



UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

ECOLE DOCTORALE SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES



THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

Discipline: Philosophie

RAZANATSARA Tsarasolo Franco Erica

LE MENSONGE ET LE JUGEMENT MORAL DANS LA PERSPECTIVE DE VLADIMIR JANKELEVITCH

Thèse dirigée par:

Monsieur RAZANADRAKOTO Lucien, Professeur Titulaire

Soutenue le 12 Juillet 2019

Membres de jury:

-Président : Monsieur RARIVOMANANTSOSA Lala, Professeur Titulaire

-Directeur de Thèse : Monsieur RAZANADRAKOTO Lucien, Professeur Titulaire

-Rapporteur Interne : Madame RABENORO Irène, Professeur Titulaire

-Rapporteur externe : Monsieur RAMANGASALAMA Ndrianja, Professeur

-Juge : Madame RALALAOHERIVONY Baholisoa Simone, Professeur Titulaire

-Juge : Monsieur RASOLOHARISON Jeannot, Maitre de Conférences HDR

«Malheur aux brutes qui disent toujours la vérité! Malheur à ceux qui n'ont jamais menti!» Vladimir Jankélévitch (Les vertus et l'amour, Traité des vertus II, Tome 1, champs, Flammarion, p. 251)

« La pensée fait la grandeur de l'homme »

Pascal

et

« Etre homme c'est être responsable »

Saint Exupery

FINTINA:

Lazaina fa tsy eken'ny moraly ny mandainga. Nefa tsy misy fiaraha-monina afamiala amin'ny lainga. Ny fihananan'ny lainga no mahatonga ny fiaraha-monina tsy ho azo iainana. Ny finiavana hamitaka no mampisy ny lainga. Ny mahatonga ny lainga tsy ho aramoraly dia ny finiavana hamotika ny hafa. Aleo mandainga mba ho amin'ny tsara toy zay ho amin'ny ratsy. Ekena fa adidy ny miteny ny marina, nefo ny milaza izany amin'ny fotoana sasany dia mitovy amin'ny lainga. Fomba roa no hiadiana amin'ny fahazarana amin'ny lainga: na ajanona tanteraka trotra zao, na ampiasaina ny lainga mandrapahatonga azy ho fahamarinana. Azo atao ny mandainga amin'ny fo madio mba ho fitiavana ny olona iray. Azo leferina ny lainga raha natao amim-pitiavana. Ekena fa ilaina ny mandainga indraindray, fa tsy ho eken'ny moraly kosa ny fampiasana izany ho fahazarana.

Teny fanalahidyi: lainga, fahamarinana, finiavana, moraly, fitiavana, olona hafa, tsy ara-moraly

RESUME:

C'est un lieu commun de dire que mentir est immoral. Mais nulle société n'est à l'abri du mensonge. Une épidémie de mensonge rendait la société invivable. Ce qui fait le mensonge, c'est l'intention trompeuse. Ce qui rend le mensonge immoral c'est l'intention de nuire. Mieux vaut mentir en vue du bien que de le faire par malveillance. Certes, dire la vérité est un devoir, mais la dire dans certaines circonstances équivaut à un mensonge. Pour se guérir de l'habitude du mensonge, il n'y a que deux remèdes: soit arrêter d'une manière nette et brutale; soit mettre en pratique son mensonge de façon à ce que ce dernier devienne vérité. On peut être sincère en mensonge quand on ment par amour pour autrui. Le mensonge est excusable s'il est fait par amour. Il y a, certes, parfois de mensonges nécessaires, mais la pratique habituelle du mensonge reste immorale.

Mots clés: mensonge; vérité, intention, morale, amour, autrui, immoral

ABSTRACT:

It's a commonplace to say that lying is immoral. But no society can do without lies. The spread of lies makes life in society impossible. Where the purpose is to do harm, a lie is immoral. It is better to lie for the good than to lie out of wickedness. Indeed, telling the truth is a duty but telling it in certain circumstances is like telling a lie. In order to cure oneself from the habit of lying, there are only two ways out: either just stop lying, or putting one's lie into practice so that it comes to be truth. It is possible to be sincere when lying as long as it is done out of love for someone. When lying is done out of love, it can be excused. Although there are