup>82</sup>». Pour le dire autrement, la véracité est un de devoir de l'homme envers lui-même, mais aussi envers l'humanité en sa propre personne : cela est aisément compréhensible par la parenthèse que Kant fait intervenir. Si, par conséquent, la finalité naturelle de la faculté de communiquer ses pensées est la véracité, cette finalité est, on l'a vu, un devoir de l'homme envers l'humanité en sa personne. Et ce devoir consiste à traiter l'humanité aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen. Se garder de mentir dans les déclarations ; dire la vérité dans la communication de ses pensées, c'est bien, selon Kant, honorer l'humanité, c'est-à-dire la traiter comme fin en elle-même. Au fond, honorer la finalité naturelle de la faculté de communiquer ses pensées, c'est honorer l'humanité en sa personne. C'est fort de ces remarques que nous pouvons maintenant répondre aux questions précédentes en disant tout simplement que c'est la deuxième formule de l'impératif catégorique qui sert de critère de jugement dans cette présente section. Kant n'applique par l'impératif catégorique en général, mais une de ses formules. On peut ainsi, sans risque de se tromper, dire que l'analyse kantienne part de la considération de l'humanité comme une fin en soi pour interdire moralement le mensonge : Mentir, c'est soumettre l'humanité à ses propres desseins pour satisfaire des intérêts personnels. Le mensonge est un anéantissement de l'humanité.

Il se présente, toutefois, des situations où des difficultés surgissent. Kant leur consacre une petite section du paragraphe neuf intitulée *Questions casuistiques*. Si, contrairement aux *Leçons*, le philosophe n'envisage pas la possibilité d'un mensonge innocent, il reconnaît, par ailleurs, le dilemme auquel nous pouvons être confrontés dans certains cas. Mais qu'il s'agisse de mensonge innocent ou des questions casuistiques, la question reste après tout de savoir s'il faut dire la vérité dans toutes les situations ? Ceci pour dire que Kant, vingt-deux ans après les *Leçons*, n'est pas, comme on le dit souvent, cet idéaliste qui veut tellement s'en tenir à la pureté de la loi morale que la

---

<sup>82</sup> FMM, p. 283. (C'est nous qui soulignons )



condition concrète de l'homme lui échappe. Il demeure attentif, malgré le commandement absolu et universel de la loi morale, à des situations qui présentent des difficultés, bien qu'il n'hésite pas à les laisser irrésolues, comme c'est le cas de certaines questions casuistiques. Dans le cas du mensonge, il en donne trois cas qui sont, à la lecture, vraiment différents. Il se demande : « peut-on tenir pour un mensonge une contre-vérité résultant d'une simple politesse (par exemple le : je suis votre très obéissant serviteur » à la fin d'une lettre) ? Cela, répond Kant, ne trompe personne.<sup>83</sup> » La réponse fournie ici est très ambiguë. Si j'écris à un roi dont je suis le sujet que je suis son très obéissant serviteur, alors qu'en aucun moment je ne me le crois tel, est-ce un mensonge ou pas ? Kant dit, cela ne trompe personne. Est-ce à dire que cela ne trompe personne que je suis un menteur ; ou bien cela veut dire que cette phrase, uniquement mise par mesure de politesse, ne trompe personne y compris le destinataire, et, donc, que je ne mens pas. De même, se demande Kant, « un auteur demande à l'un de ses lecteurs : Comment trouvez-vous mon œuvre ? » Si vraiment on la trouve nulle, est-il permis de lui dire ? Au fond, est-il permis de lui parler en toute sincérité ? En guise de réponse, Kant se contente juste de poser une question : « mais qui a toujours un trait d'esprit à sa disposition ? » tellement ambiguë qu'on peut se demander si c'est là une réponse. Il nous semble que Kant laisse la question ouverte. Ce qu'il faut absolument éviter ici est de répondre à la place de Kant en faisant intervenir des notions de sa philosophie pratique. Ce que nous pouvons dire est que Kant se pose la question et en même temps nous la pose. Si Kant ne répond pas clairement, il ne nous empêche pas, cependant, de répondre en *notre nom*. Troisième et dernière question, il s'agit de savoir si le menteur doit répondre de toutes les conséquences qui peuvent résulter de son mensonge. Kant donne le cas d'un domestique à qui « un maître a donné l'ordre, au cas où une certaine personne le demanderait, de répondre qu'il n'est pas là. Ce que fait le domestique, mais il fournit ainsi à son maître la possibilité de s'échapper et de

---

<sup>83</sup> DV, p. 286.

commettre un grand crime qui, sinon, eût été empêché par la garde envoyée contre lui<sup>84</sup>. »

Qui peut-on tenir responsable du crime, s'interroge Kant ? « Sans doute aussi au domestique, qui a en l'occurrence porté atteinte par un mensonge à un devoir envers soi-même-- ce dont les conséquences qui lui seront dès lors imputées par sa propre conscience morale.<sup>85</sup> » La réponse de Kant ici est claire. Mais on voit la différence par rapport aux deux premiers cas. Il ne s'agit pas ici de savoir si le domestique a menti. Il l'a bien fait. Il s'agit de savoir si on peut lui imputer les conséquences qu'a générées son mensonge. Kant répond par l'affirmative. Le maître est responsable de son crime, mais sans doute *aussi* le domestique. Seulement, le domestique ne répond pas du meurtre en tant que tel, mais de la violation du devoir envers soi-même. Ou encore, il ne répond du crime qu'indirectement parce que s'il avait respecté son devoir envers soi-même, le crime eut été empêché par la garde envoyée contre son maître. Au fond, l'idée de Kant est que toutes conséquences générées par le manquement au devoir envers soi-même nous seront imputables par notre propre conscience morale. De même, en aucun cas le devoir d'état du domestique ne saurait prévaloir sur le devoir envers soi-même. Par ce dernier exemple, c'est toute l'importance et la primauté du devoir envers soi-même qu'entend faire ressortir Kant. Par où l'on peut voir que l'idée d'un devoir strict envers soi-même n'est pas l'occasion d'un quelconque égoïsme, mais concerne la dignité et l'humanité de l'homme. C'est cette même idée qu'essayera de défendre Kant dans son essai, désormais célèbre, en réponse à Benjamin constant, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. Mais cette fois, le philosophe quitte le registre éthique pour envisager celui du droit.

---

<sup>84</sup> DV, p. 287.

<sup>85</sup> DV, p. 287.

**DEUXIÈME PARTIE :**  
**ANALYSE DU MENSONGE DU POINT DE VUE DU DROIT**

**A. D'un prétendu droit de mentir par humanité (1796)**

Essai notoire qui a tenu en haleine nombre de commentateurs, il est considéré comme le texte le plus controversé que Kant ait jamais écrit en philosophie pratique. Le problème soulevé par le texte est tel que certains commentateurs ont estimé à bon droit que Kant s'inscrivait en faux contre ses propres principes<sup>86</sup> ; tandis que d'autres y voyaient tout simplement un effet de sénilité<sup>87</sup>. Quoi qu'il en soit, l'essai est souvent vu comme le lieu où vient poindre véritablement le rigorisme de la philosophie pratique de Kant. La prolifération des commentaires dont il a fait l'objet en témoigne. Mais que soutient Kant dans l'essai de 1796 ?

Rappelons tout d'abord que cet essai sur le droit de mentir par humanité est un texte de circonstance-- en cela il est différent, on l'observera, des

---

<sup>86</sup> Marcus Singer, The categorical imperative , *Philosophical Review* 63 (1954), p. 577-597.

<sup>87</sup> H. J. Paton « An alleged right to lie. A problem in Kantian Ethics », *Kant-Studien*, vol. 45, 1953- 1954, pp. 190-204.

exposés consacrés au mensonge dans les *Leçons* et la *Doctrine de la vertu*. Kant réagissait, en effet, à un texte de Benjamin Constant dans lequel il se sentait visé. Dans « Des réactions politiques », Constant affirme que :

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<sup>88</sup>.

Kant s'est senti directement visé par cette mention de « philosophe allemand ». Dans une note de bas de page, il reconnaît effectivement avoir soutenu une telle idée, mais il est incapable de se rappeler le texte exact. Peu importe donc, l'essentiel est que Constant s'attaque à l'idée selon laquelle le mensonge serait condamnable en toute circonstance. Élevé à l'absolu, croit-il, le devoir de vérité irait en l'encontre du vivre ensemble, c'est pourtant tout le contraire que soutenaient les *Leçons d'éthiques*. L'argumentation de Constant s'appuie sur une définition du devoir en rapport avec le droit. « Est devoir, dit-il, ce qui dans un être correspond aux droits d'un autre.<sup>89</sup> » Ce qui veut dire que je ne suis obligé à l'égard d'autrui que s'il a droit à cette obligation. Le cas contraire, c'est-à-dire s'il n'a pas droit à mon obligation, je ne suis pas obligé vis-à-vis de lui : là où il n'y a pas de droit, il n'y a pas de devoir. Ainsi, je ne suis obligé à dire la vérité qu'envers celui qui a le droit à la vérité. Or, argumente Constant, un meurtrier qui vise à nuire à autrui n'a pas droit à la vérité. Par conséquent, « dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité.<sup>90</sup> » Au fond, il ne peut y avoir un devoir absolu de vérité en ce sens qu'il ne concerne pas tout le monde. Ne peuvent prétendre que les ayants droit. On peut dire, sans se tromper, que pour Constant le devoir se trouve subordonné au droit, voire même le devoir est conditionné par le droit : c'est le droit qui détermine le devoir. Non seulement Kant contestera cette définition du devoir, mais il

---

<sup>88</sup> Cité par Françoise Proust dans Emmanuel Kant, *Théorie et Pratique*, tr. fr. Françoise Proust, Paris, GF, 1994, p. 97.

<sup>89</sup> DMPH, p. 97.

<sup>90</sup> DMPH, p. 98.

insistera, en compliquant un peu l'exemple de Constant, sur l'importance pour le droit de tenir la vérité comme un devoir absolu et inconditionné.

Kant revient, tout d'abord, sur l'idée d'un droit à la vérité et se permet de constater qu'elle n'a aucun sens pour la simple et bonne raison que la vérité n'est pas un objet qui dépendrait de la volonté de chacun, comme si c'était là une propriété à laquelle l'un pourrait avoir le droit de prétendre, droit qui serait refusé à l'autre. À l'idée d'un devoir de vérité, Kant préfère l'idée d'un devoir de véracité, « c'est-à-dire, explique Kant, la vérité subjective dans sa personne. » Ainsi, l'homme n'a pas un droit à la vérité, mais à la véracité. La question est donc de savoir si dans les déclarations qu'il ne peut éviter, ou encore quand on le contraint à faire une déclaration, l'individu a un droit de ne pas être véridique.

Dire la vérité dans les déclarations qu'on ne peut éviter est un devoir de l'homme envers chaque homme, dit Kant, et ce, sans distinction aucune de la personne à qui l'on s'adresse. Deux éléments sont invoqués pour justifier un tel propos : l'humanité et le droit. Le mensonge contribue à discréditer les déclarations en général. Mentir, comme on a eu déjà l'occasion de l'observer dans nos analyses précédentes, consiste à tenir délibérément des fausses déclarations. Or, si on pense pouvoir s'abandonner à une telle pratique, c'est l'idée même de communication, essentielle pour l'humanité, qui perd son sens. C'est que si les relations humaines, comme le rappellent les *Leçons*, reposent sur la sincérité dans la communication des pensées, au fond dans les déclarations qu'on veut tenir, ce serait remettre en cause de telle relation que de mentir. Le mensonge en ce sens porte un tort à l'humanité, au devoir envers l'humanité en ma personne. À ce stade de l'argumentation, Kant reprend, sans la développer, l'argumentation des *Leçons d'éthique* et qui sera confirmé, plus tard, par la *Doctrine de la vertu*. Mais nous aimerions dire ici que cet argument, certes Kant le réutilise, mais ce n'est pas lui qui importe plus à ses yeux. C'est plus l'argument qui fait appel au droit qui lui paraît essentiel. Il s'agit bien de savoir s'il peut y avoir, dans certaines circonstances, un droit de mentir. Constant répond par l'affirmative ; tandis que « le philosophe allemand » y voit

une disqualification de la source du droit. C'est que les droits fondés sur des contrats reposent sur la confiance et la sincérité. Le droit lui-même repose sur la confiance et la véracité. Tout le système du droit tend à maintenir cette confiance entre les membres de la société. Or, souscrire à un droit de mentir ; inscrire dans le système juridique un droit de mentir serait contradictoire et ruinerait tout le système. Le droit perd ainsi sa force. Kant s'accorde avec Constant pour reconnaître qu'un meurtrier, par son intention de nuire, a déjà perdu le droit à la véracité, mais, pour autant, cela ne peut autoriser à parler d'un droit de mentir. Car, poursuit Kant, si en mentant je ne cause aucun tort au meurtrier, mon acte constitue, pourtant, un tort à l'égard du devoir en général en ce sens qu'il porte atteinte à l'humanité. Admettre un droit de mentir, c'est commettre un crime vis-à-vis de l'humanité. C'est dans cette perspective que Kant peut dire que même le mensonge n'a pas besoin de nuire à un autre homme pour être condamnable, car il nuit toujours à autrui, qui peut être le droit de l'humanité en général.

De même, contre l'idée que par le mensonge l'ami sera sauvé, Kant montre que ceci n'est qu'une probabilité parmi d'autres. Et on peut même croire qu'en disant la vérité, l'ami pourrait être aussi sauvé. Mieux encore, il se peut que pour un mensonge bien intentionné nous soyons, par accident, responsables d'un crime ; tandis que si on s'en tenait à la stricte vérité, il en serait tout autrement. Pour se justifier, Kant reprend, tout en le complexifiant, l'exemple de Constant.

C'est ainsi que si en mentant, tu as empêché d'agir un homme qui cherchait à commettre un meurtre, tu es juridiquement responsable de toutes les conséquences qui pourraient en résulter. Mais si tu t'en es tenu strictement à la vérité, la justice publique ne peut rien retenir contre toi, quelles que soient les conséquences imprévues qui peuvent en découler. Après que tu as honnêtement répondu oui au meurtrier qui te demandait si son ennemi était chez toi, celui-ci peut bien s'être échappé sans qu'on l'ait remarqué, ne pas être ainsi tombé entre les mains du meurtrier, et alors le forfait n'aurait pas eu lieu ; mais si tu as menti et que tu as dit qu'il n'était pas chez toi et qu'il soit, en fait, sorti (sans que tu ne le saches) et que le meurtrier, le rencontrant en sortant, accomplisse ainsi son forfait, alors on peut t'accuser à bon droit d'être

responsable de sa mort. Car si tu avais dit la vérité telle que tu le savais, alors le meurtrier qui recherchait son ennemi dans la maison aurait peut-être été arrêté par des voisins qui seraient accourus, et le forfait aurait été empêché.<sup>91</sup>

Dans cet exemple repris et complété, six hypothèses, selon Jean Lefranc<sup>92</sup>, sont envisagées par Kant.

**Dans le cas de véracité :**

- a) l'ami est sorti et sauvé
- b) l'ami n'est pas sorti, mais il est sauvé par des voisins
- c) l'ami n'est pas sorti et est tué

**Dans le cas du mensonge :**

- a) l'ami est sorti et est tué
- b) l'ami est sorti, mais n'est pas rencontré par le meurtrier
- c) l'ami n'est pas sorti et est sauvé.

Dans chacun des cas envisagés, l'ami est sauvé dans deux cas sur trois. On peut se demander pourquoi Kant ne se limite pas uniquement à l'exemple de Constant tel que formulé ? Pourquoi est-il besoin d'ajouter d'autres cas possibles ? Constant, en effet, laissait entendre que mentir au meurtrier sauverait assurément l'ami. Pour sauver un ami poursuivi par un meurtrier décidé, il n'y avait pas à réfléchir, la solution est de mentir. Il est clair qu'en prenant en considération uniquement l'exemple de Constant, la position de Kant apparaît monstrueuse. Malheureusement, l'habitude a consisté à s'en tenir à l'exemple de Kant ; à juger la philosophie pratique de Kant à la lumière de l'exemple de Constant. Ce qui est sans doute une mauvaise habitude.

La reprise kantienne de l'exemple est très significative et réaffirme l'exigence absolue du devoir envers soi-même. Elle remet en cause la certitude de Constant. Qu'est-ce qui, en fait, prouve qu'en mentant l'ami sera sauvé ? Rien. Le contraire est possible, comme le montre Kant. Des probabilités sont envisageables. Tirer argument des probabilités ne peut justifier un droit de mentir, car aussi bien si on s'en tenait à la vérité, il y a des chances que l'ami

---

<sup>91</sup> DMPH, p. 99.

<sup>92</sup>Jean Lefranc, « Le paradoxe kantien de la véracité », *Revue de l'enseignement philosophique*, Vol. 31, no 4 (avril-mai 1981), p. 26.

soit sauvé. Ce qui est sûr est que si l'on s'en tient à la stricte vérité quelles que soient les conséquences imprévues, nous ne sommes pas responsables. Par cette reprise de l'exemple, Kant veut « montrer que tout est possible, que l'événement échappe au calcul, qu'aucune conséquence n'est assurée, et donc qu'aucune prudence ne peut se substituer au devoir.<sup>93</sup> » Le devoir de véracité ne peut reposer sur un calcul de probabilité, ce serait même contraire au devoir. Au-delà des probabilités, au-delà des calculs, le devoir s'affirme absolument et inconditionnellement. En complétant l'exemple de Constant, Kant a voulu illustrer les possibilités susceptibles de survenir d'une transgression d'un devoir et du respect du devoir. Ce que Constant n'a guère envisagé. Il s'est rassuré d'un seul résultat du mensonge, sauver l'ami. Kant ne le nie pas, mais il voit plus loin en laissant entrevoir le cas contraire, le meurtre. Et plus fondamentalement encore, la responsabilité juridique quant aux conséquences d'un tel mensonge. Mais peut-on être autorisé à dire que Kant en complétant cet exemple par des imprévus a eu raison de Constant ? Peut-on dire que sa position reste soutenable, contrairement à celle de Constant ?

Ce n'est pas ici l'occasion de trancher. Car même si l'exemple tel que Kant le complète est plus dense et riche, il n'en demeure pas moins que la possibilité de commettre le forfait, si on s'en tient à la stricte vérité, reste envisageable. Kant n'échappe pas donc à la radicalité de sa position. Seulement, dans le cas où la vérité conduit au meurtre, ce n'est que « par accident et non pas un acte libre (au sens juridique). » Pourquoi ? C'est qu'on n'a pas le droit d'exiger d'autrui de mentir en notre intérêt ; moins encore peut-on renoncer au devoir de véracité dans les déclarations qu'on ne peut éviter de tenir. Le devoir de véracité n'est pas un choix qu'on doit faire, c'est un commandement sacré de la raison et c'est tout le droit qui en dépend. Il oblige sans plus. C'est pourquoi si la véracité nuit à l'autre, ce n'est que par accident et jamais par un acte libre. L'individu en disant la vérité au meurtrier n'a pas choisi, par cette véracité, la mort de son ami, mais s'est soumis à ce qu'exigeait de lui le devoir de véracité. Dans cette perspective, il ne peut être tenu

---

<sup>93</sup> Jean Lefranc, *op.cit.*, p. 27.



responsable, par les lois civiles, des conséquences qui en résultent. C'est le contraire, pourtant, du mensonge. Non seulement il n'a pas *forcément* et *indéniablement* le choix à faire en pareille circonstance, mais le menteur doit répondre des conséquences qui résultent de son acte devant le tribunal civil. Kant veut montrer à Constant que quelles que soient les conséquences dans le cas de véracité, l'individu aurait respecté un devoir sacré et donc ne peut être tenu responsable ; tandis que, en mentant, si jamais l'ami n'est pas sauvé, mais tué, l'individu aurait à répondre devant les tribunaux civils, car non seulement il aura violé le devoir sacré de véracité, mais par cet acte, *accidentellement*, il a rendu possible le forfait<sup>94</sup>. Au fond l'intuition de Kant est qu'on doit répondre des conséquences inattendues si l'on agit à partir d'un résultat attendu. La dernière question casuistique dans la *Doctrine de la vertu* dira sensiblement la même chose, avec cette différence que les conséquences du mensonge du domestique lui sont imputées par sa conscience morale et non par le tribunal civil. Ceci s'explique par le fait que Kant envisage le mensonge, dans l'essai, au niveau du droit<sup>95</sup> ; tandis que dans la *Doctrine de la vertu* il est analysé dans sa dimension éthique.

Si le devoir de véracité commande inconditionnellement et sans restriction aucune, Kant se demande, cependant, comment passer « d'une Métaphysique du droit (qui fait abstraction de toutes les conditions de l'expérience) à un principe de politique (qui applique ces concepts aux cas de l'expérience).<sup>96</sup> » C'est toute la question de l'application du devoir de véracité (qui exclut toute contingence) aux situations politiques (qui sont contingentes) qui est posée par Kant. En réponse à cette question, Constant invoquait déjà la nécessité d'un principe intermédiaire. En effet, croyait-il, à chaque fois qu'un principe reconnu vrai, comme l'est, par exemple, le devoir de véracité, paraissait inapplicable aux cas concrets, c'est qu'on manquait de voir son principe intermédiaire, qui, justement, servirait de lien entre le principe vrai et

---

<sup>94</sup> Cette position de Kant est, cependant, dans le cadre même du droit, discutable.

<sup>95</sup> Dans une note de bas de page Kant le reconnaît : « ...ici, dit-il en parlant de l'essai, il est question du principe du droit. » in *D'un prétendu droit de mentir par Humanité*, tr. Proust, p. 98. Nous reviendrons sur cette distinction.

<sup>96</sup> DMPH, p. 101.

les cas concrets<sup>97</sup>. Kant reconnaît tout à fait la nécessité d'un principe intermédiaire. Seulement, il observe que Constant ne fournissait pas, dans le cas du devoir de véracité, le principe intermédiaire qui permettrait qu'il s'applique au cas de l'ami en danger. C'est que dans le cas du devoir de véracité, remarque Kant, il n'y a pas un tel principe. Mais, dès lors, comment passer de ce qui fait abstraction de toutes les conditions de l'expérience (c'est-à-dire une Métaphysique, ici précisons en ajoutant, du droit.) à cette expérience elle-même (la politique). Ce que vise cette question, précise Kant, c'est de « résoudre le problème politique conformément au principe universel du droit. <sup>98</sup>» Pour ce faire, répond t-il, le philosophe se donnera 1) un *axiome* qui découlera de la définition du droit lui-même 2) un *postulat* de la loi publique extérieure ainsi que 3) poser le problème, c'est-à-dire comment, par exemple, muni d'un axiome et d'un postulat peut-on appliquer le devoir de véracité à l'expérience concrète. C'est donc, il est aisé de le constater, à partir du droit qu'on peut accommoder le droit à la politique et non à partir du politique accommoder le droit : « ce n'est jamais le droit qui doit s'adapter à la politique, mais bien la politique qui doit toujours s'adapter au droit. <sup>99</sup>» S'ensuit-il que le problème de la conformité du politique au droit universel soit, pour autant, réglé ? Kant nous oriente, certes, vers la solution du problème, mais il s'en faut encore de beaucoup pour y arriver. Car, après l'axiome et le postulat, on ne fait que commencer, le problème reste tout entier irrésolu, bien que des outils soient à notre disposition. Kant ne donne, en fait, qu'une indication pour formuler le problème, l'appréhender, mais non pour le résoudre. Car après s'être doté d'un axiome et d'un postulat ; après avoir posé le problème, c'est-à-dire le comment de l'application, que nous faut-il encore pour répondre à la question « comment » ? Il ne nous a rien dit. En ce sens, on peut être porté à croire que la solution kantienne reste incomplète.

Elle manifeste, toutefois, le souci kantien de voir les principes de la philosophie pratique, autant au niveau de la vertu que du droit, s'appliquer aux

---

<sup>97</sup> DMPH, p. 101.

<sup>98</sup> DMPH, p. 101.

<sup>99</sup> DMPH, p. 103.

situations concrètes de l'expérience, contrairement à ce qui est généralement entendu. Ce ne serait pas sans intérêt, pour la suite de notre recherche, de remarquer qu'à la fin de chaque analyse consacrée au mensonge, une problématique liée à l'application du devoir de dire la vérité est soulevée par Kant. À l'instar des *Leçons d'éthique* et de la *Doctrine de la vertu*, l'essai sur *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, même s'il s'agit ici du domaine du droit et non de la vertu, comme l'a dit Kant, ne renonce pas à prendre en considération l'expérience commune des hommes, même s'il faut le rappeler, cette expérience n'est pas ce qui détermine l'application de la vertu et du droit.

Jusqu'ici, nous avons relevé, dans les textes les plus significatifs, l'analyse kantienne du mensonge. Cette analyse se déploie dans une double dimension : l'éthique et le droit. La dimension éthique du mensonge comprend les *Leçons d'éthique*, la *Métaphysique des mœurs* ainsi que la *Critique de la raison pratique*, (que nous n'avons pas pris en compte, parce qu'elle reprend aussi l'exemple de la fausse promesse, déjà illustré par la fondation) ; tandis que *Du prétendu droit de mentir par humanité* envisage le mensonge au plan du droit. À cette double dimension correspondent deux devoirs, un devoir de vertu et un devoir de droit. Mais qu'il relève de l'éthique ou du droit, le devoir de véracité est inconditionnel, absolu et universel. Or, cette caractérisation de va pas sans poser problème, surtout que le devoir s'exerce dans un monde contingent. Kant lui-même l'a expressément reconnu<sup>100</sup>. La question, qui a donné lieu à une prolifération de commentaires - reste donc de savoir s'il est possible d'un point de vue éthique et juridique de tenir le mensonge pour absolument interdit. Au fond, le commandement sacré de dire la vérité peut-il tolérer, au regard même des *principes* éthiques et juridiques, des exceptions ? Enfin, comment peut-on comprendre la position radicale de Kant dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, qui a surpris plus d'un commentateur ?

---

<sup>100</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. Jean-Pierre Fessler, Paris, GF, 2003, p. 174-180.

## **B. Commentaires critiques « D'un prétendu droit de mentir par Humanité »**

On peut sans exagérer dire que toutes les analyses consacrées au thème du mensonge chez Kant sont motivées par la déconcertante thèse de l'essai de 1796. La thèse de l'essai, comme nous l'avons vu précédemment, est claire et simple, mais les commentaires qui lui ont été consacré sont multiples et divergents. Deux types d'interprétation peuvent être distingués. Un type d'interprétation, *éthique*, qui estime que la conclusion du texte de 1796 ne correspond pas aux principes de la philosophie morale, et, donc, que Kant se serait mépris sur sa propre théorie; le second commentaire, d'ordre *juridique*, revendique l'exposition systématique de la *Doctrine du droit* pour montrer que la conclusion de Kant dans l'essai de 1796 reste cohérente, et même compréhensible au regard du droit.

### *1. Interprétation éthique de l'essai*

#### *a) L'exagération rhétorique de Kant selon Wood*

Qu'on l'envisage sur le plan du droit ou de l'éthique, l'interdiction du mensonge doit être comprise dans les limites des distinctions terminologiques entre *falsiloquium* et *mendacium*, laisse entendre Wood, au tout début de son article. L'auteur nous rappelle que cette distinction établissait déjà l'idée selon laquelle ce ne sont pas toutes les fausses déclarations intentionnelles qui sont des mensonges. Pour qu'il y ait mensonge, il faut, sur le plan du droit, que les fausses déclarations portent préjudice à l'autre ; tandis qu'au plan éthique, les fausses déclarations doivent être préjudiciables à l'humanité. Or, nous savons

que l'essai de 1796 est concerné par le droit. La question reste donc de savoir si l'on dispose du droit de mentir au meurtrier devant la porte ?

Quoi que Kant réponde par la négative, Wood propose une autre lecture inspirée de la distinction entre *falsiloquium* et *mendacium*. Il se demande d'abord dans quelle mesure un préjudice est fait au meurtrier ? S'il s'agit d'un *falsiloquium* fait au meurtrier, il n'y a pas violation de droit, c'est-à-dire qu'aucun préjudice n'est porté au meurtrier, d'autant plus que le meurtrier par sa mauvaise intention a déjà rompu le droit. Ainsi, on peut faire une fausse déclaration intentionnelle à un meurtrier, ce ne sera pas un mensonge, dit Wood. De même, en rompant la pratique du droit, le meurtrier, continue Wood, ne peut plus exiger de nous une déclaration. Or, « if the murderer could not require a declaration from you, then telling him an intentional untruth would not count as a lie (*mendacium*).<sup>101</sup> » Ne peut exiger de moi une déclaration qu'une personne sinon qui en a le droit du moins respecte les conditions de la pratique du droit. Le meurtrier par son intention n'a plus le droit d'exiger une déclaration ; et, au regard du contexte, la pratique du droit ne s'applique pas. Par conséquent, une fausse déclaration intentionnelle à une personne qui n'a pas le droit d'exiger de moi une déclaration ne compte pas comme un mensonge. Au fond, là où une déclaration devient impossible, il ne peut y avoir de mensonge. En l'absence d'une violation du droit de meurtrier, il convient de parler de *falsiloquium*. Et un *falsiloquium*, affirme Wood, peut être utilisé pour empêcher un forfait d'être commis. Pour le prouver, l'auteur invoque l'exemple d'un *falsiloquium* que Kant donne dans les *Leçons d'éthique* :

Je puis très bien commettre une *falsiloquium* si mon but est de cacher à l'autre ma pensée véritable, et que celui-ci peut présumer que tel est effectivement mon dessin, sa propre intention étant de faire un mauvais usage de la vérité que je lui dissimule. Si par exemple mon ennemi me prend à la gorge et me demande où j'ai mis mon argent, je puis très bien lui cacher la vérité, parce que son intention est précisément d'en abuser. Ce n'est pas encore un mensonge (*mendacium*).

---

<sup>101</sup> Allen Wood, *op. cit.*, p. 246.

Appliqué à l'exemple du meurtrier à la porte, ce ne serait pas un mensonge que de lui faire une fausse déclaration intentionnelle. Mieux encore, ce ne serait pas un mensonge d'autant plus que je ne déclare pas vouloir lui dire le fond de ma pensée.

En bon lecteur avisé de l'essai 1796, Wood sait, toutefois, que si le *falsiloquim* ne porte pas préjudice au meurtrier, il n'en constitue pas moins, pour Kant, un tort causé à l'humanité en général, en ce sens que la fausse déclaration intentionnelle viole l'élément le plus essentiel du devoir en général, qui est celui de dire la vérité dans toutes les déclarations. Mais Wood estime volontiers que ce propos n'est pertinent que lorsqu'il s'agit de l'interdiction du mensonge en contexte politique :

This point seems especially pertinent if the real target is lies in a political context, where statesmen or politicians make untruthful declarations to public.

For here it is the public at large, or humanity in general, and no assignable individual, whose right is infringed by the lie<sup>102</sup>

Cette possibilité donc ne s'applique pas, selon Wood, à l'exemple du meurtrier à la porte. Le contexte ici est tout autre que celui de la politique. Il s'agit d'un meurtrier qui exige injustement une vérité dont il veut faire un mauvais usage.

Outre le fait qu'une fausse déclaration intentionnelle faite au meurtrier ne serait pas un mensonge, une autre possibilité ouverte dans ce contexte est celle de recourir à un mensonge nécessaire. Si le meurtrier extorque une déclaration, dit Wood, il devient nécessaire dans ce cas de recourir au *mensonge nécessaire*. L'idée d'un mensonge nécessaire, qui s'impose en cas de nécessité, apparaît dans les *Leçons d'éthique*. Dire la vérité en tout temps pourrait nous être nuisible, voire même dangereux. Celui à qui a été dite la vérité peut faire un mauvais usage de cette vérité. C'est pourquoi, dit Kant, les hommes ont forgé le concept de mensonge nécessaire pour se prémunir contre la méchanceté des autres. C'est cette idée que Wood applique à l'exemple du meurtrier : « if he(the murderer) extorts a declarartion from us, intending to use it unjustly, then that would be a case of a necessary lie, and would again be

---

<sup>102</sup> Allen Wood, *op. cit.*, p. 248.

permissible.<sup>103</sup> Ce ne serait pas un mensonge que de mentir au meurtrier qui exige injustement de nous une déclaration et qui a l'intention de faire un mauvais usage de la vérité qu'on lui dirait. Dans l'exemple du meurtrier à la porte, le contexte impose la nécessité d'un mensonge. Le mensonge reste certes un mensonge, mais tout en portant la qualification de nécessaire. Et dans ce cas aussi, il n'y a pas violation du droit de meurtrier. C'est seulement, conclut Wood, là où une déclaration est *inévitabile* et qu'elle n'est pas *extorquée*, que mentir au meurtrier serait un mensonge, et par là même, violerait le droit de l'humanité en général<sup>104</sup>.

C'est cette même argumentation que reprendra Sally Sadgwick pour justifier un droit de mentir au meurtrier : « Here, as in the kind of case we are given in the *Vorlesung* (Leçons d'éthique), my falsehood is not a lie, legally speaking, because I cannot violate a criminal's rights when I act in attempt to prevent his crime<sup>105</sup>. » Par où l'on peut comprendre que, selon Sadgwick aussi, là où il n'y a pas de violation à l'égard d'autrui, toute déclaration constitue un *falsiloquium*. Par conséquent, appliquée au cas du meurtrier à la porte, toute déclaration qui lui est faite représenterait un *falsiloquium*. C'est comme si pour nos commentateurs, il n'y a mensonge que là où un droit risque d'être violé. Le mensonge et le droit seraient, dans cette perspective, indissociables. À la différence de Paton, toutefois, Sadgwick apporte une précision très importante à son argumentation. S'il peut y avoir un droit de mensonge, précise-t-elle, ce ne serait jamais au niveau d'une *Métaphysique du droit*, c'est-à-dire lorsqu'on cherche a priori à établir les principes du droit<sup>106</sup>. C'est qu'un droit de mentir ne peut jamais être mentionné dans les textes d'une constitution, ce n'est que dans les cas concrets comme celui du meurtrier à la porte ou encore quand il s'agit de rendre une décision dans une cour de justice<sup>107</sup> qu'un droit de mentir peut être invoqué. Toute la question reste, cependant, de savoir comment

<sup>103</sup> Allen Wood, *op. cit.*, p. 248.

<sup>104</sup> Allen Wood, *op. cit.*, p. 248.

<sup>105</sup> Sally Sadgwick, « On lying and the role of content in Kant's Ethics », *Kant-Studien*, vol.82, 1991,p. 59. (c'est nous qui soulignons)

<sup>106</sup> Sally Sedgwick, *op. cit.*, p. 61.

<sup>107</sup> Un juge, malgré que la constitution ne reconnaisse pas un droit de mentir, peut reconnaître le bien fondé d'une personne qui ment à un meurtrier et donc le disculper.

reconnaître dans un cas concret l'existence d'un droit que la constitution ne nous octroie pas ? Y aurait-il deux droits ? C'est-à-dire un droit des cas concrets et un droit énuméré par les textes ? S'il y a un droit de mentir, mais uniquement lorsqu'il s'agit des cas concrets, d'où peut-on tirer la revendication d'un tel droit ? Mais en dépit de cette importante différence avec Sedgwick, il est quand même significatif de constater que Wood n'est pas le seul à justifier le mensonge à partir de la distinction entre *mendacium* et *falsiloquium* opérée par les *Leçons* de 1775.

En définitive, ce que tente de montrer l'article de Wood, pour sa part, c'est qu'on ne doit pas lire littéralement la conclusion de Kant dans l'essai, moins encore faut-il la comprendre comme s'accordant aux principes de la philosophie pratique. Si Kant a effectivement soutenu l'idée qu'il n'y a pas un droit de mentir au meurtrier devant la porte, cela ne va pas, toutefois, sans des réserves qu'exige la philosophie pratique de Kant lui-même. Wood relativise la thèse de Kant en invoquant la distinction entre *falsiloquium* et *mendacium* ainsi que le recours au mensonge nécessaire. Cela consiste, on le voit, à lire l'essai de 1796 à partir des *Leçons d'éthique*. Mais est-ce là un procédé pertinent ? Sans doute, un tel procédé atténue la radicalité de la thèse kantienne, mais rend-il justice à l'enjeu du débat entre Kant et Constant, qui est celui d'un *droit* de mentir ?

Si la lecture tentée par Wood paraît tout de même intéressante, une double critique peut, cependant, lui être adressée. Wood estime qu'il est possible d'éviter le forfait que veut commettre le meurtrier par une *falsiloquium*. Que veut dire *falsiloquium*, pour Wood ? C'est « an intentional untruth, when it violates no duty of right .<sup>108</sup> » On peut interroger l'origine de cette définition. À tout le moins, peut-on dire, elle n'est pas kantienne. Comme il a été déjà dit, le *falsiloquium* n'inclut aucune affirmation, au contraire, il se caractérise par son absence. Que plus est, toute fausse affirmation intentionnelle est un mensonge et même s'il ne viole pas un devoir de droit, il constitue un mensonge dans la

---

<sup>108</sup> Allen Wood, *op. cit.*, p. 240.



mesure il porte préjudice à l'humanité en général. C'est que par une fausse affirmation intentionnelle

je fais en sorte, autant qu'il est en mon pouvoir, que des propos (des déclarations) en général ne trouvent aucun crédit et, par suite, que tous les droits fondés sur des contrats deviennent caducs et perdent toute leur force ; ce qui, conclut Kant, est un tort causé à l'humanité en générale<sup>109</sup>

Affirmer ou déclarer, c'est faire usage du langage qui assure la communication entre les hommes. Or, faire des fausses affirmations, c'est aux yeux de Kant banaliser le langage, le discréditer. Et même si un tel acte ne cause aucun tort à autrui, il porte préjudice à l'humanité, parce qu'une telle pratique rend vil ce qui assure la communication entre les hommes. Par conséquent, on ne peut pas faire « an intentional intruth » au meurtrier, ce serait un mensonge.

De même, les questions posées par Kant au début de l'essai de 1796 ne laissent pas entrevoir une possibilité de commettre un *falsiloquium*. Deux questions sont, en effet, posées :

*La première question* est de savoir si l'homme, dans le cas où il ne peut éviter de répondre par oui ou par non, a l'autorisation (le droit) de ne pas être véridique. *La deuxième question*, continue Kant, est celle de savoir s'il n'est pas absolument obligé, dans un propos qu'une injuste contrainte le force à tenir, de ne pas être véridique, s'il veut se préserver ou préserver autrui d'un forfait qui le menace<sup>110</sup>.

Dans tous les deux cas de figure, nous sommes confrontés à des propos qu'on ne peut éluder. La déclaration apparaît inévitable. Or, on le sait, dans les propos qu'on ne peut éluder, un *falsiloquium* serait ni plus ni moins un mensonge<sup>111</sup>. Wood même le reconnaît lorsqu'il conclut en disant que « it is only where a declaration is unavoidable yet not extorted that lying to the murderer at the door would violate the right of humanity. » Il y a donc chez Wood, il nous semble, un mauvais usage du terme *falsiloquium*.

Outre ce mauvais usage, on peut questionner, deuxième critique, l'invocation du mensonge nécessaire pour lire l'essai de 1796. « If he extorts

<sup>109</sup> DMPH, p. 98 et 99.

<sup>110</sup> DMPH, p. 98.

<sup>111</sup> DMPH, p. 98.

(the murderer) a declaration from us, intending to use it unjustly, then that would be a “necessary lie” and would again be permissible.» Cela était possible en 1775, mais la position de Kant va complètement changer jusqu’à donner congé à toute idée de mensonge nécessaire. Dans l’essai de 1796, Kant abandonne définitivement le mensonge nécessaire et adopte la position radicale selon laquelle la vérité est un commandement sacré de la raison qu’aucune convenance ne doit restreindre. Plus significatives encore sont les six hypothèses que fait intervenir Kant pour montrer qu’il vaut mieux s’en tenir à la vérité que de mentir au meurtrier. Le procédé qui consiste à invoquer le mensonge nécessaire pour justifier l’idée qu’en cas de contrainte on pourrait mentir au meurtrier trahit le texte de Kant et témoigne d’une certaine volonté de forcer le texte de 1796 à s’accorder au texte de 1775, en passant outre les changements intervenus entre temps. Et même si en 1775, Kant fait intervenir le mensonge nécessaire, ce n’est pas sans manifester une certaine méfiance à son égard<sup>112</sup>. Non seulement, constate-t-il, cette idée de mensonge nécessaire pose un problème à la philosophie morale, mais « l’homme courageux, au contraire, aimera la vérité et ne laissera survenir aucune casus *necessitatis*.<sup>113</sup>» Par où l’on peut même se demander si en 1775, la position de Kant quant à la possibilité de faire appel à un mensonge nécessaire n’est pas ambiguë.

Wood a voulu montrer qu’en soutenant un devoir inconditionnel de véracité Kant se serait mépris sur ses propres principes, mais en vérité, c’est Wood qui s’est lui-même mépris sur les principes de la philosophie pratique de Kant, en manquant de saisir les changements intervenus entre 1775 et 1796.

b) *a mistaken essay, selon Paton*

Un peu comme Wood, Paton prend son point de départ dans les principes de la philosophie pratique pour contester la conclusion de l’essai de 1796. Une investigation de ces principes démontre que Kant a manqué de

---

<sup>112</sup> LE, p. 376-377 et p. 378-379.

<sup>113</sup> LE, p. 379.

fidélité à l'égard de sa propre pensée et que la conclusion de l'essai, par là même, témoigne d'un certain empressement qui oublie de voir que les principes objectifs de la morale ne sont pas toujours absolus.

Il faut distinguer différents niveaux à l'intérieur des principes objectifs de la morale. Le premier niveau concerne les principes au sens strict du terme, c'est-à-dire ceux sans lesquels on ne peut parler de morale, ou encore, les principes à partir desquels s'édifie la morale. Ce sont, affirme Paton, les différentes formulations de l'impératif catégorique. Nous avons aussi, au second niveau, les lois morales, comme « tu ne dois pas mentir », qui s'appliquent à tous les êtres raisonnables finis. Enfin, il y a les règles morales qui ne s'appliquent qu'à une classe particulière d'homme. La question qu'on doit se poser est celle de savoir lequel de ces niveaux admet un caractère absolu de telle sorte qu'il ne peut faire place à aucune exception ? Au plan des principes, c'est-à-dire des formulations de l'impératif catégorique, il convient de dire qu'il ne peut y avoir d'exception, dit Paton. Ce serait une contradiction. On ne peut, par exemple, sans contradiction dire, qu'on peut utiliser un être rationnel simplement comme un moyen pour satisfaire ses propres désirs. Quant aux lois et aux règles morales, des exceptions peuvent être admises, mais à condition qu'elles soient des exceptions nécessaires et non arbitraires. Paton donne pour exemple la loi « tu ne tueras point ». Si elle s'applique à tous les êtres rationnels, il est clair qu'en situation de guerre, dit-il, un soldat agit contrairement à cette loi. Et on ne peut le lui reprocher puisque c'est son devoir que d'agir ainsi. Ici, c'est le contexte qui impose une nécessité, ce n'est pas pour satisfaire à un quelconque désir égoïste que le soldat agit contre la loi. Serait-ce le cas, c'est-à-dire la satisfaction d'un désir personnel, l'exception serait arbitraire et ne saurait être admise par la loi. Il n'y a possibilité d'exception à la loi la morale que là où cette exception est imposée par la nécessité et non par l'arbitraire des inclinations et des désirs. Kant lui-même, dit Paton, aurait entrevu cette possibilité dans sa distinction entre devoir parfait et devoir imparfait.

La loi morale prescrit soit un devoir parfait ou un devoir imparfait. Un devoir parfait est ce qui doit être compris comme inconditionnel, strict, rigoureux, n'admettant aucune nécessité. Ce qui suggère, dit Paton, qu'un devoir imparfait fait place aux conditions et aux exceptions. C'est une suggestion, reconnaît toutefois Paton, car Kant lui-même ne l'a jamais affirmé ainsi. Ceci est d'autant plus vrai que dans son introduction à la *Doctrine de la vertu*, dit Paton, Kant écrira que par devoir imparfait « on n'entend pas une permission de faire des exceptions à la maxime des actions, mais simplement qu'il est permis de limiter la maxime d'un devoir par un autre..<sup>114</sup>» Mais, pour Paton, même si on peut que dire les devoirs imparfaits n'admettent pas d'exceptions, on peut voir dans cette affirmation de la *Doctrine de la vertu* « a further possibility, namely, that there may be exceptions made, not in the interests of inclination, but because of some over-riding duty.<sup>115</sup>» Le fait que Kant admette la possibilité pour un devoir imparfait d'être limité par un autre atteste qu'une exception peut être admise par la loi. Seulement à ce niveau, l'exception n'est pas l'effet des inclinations et désirs, mais elle est rendue possible par une autre maxime du devoir. C'est-à-dire que c'est une autre maxime du devoir qui vient limiter une autre (par exemple, l'amour universel du prochain limité par l'amour des parents) laquelle limitation constitue pour Paton une *exception nécessaire*.

C'est en vérité ces deux grandes distinctions - distinction à l'intérieur des principes objectifs de la morale et distinction entre devoir parfait et devoir imparfait - et la possibilité, trouvée par Paton dans la pensée kantienne malgré les lectures traditionnelles, d'admettre des exceptions nécessaires qui constitueront la grille de lecture à l'essai de 1796. Paton commence tout d'abord par déplorer le fait que dans cet essai «Kant does fall into the rigorism with which he is so often charged. » La conclusion selon laquelle il ne peut y avoir un droit de mensonge à un meurtrier confirme l'attitude rigoriste dont la morale de Kant est souvent taxée. Plus déplorable encore, laisse entendre

---

<sup>114</sup> DV, p. 231.

<sup>115</sup> H-J Paton, *op, cit.*, p. 192.

Paton, c'est que cette conclusion n'est pas cohérente avec la philosophie pratique de Kant elle-même. Kant donc, comme le jugeait déjà Allen Wood, se serait mépris sur sa pensée. Paton va plus loin à la fin de son article en assurant que la réponse radicale de Kant est un effet de la sénilité.

Le rigorisme *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, dit Paton, « illustrates the danger of ignoring the distinction I made earlier between an ultimate moral principle, which admit no exceptions, and a particular moral law, such as “thou shalt not lie” which can and does .<sup>116</sup> » « Tu ne dois pas mentir (*thou shalt not lie*) » n'est pas un *moral principle* mais *moral law*. Or Kant, en s'obstinant à condamner radicalement le mensonge l'inscrit comme principe moral, c'est-à-dire pour Paton, comme un impératif catégorique ne pouvant tolérer aucune exception, alors que véritablement l'interdiction de mentir est une loi morale et, donc, permet des exceptions nécessaires. Ce que laisse entendre l'article de Paton, c'est que l'interdiction du mensonge n'est pas un principe suprême de la moralité, c'est-à-dire que ce n'est pas ce à partir de quoi s'édifie la morale, ce n'est qu'une loi morale. Or, une loi morale qui s'adresse à la volonté des êtres raisonnables finis et qui doit leur être appliquée, a cette caractéristique de tolérer des exceptions, comme on l'a vu plus haut, tout simplement parce qu'elle ne peut pas être applicable en tout temps et à tout moment. Peut-on, se demande Paton, imposer en tout temps et à tout moment, la loi « tu ne tueras point » à un soldat ? Il en est de même pour le mensonge et *a fortiori* pour le cas de l'exemple cité par Constant. C'est que dans ce cas, le mensonge ne vise pas la satisfaction d'un intérêt personnel ou d'un quelconque avantage ; il n'est pas motivé par une exigence arbitraire. Non. Il s'agit de la vie d'un individu, fait valoir Paton, de la possibilité de prévenir un crime contre un innocent. Ici, une exception peut être tolérée par la loi parce que justement il y a nécessité ; il y a va de la vie ou de la mort. Ce n'est pas par sentiment, ni par inclination, ni pour un bonheur personnel qu'il y a mensonge, mais pour prévenir un crime. Pour cette raison seulement, il y a nécessité de faire

---

<sup>116</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 197.

exception et de mentir afin de sauver un innocent<sup>117</sup>. Ceci, bien entendu pour Paton, étant en parfaite cohérence avec la pensée kantienne.

De même, Paton sait très bien qu'on pourrait lui reprocher d'altérer la pensée de Kant en essayant de trouver des exceptions là où Kant, précisément, en interdit la possibilité. Kant ne dit-il pas, en effet, que les devoirs parfaits n'admettent pas d'exceptions ? Or, l'interdiction du mensonge est considérée par l'auteur de la *Métaphysique des mœurs* comme un devoir parfait- Paton lui-même le reconnaît. Comment donc tolérer une exception là où la nature même de la loi en interdit la possibilité ? Clairement et simplement, répond Paton : "the duty of saving human life is more sacred than the duty of telling the truth to murderers. Here as in other cases, a duty described as imperfect may over-ride another described as perfect."<sup>118</sup> Kant lui-même n'a pas envisagé cette perspective, mais Paton veut croire, en invoquant le caractère exceptionnel du contexte, la sacralité de la vie aux dépens de la loi interdisant le mensonge. Il estime à bon droit que dans ce cas, donc au regard du contexte, le devoir imparfait d'assistance vient limiter le devoir parfait de dire la vérité. Ce raisonnement peut être accepté par Kant: « if we insert the necessary conditions in our maxim itself, there is no reason why we could not will it as a universal law. <sup>119</sup>» L'ami de l'innocent peut se demander, en effet, pourrai-je vouloir, en face d'un meurtrier, comme une loi universelle de la nature le fait de mentir pour sauver mon ami d'un crime ? La réponse serait affirmative, répond Paton d'autant plus que

There is no contradiction in wiling that everyone should be prepared to tell a lie to a murderer if this is the only way to save his victim's life. In such a case we have a duty to lie, and only so have we a right. The so-called exception to the moral law against lying is not arbitrary but necessary<sup>120</sup>.

Manifestement, les conditions exceptionnelles octroient le *droit* et le *devoir* de mentir. Ceci étant, en face d'un meurtrier qui veut commettre un forfait, j'ai le droit et le devoir de mentir si par ce moyen le crime peut être empêché. Il y a

---

<sup>117</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 197.

<sup>118</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 198.

<sup>119</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 198.

<sup>120</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 198.

donc dans la philosophie pratique de Kant des éléments qui permettent de reconsidérer la conclusion *D'un prétendu droit de mentir par humanité*.

Outre ce constat, fait remarquer Paton, la conclusion de 1796 n'est pas une position doctrinale dans l'ensemble de la philosophie pratique de Kant. Les *Leçons d'éthique* et la *Doctrina de la vertu* sont convoquées ici pour justifier cette affirmation. Selon Paton, antérieurement à l'essai de 1796, Kant n'interdisait pas radicalement le mensonge. Dans ses *Leçons d'éthique* (1775), le philosophe évoquait l'idée d'un mensonge blanc, qui serait imposé par la nécessité. Ensuite, postérieurement à l'essai, dans la *Doctrina de la vertu*, Kant laissait irrésolues les délicates questions casuistiques. Ce qui n'est ni plus ni moins, estime Paton, qu'une illustration évidente des exceptions que tolère la loi morale<sup>121</sup>. En définitive, la conclusion de l'essai n'est pas représentative de la position kantienne sur le mensonge. Paton qualifie même l'essai d'erreur (a *mistaken essay*), qui aura été rendue possible par la sénilité qui frappait l'auteur de la *Critique de la Raison pratique* et l'irritation avec laquelle il reçut le texte de Constant, qui, en passant, l'indexait<sup>122</sup>.

Si les analyses de Paton semblent pertinentes pour sauver Kant de la conclusion tenue dans la polémique avec Constant, elles ne sont pas, cependant, sans poser de sérieux problèmes à toute personne qui a une connaissance ne serait-ce que superficielle de la pensée de Kant. À l'évidence, s'il n'y a pas de la part de Paton une subversion de la pensée de Kant, peut-on, au moins, y voir une tentative de la concilier au sens commun. C'est sans doute salutaire. Mais est-ce vraiment rendre justice à la pensée de Kant. La manière même dont Paton analyse l'essai de 1796 soulève des questions. Dans le texte en question, Kant relève très bien qu'il s'agit du mensonge envisagé au plan juridique et non éthique- Paton d'ailleurs en a fait la remarque. Or l'analyse de Paton consiste à appliquer une grille exclusivement éthique à un problème juridique. À aucun moment dans le texte de Paton la question du mensonge n'est traitée pour elle-même au niveau juridique. Et pourtant la question

---

<sup>121</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 200. "But the mere fact that he can raise the problem shows that exceptions to the law are not in principle excluded."

<sup>122</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 202.

directrice de l'essai reste quand même celle d'un *droit* de mentir. Les deux questions qui ouvrent le début de l'essai sont concernées par la possibilité qu'il pût exister un *droit* de mentir ? Il s'agit donc *exclusivement* du droit : « ...ici (dans l'essai), précise Kant, dans une note de bas de page, il est question de principe de droit<sup>123</sup>. » Ainsi, la question qui se pose, suite à l'analyse Paton, est de savoir comment, là où il s'agit de principe de droit pour examiner une question de droit, peut-on substituer des principes éthiques. Au fond, jusqu'où est-il pertinent de faire appel à des principes éthiques pour contester une conclusion qui relève d'une question de droit ? L'éthique et le droit, l'introduction à la *Doctrine du droit* le dira, partagent certes des devoirs communs (dans le cas qui nous intéresse, le devoir dire la vérité). Mais la législation éthique peut-être utilisée pour régler un problème de droit ? Ceci est loin d'être sûr pour la pensée de Kant, d'autant que l'éthique et le droit se distinguent par leur législation respective.

Aussi, les différents niveaux distingués par Paton sont très suspects, voire même contestables. Que ce soit nos lectures des *Leçons d'éthiques*, en passant par la *Métaphysique des mœurs* (*Fondation et Doctrine de la vertu*), et la première partie de la *Critique de la raison pratique*, jamais il ne nous est arrivé d'observer une division à trois niveaux à l'intérieur des principes de la moralité : *un principe objectif*, qui serait inconditionnel, *une loi morale*, pouvant tolérer des exceptions nécessaires, et une *règle morale* applicable à des personnes particulières. Ce qui nous paraît plus douteux c'est quand Paton assimile le principe objectif à l'impératif catégorique. Il est vrai que la différence n'est pas évidente, mais, pour Kant, le principe objectif de la morale est *la loi morale* qui commande de façon contraignante la volonté. C'est justement la formule de ce commandement, dira Kant, qui se nomme un impératif catégorique. Donc, l'impératif catégorique n'est pas le principe objectif de la morale, mais bien plus tôt la *formule* à travers laquelle s'exprime le commandement du principe objectif de la morale<sup>124</sup>. Il n'est pas question ici

---

<sup>123</sup>DMPH, p. 98.

<sup>124</sup>FMM, p. 88-97 ; CRPr, p. 126-128.



de *differences of level*. De même, la loi morale, principe objectif, est caractérisée par Kant depuis les *Leçons d'éthique*<sup>125</sup> comme étant formelle, universelle, inconditionnelle, absolue, soustraite à toute exception, valable pour tous les êtres raisonnables. Il serait fastidieux de faire un inventaire des pages où Kant évoque ces différentes caractéristiques de la loi morale, mais elles sont tellement fréquentes et répétitives qu'on pourrait, sans exagérer, dire qu'il n'y a pas une section de la *Fondation* et de la *Critique de la raison pratique* qui omet d'en parler. On ne peut que s'étonner de lire chez un éminent spécialiste comme Paton, auteur d'un incontournable ouvrage sur l'impératif catégorique<sup>126</sup>, soutenir que la loi morale, pour Kant, admettrait des exceptions nécessaires et, qui plus est, se situeraient à un *lower level* par rapport à l'impératif catégorique qui lui serait au *first level*<sup>127</sup>. Au fond en faisant intervenir des *differences of level*, c'est, croyons-nous, la pureté de la loi morale qui s'altère. Et même s'il existait ces *differences of level*, pouvait-on y faire appel pour justifier un droit de mentir, comme Paton l'a fait ? Cela n'est pas évident, d'autant plus qu'il s'agit d'un cas juridique et non éthique.

Il en est de même, de la distinction entre devoir parfait et devoir imparfait utilisée par Paton pour montrer qu'il peut y avoir un droit et même un devoir de mentir. S'il n'est pas nécessaire de rappeler l'argumentation de Paton, il convient d'y voir un « forcing ». Cette distinction est forcée de dire ce qu'elle ne dit pas. Après avoir reconnu avec Kant que c'est seulement au niveau des devoirs imparfaits qu'il peut y avoir place pour le discernement moral et l'examen des conditions, Paton se demande toutefois si une telle possibilité était envisageable pour les devoirs parfaits. Se basant sur ce qui est «raisonnable», Paton estime que « the human and reasonable answer to these questions is surely that there may be necessary exceptions to moral laws, even to strict moral laws and perfect duty. <sup>128</sup>» Une exception au devoir parfait, ce qui n'a jamais été envisagé par Kant, du moins dans les écrits que nous avons

---

<sup>125</sup> LE, p. 69-72.

<sup>126</sup> H-J Paton, *The Categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971, 283p.

<sup>127</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 191.

<sup>128</sup> H-J Paton, *op. cit.*, p. 193.

lus. Heureusement d'ailleurs que Paton commence par « the human and reasonable answer » et non pas « the kantian answer ». On ne peut que soupirer, car c'est en vain que nous chercherions chez Kant l'idée selon laquelle un devoir parfait admet des exceptions. Moins encore pourrions-nous trouver l'idée qu'un devoir imparfait pourrait limiter un devoir parfait. S'agissant du devoir de vérité Kant ne pourrait être plus clair en disant dans l'essai de 1796 qu : « il y a donc un commandement sacré de la raison, qui commande inconditionnellement et *qu'aucune convenance ne doit restreindre* : être véridique (honnête) dans toutes ces déclarations<sup>129</sup> ». Or, on le sait, ce devoir absolu de vérité est un devoir parfait qui ne peut en aucun cas être remis en question par le devoir d'aider autrui, qui, lui, est un devoir imparfait, large. Alors comment, si ce n'est en forçant la lecture, peut-on dire que le devoir de vérité pourrait être limité, au regard des conditions exceptionnelles, par le devoir d'assistance. L'appel au sens commun invoqué par Paton pour servir de justification peut certes être compris, voir accepté, mais ce ne serait pas sans une altération de la pensée kantienne et un manquement à la problématique de l'essai de 1796.

c) *une conclusion arbitraire, selon Marcus Singer*

Il est une autre manière de lire l'essai de 1796. Elle consiste à soumettre les conclusions de Kant à l'épreuve de l'impératif catégorique. C'est cette lecture que nous propose Singer dans son article. Reprenant l'analyse kantienne de l'impératif catégorique, Singer entend montrer que l'inconditionnel exigé par l'impératif catégorique est relatif aux désirs et intérêts des individus et, donc, n'est pas absolu. Lorsque Kant lui-même affirme que l'impératif catégorique ne peut pas être conditionné, c'est par rapport *aux désirs de l'agent*, dit Singer. Mais cela ne veut aucunement suggérer que l'impératif

---

<sup>129</sup> DMPH, p. 100.

catégorique ne peut pas être conditionné par autre chose<sup>130</sup>. Singer donne un exemple :

If A promised B to loan him the money he asked for instance, then A ought to loan B the money he asked for, for instance is not a hypothetical imperative in the sense in which Kant defined this term. It is not conditional upon any of A's desires. But it is still conditional, the imperative "A ought to loan B the money he asked for" is based on or conditional upon a prior promise. "A" Cannot be required to loan money to anyone who asks him for it.

La promesse ici est particulière et non générale. C'est-à-dire que A prêterait de l'argent à B *que parce qu'il le lui avait promis*. Au fond, le commandement de la loi exprimé par l'impératif catégorique n'est pas valable en tout temps, il dépend des situations particulières d'où il émerge. Ce qui pour autant ne remet pas en cause l'universalité de la loi morale. Au contraire. Elle reste universelle, mais pour le cas qui lui concerne. C'est-à-dire qu'à chaque fois que le même cas se présente dans les mêmes circonstances, la loi doit être valable. Ce qui veut dire que la même loi peut ne pas être valable pour un même cas qui intervient dans des circonstances différentes. Par où l'on peut voir, dit Singer, que la loi morale elle-même n'est pas indépendante des circonstances<sup>131</sup>. C'est ce que Singer va montrer en analysant *D'un prétendu droit au mensonge*.

L'argument de Kant, commence par constater Singer, n'est pas fidèle au sens de l'impératif catégorique. Mieux encore, ce n'est pas en appliquant l'impératif catégorique que Kant condamne le mensonge dans sa réponse à Constant<sup>132</sup>. D'ailleurs, remarque Singer, en aucun cas dans l'essai Kant ne fait intervenir l'impératif de la morale. Or en le faisant intervenir, nous observerons une conclusion contraire de celle qu'a soutenue Kant, et par là même, conforme aux principes de la morale kantienne<sup>133</sup>. Il est impossible, en effet, de tenir pour absolument inconditionnel le devoir de véracité. En accord avec l'impératif catégorique, il serait inconditionnel de dire la vérité s'il s'agissait de défendre des intérêts particuliers ou encore de satisfaire à des besoins

<sup>130</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 579.

<sup>131</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 586 et 587.

<sup>132</sup> La même remarque sera reprise par Catherine Koosgaard dans son article : The right to lie : Kant Dealing with Evil, *Philosophy and public affairs*, vol 15.n04(1986), p. 325-349.

<sup>133</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 284.

personnels. Mais concernant l'exemple donné dans l'essai, il s'agit de la vie d'un innocent. La question est de savoir si mentir dans une telle situation peut être voulu comme une loi universelle de la nature. « There is more ground for saying that it is impossible to will the opposite.<sup>134</sup> » L'application de l'impératif catégorique au cas du meurtrier tolérerait, et ce, universellement, le mensonge.

De même, le devoir incondicional de dire la vérité ne peut s'appliquer indépendamment des circonstances<sup>135</sup>. C'est que la loi morale est ce qui doit être voulu universellement à travers une maxime de l'action. Or la maxime, qui est le principe subjectif de l'action, concerne une action donnée dans des circonstances précises, et non pas toutes les actions. La maxime se réfère toujours, argumente Singer, à une circonstance : la maxime est contextuelle<sup>136</sup>. On sait, pourtant, qu'une action peut élever une prétention à la moralité si et seulement si le sujet peut vouloir que sa maxime puisse être érigée en loi universelle de la nature. Ainsi, si ce qui constitue la loi morale se trouve être la maxime voulue comme loi universelle de la nature, il convient d'admettre, conclut Singer, que cette loi morale est elle-même circonstancielle, pour la simple raison que la maxime concerne une action donnée dans des circonstances précises. Et loi morale, en conséquence, ne s'applique que pour cette même action intervenant dans les mêmes circonstances. Elle ne vaut pas pour toutes les circonstances. Le cas du meurtrier étant une circonstance parmi d'autres, l'interdiction du mensonge ne peut s'appliquer sans au préalable examiner la maxime de l'action. Dans cette circonstance précise, estime Singer, où la vie d'un innocent est en jeu, la maxime serait certainement de mentir pour éviter le forfait. Et il serait impossible de ne pas vouloir universellement que cette maxime devienne une loi universelle de la nature. Ceci est d'autant plus vrai que sur la base de l'impératif catégorique même,

an act which would be wrong in certain circumstances may well be right in other circumstances. Kant overlooked the fact that lying for one's personal

---

<sup>134</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 587.

<sup>135</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 586.

<sup>136</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 590.

convenience and lying in order to save the life of some innocent person are two different sorts of actions, actions whose maxims are quite different

La conséquence d'une telle affirmation c'est de conduire droit à une thèse que Singer défend lui-même dans un de ses livres (*Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*) qui fait autorité en éthique contemporaine : les lois morales sont générales et ne s'appliquent pas toujours de la même façon. L'interdiction du mensonge ne saurait se soustraire à cette remarque : il est en général interdit de mentir, mais pas toujours. En face d'un meurtrier qui vous demande de lui conduire à votre ami, le mensonge est toléré, et ceci, se convainc Singer, est conforme à la pensée de Kant. Le rigorisme qui s'exprime dans l'essai de 1796 est purement et simplement arbitraire et représente même un argument contre la validité de l'impératif catégorique comme principe moral<sup>137</sup>.

L'article de Singer présente la même grille de lecture que celle de Paton : c'est une lecture éthique d'une problématique juridique. La difficulté d'une telle lecture est qu'elle ne nous dit toujours pas en quoi un mensonge qui ne porte pas préjudice au meurtrier constitue tout de même, sur le plan du droit, un tort à l'humanité en général? Au contraire, ce type de lecture cherche à disqualifier la conclusion de Kant en convoquant des principes éthiques comme si la conclusion de Kant dans l'essai obéissait à des motivations éthiques. Kant pourtant a été clair : la question dans l'essai relève du droit- les commentateurs mêmes l'ont reconnu. Comment donc disqualifier une conclusion relevant du droit par des considérations éthiques ? Si la tentative s'avère intéressante, elle ne nous aide pas à comprendre en quoi il ne peut y avoir un *droit* de mentir ?

Il est à relever, toutefois, que les analyses de Singer représentent une contribution essentielle à la compréhension de l'impératif catégorique, plus précisément au sens de l'universalité de la loi morale. La tendance fut de comprendre cette universalité de la loi comme absolument inconditionnelle, sans pour autant saisir en quoi et par rapport à quoi cette universalité absolument inconditionnelle de la loi consiste. En observant le caractère

---

<sup>137</sup> Marcus Singer, *op. cit.*, p. 591.

circonstanciel de la maxime, Singer montre doublement que la loi morale est inconditionnelle par rapport aux conditions subjectives ou encore empiriques (les inclinations) et elle est universelle pour chaque cas concerné par la maxime de ce cas. Or les cas qui se présentent au sujet n'étant pas toujours les mêmes, il s'ensuit que les maximes seront différentes en fonction des cas. Par conséquent, la loi qui s'appliquerait à ces différents cas ne sera pas la même, ceci d'autant plus que c'est la maxime de l'agir qui doit être élevée en loi universelle de la nature. Cette compréhension de l'impératif catégorique, cependant, n'est pas exclusive à Singer, on la retrouve chez d'éminents commentateurs comme Otfried Hoffe<sup>138</sup>. H-B-, Acton<sup>139</sup>. J-H-Paton<sup>140</sup>.

## 2. Interprétation juridique de l'essai

Outre cette grille de lecture éthique pour interpréter la thèse de l'essai de 1796, il est une autre lecture, exclusivement juridique, qui part de l'exposition systématique de la *Doctrine du droit*, mise en œuvre pour porter à la compréhension la conclusion *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. Les défenseurs de cette lecture juridique ( Atwell, Schwarz, Weinrib), inspirée de la philosophie du droit de Kant, prétendent que seul est légitime et digne de considération un examen exclusivement juridique de l'essai, toute lecture éthique étant discréditée et considérée comme inapte à rendre compte de la question fondamentale ( Existe-t-il un droit de mentir ?) qui jalonne l'essai. Ceci peut s'expliquer doublement : d'abord, Kant lui-même aurait fait l'aveu que l'essai est concerné par le principe du droit. « Ici, dit Kant, dans une note de bas de page, il est question du principe du droit », il s'agit de savoir est-ce qu'au regard du principe du droit, un droit de mensonge peut-être admis. De

---

<sup>138</sup> Otfried Hoffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Paris, Vrin, 1985, p. 89-90 et p92-94. Les brillantes analyses de Hoffe nous montrent qu'une « seule et même maxime exige dans des circonstances différentes des normes de conduite différente. » De même, dit-il, « pour une seule et même règle de conduite, on peut songer à plusieurs maximes. »

<sup>139</sup> H-B Acton, *Kant's moral philosophy*, London, Macmillan, 1970, p. 31. Beaucoup de passages du livre d'Acton restent fidèles aux analyses de Singer. Voir notamment son analyse du mensonge (p.64-65.), très semblable à celle de Singer.

<sup>140</sup> J-H Paton, *The Categorical imperative, op, cit.*, p. 133-137.

même, prétendent les défenseurs de la lecture juridique, une lecture éthique peut certes nous aider en envisager la conclusion de l'essai dans une perspective plus large, mais, jamais elle ne pourrait nous faire comprendre pourquoi d'un point de vue juridique un mensonge qui ne cause pas de tort au meurtrier est interdit. Car telle est, en effet, la question que pose l'essai. Kant admet, en accord avec Benjamin Constant, que le mensonge n'est pas préjudiciable au meurtrier, parce que le meurtrier par son geste a déjà perdu le droit d'exiger la vérité, mais contrairement à Constant Kant persiste à dire, au regard du principe du droit, que le mensonge reste tout de même, dans cet exemple du meurtrier, préjudiciable à l'humanité en général. Donc, juridiquement le mensonge est interdit. Pour expliquer cette interdiction du mensonge, du point de vue juridique, il faut convoquer les principes de la philosophie du droit et non ceux de la philosophie morale. C'est dans cette perspective que Wolfgang Schwarz<sup>141</sup>, fera appel au principe d'imputation afin de rendre raisonnable la conclusion de Kant.

a) *le principe de l'imputation comme justification de la conclusion de Kant, Schwarz*

Le très court article de Schwarz articule une argumentation selon laquelle le mensonge serait interdit parce que toutes les conséquences qui résultent seront imputables à son auteur. Et ceci, même dans le cas où nous aurons affaire à des circonstances accidentelles, comme dans l'exemple du meurtrier, le sujet serait inculpable par les lois civiles parce que tout simplement il a enfreint un devoir inconditionnel de droit, celui de dire la vérité. Non seulement il transgresse la loi, mais cette transgression n'empêche pas le meurtrier de commettre son forfait. Kant montre, en effet, en ajoutant des scénarios possibles à l'argument de Constant, que nous ne pouvons être sûrs qu'en mentant au meurtrier, notre ami sera sauvé. Le contraire est une possibilité envisageable. Dans ce cas, c'est-à-dire quand le contraire advient (la

---

<sup>141</sup> Wolfgang Schwarz, « Kant's refutation of charitable lies », *Ethics*, Vol. 81, 1970, p. 62-67.

mort de notre ami), nous pouvons être passible d'une peine par les lois civiles. C'est au regard de cette perspective, dit Schwarz, que le mensonge serait juridiquement interdit et que la conclusion de Kant peut prendre tout son sens. Mais, peut-on se demander, si en s'en tenant à la vérité, le forfait est commis, il n'y a pas là une nuisance faite à l'autre ? Mieux encore, ne sommes-nous pas passibles d'une peine d'après les lois civiles ?

En partant de la distinction, faite par Kant dans l'essai, entre un acte nuisible et un acte qui porte un tort à autrui, Schwarz estime, tout en reprenant Kant, que les conséquences d'une vérité ne peuvent être imputées à l'agent. Constant, en effet, s'est vu reprocher par Kant de « confondre l'action par laquelle quelqu'un nuit à autrui quand il dit la vérité qu'il ne peut éviter d'avouer, et celle par laquelle il lui cause un tort.<sup>142</sup> » Dire la vérité au meurtrier n'est pas un acte nuisible en soi, moins encore s'agit-il d'un acte injuste. C'est qu'en disant la vérité, non seulement nous nous tenons à ce qui est de droit, mais toute conséquence nuisible ne serait qu'accidentelle et non la résultante d'un acte libre, au sens juridique. Si le forfait est commis parce que j'ai dit la vérité, cette malheureuse conséquence n'est pas voulue par moi, n'ayant visé dans mon acte que le devoir inconditionnel de véracité. De même, affirme Schwarz, le respect de ce devoir ne peut pas être tenu comme la cause qui conduit au forfait parce qu'en s'en tenant au devoir de véracité, c'est moins le forfait qui est visé par nous que le respect inconditionnel d'un devoir de droit. Comme le précise Kant lui-même, mettre en cause le devoir de véracité, c'est supposer que la victime possède le droit d'exiger d'autrui qu'il mente dans son intérêt, ce qui est évidemment contraire au droit<sup>143</sup>. Ainsi, toute conséquence néfaste sera ici un accident et ne sera pas imputable à l'agent.<sup>144</sup> Les lois civiles ne peuvent l'inculper. Au contraire, toutes les conséquences d'une violation de devoir de véracité sont imputables à l'agent. Même si dans ce cas aussi, les conséquences seront accidentelles, les lois civiles peuvent imputer à l'agent des conséquences qui en résultent parce que tout simplement

---

<sup>142</sup> DMPH, p. 101.

<sup>143</sup> DMPH, p. 101.

<sup>144</sup> Wolfgang Schwarz, *op. cit.*, p. 64.



il a enfreint un devoir. Schwarz, reconnaît cependant, que « Civil laws today not reflect this reasoning because of the prevalence of what Kant calls the (narrower) lawyer's concept of lie...<sup>145</sup> » même si , toutefois, dans un cas à Akron en Ohio, le raisonnement de Kant a été déjà appliqué<sup>146</sup>.

Par rapport à la conclusion de Kant, on ne voit pas en quoi l'article de Schwarz apporte quelque chose de fondamentalement nouveau. Son argumentation est strictement celle développée par Kant. Schwarz ne fait que donner raison à Kant en se justifiant par le principe de l'imputabilité. Mais ce principe en lui-même, pour lui-même, n'est pas expliqué. En quoi consiste-t-il ? Quelle est sa place dans l'exposition systématique du droit ? Est-ce que dans nos systèmes juridiques, aujourd'hui, ce principe peut revoir une application suivant le raisonnement de Kant ? À ces questions, l'argument de Schwarz nous laisse sans réponse.

De même, comme l'a très bien vu Jacob Weinrib<sup>147</sup>, l'article de Schwarz ne permet pas de répondre à la question de savoir comment un mensonge qui ne porte pas préjudice à autrui comporte, tout de même, un préjudice et en quoi ce préjudice consiste. C'est à cette question que tente de répondre l'article de Weinrib. Mais pour ce faire, avertit l'auteur, il faudra reconnaître que l'issue première de l'essai de 1796 ne concerne pas un principe du droit, comme l'imputation, mais le droit lui-même, et pas n'importe lequel : il s'agit du droit public. C'est à partir la théorie kantienne du droit public que la conclusion de Kant peut être portée à la compréhension.

b) la mise en cause du droit public par le mensonge, selon Weinrib

L'établissement du droit public, pour Kant, marque la rupture avec l'état de nature et l'avènement d'un état de droit ou encore l'état civil. La mise en œuvre du droit public procède de la volonté unifiée de tout le monde, qui

<sup>145</sup> Wolfgang Schwarz, *op. cit.*, p. 65.

<sup>146</sup> Wolfgang Schwarz, *op. cit.*, p. 66. (Voir la note de pas de page)

<sup>147</sup> Jacob Weinrib, «The juridical significance of Kant's Supposed Right to lie», *Kantian Review*, Vol 13-1, 2008, p. 141-142.

aspire à sortir de l'état de nature. Cette volonté unifiée est caractérisée par un contrat originaire par lequel se constitue la société civile ou l'état de droit. Ainsi, le contrat originaire présuppose et rend possible le droit public, « ensemble de lois qui ont besoin d'une proclamation universelle pour produire un état juridique<sup>148</sup>. » Ce que tente de montrer Jacob Weinrib, c'est la mise en cause de ce contrat originaire, et donc le renoncement à un état de droit, qu'un droit de mentir traduirait. Au fond, c'est parce que l'avènement de la société civile est un acte du contrat originaire et que ce dernier suppose, évidemment, la confiance de tous pour que les volontés soient unifiées, qu'un droit de mentir, qui aura justement pour effet de rendre chancelante cette confiance, irait à l'encontre d'un état de droit<sup>149</sup> : il en va donc de la possibilité même de la société civile et donc la condamnation pour l'humanité à rester à l'état de nature, ce qui est contraire à la raison. D'où, par ailleurs, le tort énorme que le menteur, du point de vue du droit, inflige à l'humanité.

Trois aspects de ce tort sont décrits par Kant. Le premier concerne la source du droit qui se trouve corrompue par le mensonge ; la violation du devoir de véracité, en ce qui concerne le second ; et, finalement, le discrédit que porte le mensonge sur la validité des contrats. Ces trois aspects ont la même caractéristique qui est celle d'infliger un tort à l'humanité en général. Mais en quoi consiste ce tort porté à l'humanité ? s'interroge Weinrib. Ce tort, dans ces trois aspects, dit-il, consiste dans le fait que le mensonge est contraire, voire même incompatible avec une volonté unifiée. En explicitant chaque aspect de ce tort, on se rendra compte que le mensonge cause un tort à l'humanité parce que justement il rend impossible une unification des volontés, pourtant essentielle à l'établissement d'un état de droit sans lequel l'humanité resterait encore pour longtemps dans l'état de nature.

Le mensonge discrédite la source du droit, parce qu'effectivement il rend impossible ce par quoi le droit est possible, l'unité de la volonté générale. On sait que pour sortir de l'état de nature, la volonté de tous est requise pour

---

<sup>148</sup> DD, p. 127.

<sup>149</sup> La même remarque sera faite aussi par Derrida. C.f Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 23.

établir le contrat originaire marquant l'avènement de l'état de droit. Ainsi, le droit est l'expression de la volonté unie du peuple. Ce que remarque brillamment Weinrib, c'est que l'unification des volontés se fait à travers une communication langagière, c'est-à-dire que chacun déclare son souhait de sortir de l'état de nature. Or en admettant un droit de mentir, on reconnaît comme un étant un droit le fait de dire ce qu'on ne pense pas être vrai ; ce qui veut dire que j'ai le droit de faire part à l'autre de ma volonté de quitter de l'état de nature, tandis que ce n'est pas véritablement le cas. Il est clair, toutefois, que par une telle pratique, c'est la possibilité même du contrat originel et, par conséquent, l'établissement de l'état de droit, qui est compromis. C'est pourquoi, affirme Weinrib :

The liar does wrong by using language, the means through which wills are united and rights proceed, in a manner that is inconsistent with its publicity. Deception is incompatible with a united will because a will cannot be united if the parties within the will are entitled to deceive each other by expressing one thing and meaning another. Inasmuch as deception undermines the possibility of a united will...lying are formal wrong that endanger the rightful condition<sup>150</sup>.

Au fond, c'est parce que le droit est l'expression d'une volonté générale unifiée, qui procède à travers le langage, que le mensonge en mettant en péril la source du droit cause un tort énorme à l'humanité.

De même, si le mensonge constitue une violation du devoir de véracité, c'est parce qu'il va à l'encontre du principe juridique de la publicité sous lequel la justice et tous les droits reconnus sont basés. Weinrib fait appel ici au principe transcendantal du droit que donne Kant dans son *Projet de Paix perpétuel* de 1794 : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes.<sup>151</sup> » Ce qui, en d'autres mots, veut dire que toute action relative au droit d'autrui doit être publique, c'est-à-dire sanctionnée par la constitution. Or, le mensonge, par sa nature même, se situe à l'exact opposé de ce principe. Et si le droit exige la

<sup>150</sup> Jacob Weinrib, *op. cit.*, p. 151.

<sup>151</sup> Emmanuel Kant, « Projet de Paix perpétuelle », tr. Heinz Wisman, dans Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 377.

publicité, il serait contraire, même au droit, d'admettre le contraire de la publicité. Par conséquent, il serait difficile de vouloir entrer dans un état de droit contraire au droit. Sans publicité, il n'y pas de transparence. Un manque de transparence connote toujours un doute, un manque de confiance, lesquels condamnent à jamais l'unité des volontés<sup>152</sup>.

La même remarque peut être faite en ce qui concerne la validité des contrats. De même qu'il requiert un choix uni entre des personnes, tous les contrats reposent sur la confiance réciproque des personnes qu'ils engagent. Si une partie des contractants est prête à mentir, en se prévalant d'un droit, il paraît évident qu'il n'y aurait pas de contrat. Nul n'est prêt à s'engager dans un contrat ou il est d'emblée conscient que l'autre est prêt à mentir. Et, pire, où un droit à un tel acte lui serait reconnu. Ici, c'est l'idée même du contrat originel, par lequel est instituée la société civile, qui se trouve disqualifiée<sup>153</sup>. En définitive, conclut Weinrib, « the three aspects of the wrong against humanity in general that result from a lie are related, as each wrongs humanity in general by being incompatible with a united will.<sup>154</sup> » La volonté unie est ce qui permet à l'humanité de sortir de l'état de nature, à l'intérieur duquel tous les droits sont provisoires<sup>155</sup>, pour accéder à l'état civil, à l'intérieur duquel tous les droits sont effectifs et protégés. D'où le tort que le mensonge, en rendant impossible l'unification des volontés, inflige à l'humanité. Au fond, le mensonge condamne l'humanité à l'état de nature et fait que le droit des personnes reste toujours à un état provisoire. Car les personnes n'ont de véritable droit que dans l'état de droit. « The absence of right to lie is linked to the possibility of a rightful condition.<sup>156</sup> » C'est ce lien entre l'interdiction du mensonge et la possibilité de l'état de droit que tentera de mettre en évidence l'article de John Atwell.

---

<sup>152</sup> Jacob Weinrib, *op. cit.*, p. 154.

<sup>153</sup> Jacob Weinrib, *op. cit.*, p. 155.

<sup>154</sup> Jacob Weinrib, *op. cit.*, p. 155.

<sup>155</sup> DD, p. 127.

<sup>156</sup> Jacob Weinrib, *op. cit.*, p. 159.

c) admettre la possibilité de mentir sans un droit de mentir, selon Atwell

Vivre dans un état de droit, commence par rappeler Atwell, est un droit qui revient à l'humanité ; et c'est ce qui est conforme à la raison. Or, on l'a déjà vu avec Weinrib, l'état de droit est fondé par un contrat originel, lequel demande la confiance de chacun : le droit repose sur la confiance. Ce qui explique l'impossibilité d'admettre dans une constitution un droit de mentir<sup>157</sup>. Ainsi, selon Atwell, Kant dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité* situerait la discussion au niveau de la fondation de la société civile, niveau d'ailleurs auquel Constant situe sa thèse. Car, pour Constant, il s'agit bien aussi de la possibilité de la société, laquelle serait impossible si le devoir inconditionnel de la vérité était pris de manière absolue et isolée. Pour fonder donc la société civile faut-il admettre un droit de mentir ou faut-il au contraire répudier un tel droit ? Kant, contrairement à Constant, semble catégorique : le devoir de vérité est un commandement absolu de la raison qu'aucune convenance ne saurait restreindre. Mais, poursuit Atwell, une précision s'impose ici.

Lorsque, dit-il, Kant refuse un droit de mentir, c'est au niveau *métaphysique*, c'est-à-dire à un niveau fondationnel où ne se sont considérés que les principes *apriori* de la raison. En phase d'instituer l'état de droit, admettre un droit de mentir serait contraire au droit. Parce que tout de suite, la confiance serait brisée. Au niveau métaphysique, le droit doit être catégorique et n'admettre aucune possibilité qui puisse remettre en cause son effectivité et la confiance qu'elle suppose. Ceci étant, jamais une constitution, à moins de se contredire, ne peut reconnaître un droit de mentir. Ce qui, selon Atwell, justifie la position de Kant selon laquelle si en mentant le menteur ne viole pas le droit du meurtrier, il porte atteinte tout de même au droit de l'humanité qui est de vivre dans la société civile<sup>158</sup>. En suivant Atwell, on peut dire que la

<sup>157</sup> John Atwell, *Ends and Principles in Kant's moral thought*, Nijhoff, 1986. p. 197.

<sup>158</sup> John Atwell, *op. cit.*, p. 196.

condamnation kantienne du mensonge est d'ordre métaphysique. Mais, se demande Atwell, s'agit-il pour Kant de dire qu'on ne doit pas mentir au meurtrier ?

Ce que laisse entendre l'argumentation kantienne, c'est moins une possibilité de mentir qu'un *droit* de mentir, répond Atwell. Face au meurtrier on peut bien mentir, sans pour autant le justifier par un droit qui serait reconnu. Car l'existence d'un tel droit ne peut jamais être revendiquée. Et la justice peut bien, dans ce cas (celui d'un mensonge au meurtrier), disculper le menteur, le reconnaître non coupable et impunissable, à condition toutefois que cette disculpation ne relève pas des lois civiles, mais des juges<sup>159</sup>. Autrement dit, les lois civiles ne peuvent jamais donner raison à un menteur, tandis que les juges, au regard des circonstances, peuvent disculper le menteur. Est-ce à dire que le juge peut aller à l'encontre des lois civiles ? Sinon, comment, peut-on dans l'ordre du droit admettre la possibilité d'être condamné par les lois civiles tout en étant disculpé par un juge ? C'est à cette interrogation que l'article d'Atwell ne nous permet pas de répondre. La logique est certes intéressante et paraît tout a fait convenir, mais elle ouvre, malgré elle, le reproche traditionnel adressé à Kant de l'incompatibilité entre sa théorie et la pratique.

Texte polémique et controversé, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, petit texte de circonstance, mais aux répercussions considérables, a suscité des lectures, éthiques et juridiques, qui ont permis de mieux comprendre, mais aussi et surtout à mettre en évidence les difficultés de la philosophie pratique du sage de Königsberg. Mais au-delà de ces deux grandes lectures de l'essai, certains ont cru démasquer à travers l'essai le caractère exclusivement subjectif et insensible de la philosophie pratique de Kant. C'est le cas de Anne-Marie-Guillaume<sup>160</sup>, lorsqu'elle tire la conclusion qu'en considérant l'argumentation kantienne dans l'essai, on observe combien de fois « l'idéal de la philosophie pratique de Kant demeure celui de la réflexion totale d'un sujet purement transparent à lui-même, dont la tâche est de réduire toute

---

<sup>159</sup> John Atwell, *op. cit.*, p. 201.

<sup>160</sup> Anne-Marie Guillaume, *Mal, Mensonge et mauvaise foi : une lecture de Kant*, Namur, P.U.N. 1995.

altérité<sup>161</sup>». N'ayant affaire qu'à la sublimité de la loi morale ; ne se préoccupant que d'elle, obnubilé par son commandement, le sujet kantien ignore complètement la singularité de l'autre. L'autre dans l'éthique kantienne serait une abstraction, on ne l'atteint qu'à travers la loi morale, ce qui justement permet de comprendre que face au meurtrier le seul et unique problème de Kant soit le respect du devoir inconditionnel de la vérité<sup>162</sup>. En aucun moment, remarque Guillaume, Kant ne fait référence à la victime du meurtrier. Elle est complètement exclue au profit du respect du devoir de vérité et de l'humanité. L'inconditionnalité du devoir de vérité aurait primauté sur l'individualité intrinsèque de l'autre<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Anne-Marie Guillaume, *op.cit.*, p. 466.

<sup>162</sup> Anne-Marie Guillaume, *op.cit.*, p. 480.

<sup>163</sup> Anne-Marie Guillaume, *op.cit.*, p. 482.

## CONCLUSION

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la condamnation kantienne du mensonge apparaît comme la plus radicale, et surtout la plus aveugle à ce qu'on appelle, avec les penseurs existentialistes, la situation de l'homme concret, c'est-à-dire l'homme confronté aux circonstances inattendues du quotidien. Kant se serait perdu dans le ciel des idées, en déployant une éthique viscéralement rationnelle, donc idéale, tout en oubliant que le sujet de l'éthique, celui à qui elle s'adresse, est encore trop assujéti, dans le quotidien, aux circonstances, souvent imprévues, du monde sensible. L'éthique kantienne n'est pas faite pour le vécu de l'homme. Elle s'inscrirait en faux contre ce vécu quand elle prétend formuler une loi morale indépendante des circonstances, absolue, inconditionnelle et exempte de toute réserve. C'est pour cela qu'un penseur comme Nietzsche a pu dire de la formule dans laquelle s'exprime la loi morale, l'impératif catégorique, qu'elle « contient un relent de cruauté ». Éthique formelle indifférente aux vécus des hommes. Il faut dire que ce n'est pas pourtant à la lecture de la condamnation kantienne du mensonge qui s'exprime dans les *Leçons d'éthique*, la *Fondation*, la *Critique de la Raison Pratique*, la *Doctrine de la Vertu* que de telles critiques, devenues traditionnelles, émergent. C'est surtout à la lecture *D'un prétendu droit de mentir par humanité* que le sens commun se trouve choqué, déconcerté, pris au dépourvu. Qu'il n'y ait pas de droit de mentir pour empêcher un meurtre, voilà bien qui constitue une hérésie, se dit-on. Même ceux qui revendiquent une solidarité avec la philosophie kantienne ont vécu comme un choc, et une trahison par Kant de ses principes. Parmi les nombreux commentaires dont nous disposons, la majorité est d'accord pour dire qu'en lisant la conclusion de Kant à la lumière des principes de la philosophie pratique, on se rendra à l'évidence que le philosophe s'écarte de ses propres principes. Et même ceux qui estiment que Kant reste fidèle à ses principes s'accordent pour dire que devant le meurtrier, si on ne peut revendiquer un droit de mentir, on peut tout



de même mentir pour empêcher le meurtre. Ces différentes positions, nous les avons explicitées plus haut. Mais on peut, bien se demander, en partant de l'exemple du meurtrier, en quoi Kant fait preuve de radicalité, l'obligeant à faire face à autant de critiques. Y-a-t-il quelque chose de nouveau dans cette position qui la rend éligible à être la plus radicale dans la tradition philosophique occidentale ? Et Augustin ?

On peut être surpris de voir que le *De Mendacio* d'Augustin par rapport au texte de Kant n'a pas reçu beaucoup de commentaires et de critiques. Et pourtant, Augustin, jusqu'à preuve du contraire, fut le premier à employer l'exemple du meurtrier et à contester qu'on peut, pour s'en sauver, faire usage du mensonge. La position d'Augustin peut même apparaître comme la plus radicale dans l'histoire de la philosophie, quand on sait que, pour l'évêque d'Hippone, une femme, pour éviter un viol, ne doit pas mentir. Le mensonge, pour aucune raison, ne peut être autorisé. Car, pour Augustin, inspiré en cela par les textes sacrés, il en va avec le mensonge du destin de notre vie spirituelle, de l'âme : « la bouche qui ment tue l'âme. » C'est donc pour des motifs religieux, plus précisément spirituels, que le mensonge est condamné comme une abomination et un péché capital. Une finalité religieuse motive, après tout, la position d'Augustin. Quant à Kant, il est bien instruit des enseignements du christianisme, il conçoit même comme remarquable que « la Bible date le premier crime par lequel le mal est entré dans le monde, non du fratricide (de Cain), mais du premier mensonge (pourtant, contre le fratricide, la nature s'indigne) et qu'elle désigne comme l'auteur de tout mal celui qui a commencé à mentir et a été le père des mensonges.<sup>164</sup> » Tout ceci, Kant le sait. Mais à la différence d'Augustin, il ne revendique pas une telle argumentation. Son argumentation n'est pas religieuse. Non. Les arguments religieux ne sont pas à l'origine de sa condamnation du mensonge. Ce n'est pas aussi, autre différence avec Augustin, pour la sauvegarde de la vie spirituelle, éternelle, donc pour des motifs religieux, qu'il condamne le mensonge. Le point de départ de Kant est le mensonge en sa forme elle-même. Le dommage qui peut en résulter pour

---

<sup>164</sup> DV, p. 283.

quelque chose d'autre, la cité chez Platon ou la justice pour Rousseau, ou même pour nous, l'âme, lorsqu'on ment n'entre pas en ligne de compte, rappelle Kant, dans l'analyse du mensonge<sup>165</sup>. C'est-à-dire que ce pourquoi le mensonge est interdit, ce pour quoi, il constitue une abomination ; ce en quoi consiste son vice, ne résulte pas d'un quelconque dommage. La dimension spécifique du mensonge, qui fait de lui un vice, ne résulte d'aucun dommage pour moi ou pour quelque chose d'autre. En lui-même, en sa forme, celle de mentir, de dire délibérément le contraire de ce que l'on sait être vrai, le mensonge est un crime, un vice. C'est l'acte même de mentir qui est condamné par Kant. Rien de plus. C'est en cela, pour notre part, que la position de Kant apparaît comme nouvelle et singulière parmi toutes les réflexions philosophiques sur le mensonge. Et c'est à partir de cette nouveauté et de cette singularité qu'elle peut se distinguer comme étant la plus radicale.

De même, Kant, par rapport à Augustin, ne parle pas aux Chrétiens. Il ne s'agit pas pour lui(le croyant) protéger des tendances qui justifient le mensonge en s'appuyant sur les textes révélés. Il s'agit pour le philosophe allemand de l'homme, comme être fini et rationnel. De l'homme considéré en tant qu'être moral. D'un devoir envers lui-même, qui est celui de la sincérité dans toutes ces déclarations. Sans ironiser, dans la perspective kantienne, tous les êtres humains raisonnables peuvent se reconnaître ; tandis que dans celle d'Augustin, on peut se considérer comme exempté tant et aussi si longtemps que l'on ne revendique pas le christianisme comme religion. Pour cela aussi, on peut dire que Kant est plus radical qu'Augustin. On peut donc comprendre, à partir de ce qui précède, pour quoi la postérité s'est vivement attaquée à Kant. Et pourquoi, surtout, sa position, qui trouve une expression inouïe dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, est taxée comme la plus radicale.

Pour avoir soutenu l'inexistence d'un droit de mentir ; pour avoir vu dans le mensonge « la plus grande atteinte portée au devoir de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme être moral... » Pour avoir juridiquement et éthiquement condamné tout mensonge, la position de Kant a

---

<sup>165</sup> DV, p. 283.

été jugée trop extrême et inapplicable à la réalité quotidienne de l'homme. Pour surmonter ce constat, pour sauver la philosophie pratique de Kant, certains commentateurs, comme Wood, Paton, Singer, Sedgwick, Atwell et bien d'autres, ont soutenu que la conclusion de 1796 n'est pas la position *définitive* de Kant sur le mensonge. Wood et Paton, nous l'avions montré, sont allés même jusqu'à soutenir, en s'appuyant sur les *Leçons d'éthique*, qu'une telle conclusion n'est pas représentative de la position kantienne sur le mensonge. Paton voyait, dans cette conclusion de Kant, un effet de sénilité, tandis que Wood n'y percevait qu'une argumentation rhétorique. On serait donc tenté, dans la conclusion d'un mémoire consacré à une question aussi épineuse et difficile que celle du mensonge, traitée par un géant comme Kant, de se demander, après avoir passé aux cribles l'essentiel des arguments de l'auteur et des commentateurs, quelle est vraiment la position de Kant.

S'il est de prime abord quelque chose qu'il faut mettre au clair, c'est d'abord la position de Kant sur le droit de mentir. *D'un prétendu droit de mentir par humanité* l'affirme clairement, et ceci sera confirmé une année après par le *Projet de paix perpétuel*, qu'il n'y a pas de droit de mentir, au risque d'introduire au sein du droit ce qui ruine le droit lui-même. Ceci est évident, inutile de revenir sur l'argumentation. Et les auteurs qui soutiennent qu'on peut, à partir des textes antérieurs de Kant, les *Leçons d'éthiques* nommément, admettre un droit de mentir chez Kant sont soit tellement rivés au sens commun qu'ils veulent trahir le texte de 1796 soit que tout simplement ils se refusent à comprendre qu'en 1796, il s'agit du mensonge du point de vue du droit et non de l'éthique. Et on ne voit pas comment les *Leçons d'éthiques*, où il s'agit du mensonge du point éthique, peuvent expliquer voire remplacer la conclusion *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, dans lequel il s'agit uniquement du droit. Sur l'idée donc d'un droit de mentir, il n'y a pas de doute que la position de Kant reste négative. La question et l'embarras restent, cependant, de savoir est-ce *qu'on peut* mentir au meurtrier pour empêcher le meurtre. Si on ne peut revendiquer le *droit* de mentir, peut-on au moins revendiquer la possibilité de *fait* de mentir? Autrement dit, peut-on de *fait*

mentir pour empêcher un meurtre d'être commis ? Question très embarrassante qui, pourtant, exige d'un philosophe comme Kant, une réponse. Et pourtant, quel acte de prudence n'a pas été celui de Kant ! Voyons en quoi consiste cette prudence en invoquant une précision de taille.

L'exemple du meurtrier n'apparaît que dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. Kant reconnaît avoir utilisé cet exemple, mais ne s'en souvient plus exactement où. En tout cas, ce n'est ni dans la *Critique de la Raison Pratique*, ou il s'agissait d'un dépôt, moins encore dans la *Fondation*, qui parlait de fausse de promesse, pas plus encore dans les *Leçons d'éthiques*, qui font allusion à un ennemi qui veut me prendre mon argent. Or, ceci a une conséquence importante, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, nous n'avions cessé de le rappeler, traite le mensonge d'un point de vue juridique, contrairement aux autres textes cités. L'exemple est ainsi envisagé depuis ce point de vue là. Par conséquent, la seule question en cause est celle du *droit* de mentir au meurtrier et non le *fait* de lui mentir. Cela dit, la question de savoir si l'on peut de *fait* mentir au meurtrier n'a pas de sens à partir du texte de 1796, lequel n'envisage que le droit. Et savoir quelle est la réponse de Kant à une telle question est tout aussi dépourvu de sens, parce qu'en fait ce n'est pas la question qui lui a été posée par Constant, de même qu'il ne s'agit pas du mensonge en *fait*, mais en *droit*. Kant donc a fait preuve de prudence en ne répondant que du droit : il n'y a pas, au nom de la doctrine du droit, un droit de mentir. Par où l'on peut voir que les commentateurs, comme Atwell et Sedgwick<sup>166</sup>, qui s'accordent avec Kant pour reconnaître l'inexistence d'un droit de mentir, mais qui par souci peut être de « sauver Kant » ajoute à cela qu'on peut mentir au meurtrier, c'est-à-dire de *fait*, ne rendent pas justice au texte de Kant. En tout cas, ce n'est pas là une position de Kant. Ici, on peut parler d'une extrapolation de la position de Kant par les commentateurs. Kant s'est limité à la question posée, le droit. Maintenant, si l'on veut savoir pourquoi ? Nous pouvons risquer des réponses, mais c'est en sachant toujours

---

<sup>166</sup> Sally Sedgwick . « On lying and the role of content in Kant's Ethics », *Kant-Studien*, vol. 82, 1991, pp. 42-62.

qu'elles sont les nôtres et non celle de Kant. Disons aussi que Kant, pour au moins les textes qu'on a consultés, n'a jamais envisagé l'exemple du meurtrier si ce n'est du point du droit. Ce qui veut dire, pour la postérité, qu'à chaque fois que l'on voudra interroger Kant sur cet exemple, il faut toujours la poser du point de vue du droit : Est-ce que, pour Kant, une personne a le *droit* de mentir à meurtrier pour sauver son ami ? Malheureusement, la postérité, le plus souvent, indifférente à ce facteur important du droit qui intervient dans le débat avec Constant, à rejeté la position de Kant, la jugeant aberrante et hors de portée pour le commun des mortels, comme s'il s'agissait de penser et de soumettre l'éthique et le droit à ce que le commun des mortels estime comme tel. Mais a-t-on par là vraiment saisi le sens de l'éthique et du droit ? A-t-on compris ce que Kant entendait par interdiction d'un droit de mentir ? Par l'interdiction, tout court, de tout mensonge ? Il nous revient aujourd'hui d'en juger. Et comment ? En essayant de saisir, en cette fin de conclusion, l'actualité de la position kantienne<sup>167</sup>. Pour mieux le faire, nous analyserons un domaine précis, la politique ou le mensonge est devenu presque naturel.

Il est clair que le mensonge, de nos jours<sup>168</sup>, est devenu un acte banal. Cette banalité, quoique présente dans les domaines de la vie humaine, trouve son expression la plus caractérisée en politique. On verra, brièvement, que beaucoup d'auteurs après Kant ont tenté plus d'analyser le rôle du mensonge dans le domaine politique, tout en mettant l'accent sur les conséquences tragiques du recours au mensonge comme moyen légitime pour la réalisation des fins. Peu importe la nature de ces fins, objectives ou subjectives, le mensonge est apparu, aussi longtemps qu'on remonte dans le passé, comme un moyen légitime et incontestable. Hannah Arendt, dans *Du mensonge à la violence*<sup>169</sup>, montre comment dans la guerre contre le Vietnam, le gouvernement américain, a usé du mensonge pour intoxiquer la population ; pour leur faire croire au bien-fondé de la guerre, qui été menée, disait-on,

---

<sup>167</sup> Voir un bref aperçu de cette actualité dans Mai Lequan. Existe-t-il un droit de mentir ? Actualité de la controverse Kant-Constant, *Études*, Vol. 2, 2004, pp. 189-199.

<sup>168</sup> Voir même de tous temps, L'homme à toujours menti.

<sup>169</sup> Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. tr. Guy Durand, Paris, CL, 1972.

« dans l'intérêt de la nation ». Elle illustre surtout comment les politiciens font banalement usage du mensonge pour transformer et modifier radicalement les faits afin de légitimer leur politique<sup>170</sup>. La politique repose sur le mensonge et le bon politicien est celui qui sait mentir. Cette banalité du mensonge, toujours dans le domaine politique, est aussi celle que tente de montrer Alexandre Koyré<sup>171</sup> dans ses *Réflexions sur le mensonge*. Il met en évidence le rôle qu'a joué le mensonge dans l'établissement et le fonctionnement des régimes totalitaires et même des démocraties modernes en Europe. Mais ce qu'il trouve paradoxal c'est que tout le monde trouve le mensonge laid, mais nombreux sont ceux qui sont prêts à y avoir recours, quant cela les arrange, bien sûr. « L'homme moderne, constate Koyré, baigne dans le mensonge, respire le mensonge, est soumis au mensonge à tous les instants de sa vie. <sup>172</sup>» et ceci s'explique par le fait que contrairement au Moyen- Age et à l'Antiquité, le mensonge, dans les Temps Modernes, est diffus, il est popularisé, il est fabriqué en masse et s'adresse à la masse, la puissance des moyens technologiques aidant. Dans notre temps, se désole Koyré, le mensonge, comme la publicité, est devenu une production de masse. C'est ce triste constat, qui atteste encore de cette banalité du mensonge, qui ouvre l'article de Koyré, mais de façon très parlante et provocante : « On n'a jamais menti autant que de nos jours. Ni menti d'une manière aussi éhontée, systématique et constante. <sup>173</sup>» Le mensonge, au Temps Moderne, surpasse de loin en qualité et en quantité, le mensonge dans l'Antiquité. Ce constat est partagé aussi par Arendt lorsqu'elle caractérise le mensonge moderne, comparativement au mensonge antique, comme une destruction totale de la réalité des faits au profit d'une nouvelle réalité qui répond aux besoins et aux intérêts de ceux qui fomentent le mensonge<sup>174</sup>. C'est suivant ce même constat que Jihad

---

<sup>170</sup> Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 9.

<sup>171</sup> Alexandre Koyré, *Réflexion sur le mensonge*, Paris, Allia, 1996.

<sup>172</sup> Alexandre Koyré, *op.cit.*, p. 2.

<sup>173</sup> Alexandre Koyré, *op.cit.*, p. 1.

<sup>174</sup> Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 9-11. (Arendt en veut pour preuve les documents du pentagone, pendant la guerre au Vietnam, le Stanilisme, l'hitlérisme )

Nammour<sup>175</sup> met en évidence la culture du mensonge prédominante dans une société multiculturelle comme le Liban. Les politiciens libanais se sont longtemps servis d'un « mensonge consensuel », remarque-t-il, pour trouver des solutions aux différends identitaires qui minent le Liban. Le mensonge à tellement joué un rôle important pour favoriser l'entente entre les groupes identitaires au Liban qu'il s'est imposé comme légitime et a accoutumé la population à son acceptation. Seulement, on le sait, le Liban ne s'est jamais remis de ces conflits identitaires, le pays en est dominé encore, laissant entrevoir ainsi l'inefficacité du mensonge comme moyen de résoudre pour toujours les problèmes politiques. D'ailleurs, constate l'auteur, les libanais aujourd'hui mettent en œuvre des moyens pour combattre le mensonge, qui a tant causé de tort dans leur vie politique. Ce qui est intéressant dans l'analyse du mensonge effectuée par ces trois auteurs, c'est qu'il essaye à travers des événements qui ont marqué notre siècle, la guerre du Vietnam, les régimes totalitaires européens, la guerre civile au Liban, de mettre au jour le rôle important et fondamental qu'a joué le mensonge. Cette analyse pourrait même être prolongée en analysant des conflits actuels : La guerre en Irak, en Afghanistan, les prisons américaines au Cuba, le conflit au Soudan, en Tchétchénie, au Moyen-Orient. Dans tous ces cas, si le mensonge n'est pas à l'origine de ces guerres, du moins joue-t-il un rôle dans leur perdurance, rendant ainsi *la société impossible*. Mais ceci, Kant l'avait déjà à plusieurs titres prévenus : le mensonge rend la société impossible et compromet aussi la possibilité de la paix.

À rebours de Constant, Kant avait soutenu l'interdiction d'un droit de mentir parce qu'il en allait même de la possibilité d'entrer en société. Il avait aussi soutenu, sur le plan éthique, l'interdiction du mensonge parce qu'étaient en cause la dignité de l'humanité et l'avenir des relations interhumaines. En lui-même, qu'on l'envisage du point de vue du droit ou de l'éthique, le mensonge compromet à jamais la destination finale du genre humain et va à

---

<sup>175</sup>Jihad Nammour, « Luttrer contre le mensonge dans une société multiculturelle: l'(in)expérience libanaise ? », (2004) En ligne <http://www.cmi.interculturel.org/files/nammour.jihad.cesar.lutter.contre.le.mensonge.politique.pdf> (Page consulté le 05 décembre 2009)

l'encontre de la paix. Un bref aperçu sur les événements tragiques de notre siècle suffirait à témoigner en quoi l'interdiction radicale du mensonge par Kant reste actuelle. Mais cette actualité peut être encore plus manifeste en disant un mot sur cette correspondance qu'établit Kant entre le mensonge et l'impossibilité de la société et donc, en contre partie, entre la vérité et la paix.

Dans son *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie (1796)*, Kant termine son texte sur un ton visionnaire, voire même prophétique : « Le commandement : tu dois (et cela même si c'était dans la pieuse intention) ne pas mentir, accepté très profondément comme principe de la philosophie comme doctrine de la sagesse, non seulement y produirait à lui seul la paix perpétuelle, mais pourrait même la garantir pour tout l'avenir. <sup>176</sup>» La vérité seule produira la paix perpétuelle et la garantira pour l'avenir. C'est dans la vénération de la recommandation, sans réserve, du devoir de véracité que l'humanité trouvera la paix et verra sa dignité honorée. Loin des critiques traditionnelles adressées à la philosophie pratique de Kant, cette affirmation a manqué d'être méditée par l'humanité. Et, pourtant, il nous faut la méditer jusque dans ces implications les plus profondes : Le genre humain ne peut s'assurer une destinée meilleure et prospère qu'en vénérant le commandement sacré de la raison, qui commande inconditionnellement et qu'aucune convenance ne doit restreindre : être véridique (honnête) dans toutes ses déclarations. Vouloir la paix, c'est d'abord respecter le devoir de véracité. C'est par le respect du devoir de véracité que l'humanité trouvera la paix dont elle est en quête depuis la nuée des temps.

---

<sup>176</sup> APCTPP, *op.cit.*, p. 431.



## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages de Kant

- Leçons d'éthique*, tr. Luc Langlois, Paris, Livre de poche, 1997.
- Réflexions sur l'éducation*, tr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1989.
- Métaphysique des mœurs I et II*, tr. Alain Renault, Paris, GF, 1994.
- Critique de la raison pratique*, tr. Jean Pierre Fussler, Paris, GF, 2003.
- « Sur un prétendu droit de mentir par humanité », tr. F Proust, dans Kant, *Théorie et Pratique*, Paris, GF, 1994.
- « Projet de paix perpétuelle », tr. Heinz Wismann, dans Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, pp. 327-385.
- « Annonce d'une prochain conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie », tr. A. Renaut, dans Kant, *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, pp.417- 433.
- Théorie et Pratique*, tr. Françoise Proust, Paris, GF, 1994.

### Commentaires

- ACTON, H.B. *Kant's moral philosophy*, London, Macmillan, 1970.
- ARENDT, Hannah.. *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, tr. Guy Durand, Paris, CL, 1972.
- ATWELL, John. *Ends and Principles in Kant's moral thought*, Dordrecht, Nijhoff, 1986.
- AUGUSTIN, (saint). « De mendacio », tr. Jean.Y. Boriaud, dans St Augustin, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1998, p. 733- 777.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969.
- DERRIDA, Jacques. *Histoire du mensonge : Prolégomènes*, Paris, l'Herne, 2005.

- HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Paris, Vrin, 1985.
- KOYRÉ, Alexandre. *Réflexion sur le mensonge*, Paris, Allia, 1996.
- LEFRANC, Jean. « Le paradoxe kantien de la véracité », *Revue de l'enseignement philosophique*, Vol. 31, no 4 (avril- mai 1981), pp. 24-42.
- LEQUAN, Mai. *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001.
- Existe-t-il un droit de mentir ? Actualité de la controverse Kant-Constant, *Études*, Vol. 2, 2004, pp. 189-199.
- MONTAIGNE, Michel De. *Les Essais*, « Du démentir », Livre I, ch. IX, Paris, Arléas, 1992.
- PLATON, *La république*, tr. Robert Bacou, Paris, GF, 1966.
- PATON, H. J. « An alleged right to lie. A problem in Kantian Ethics », *Kant-Studien*, Vol. 45, 1953-1954, pp. 190-204.
- ROUSSEAU, J-J. *Les rêveries des promeneurs solitaires*, Paris, Gallimard, 1972.
- NAMMOUR Jihad. « Lutter contre le mensonge dans une société multiculturelle: l'(in)expérience libanaise ? », (2004) En ligne : <http://www.cmi.interculturel.org/files//nammour.jihad.cesar.lutter.contre.le.mensonge.politique.pdf> (Page consulté le 05 décembre 2009)
- SCHWARZ, Wolfgang. « Kant's refutation of charitable lies », *Ethics*, Vol. 81, 1970, pp. 62-67.
- SEDGWICK, Sally. « On lying and the role of content in Kant's Ethics », *Kant-Studien*, vol. 82, 1991, pp. 42-62.
- TUNHAS, Paulo. « Intention, Bonheur et dissimulation » dans *Kant, la rationalité pratique*, Michèle Cohen-Halimi (dir.), Paris, PUF, 2003, pp. 173 -232.
- Vuillemin, Jean. « On lying : Kant and Benjamin constant », *Kant-Studien*, Vol. 73, pp. 413-424.
- WOOD, Allen. *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- WEINRIB, Jacob. «The juridical significance of Kant's Supposed Right to lie», *Kantian Review*, Vol. 13-1, 2008, pp. 141-167.

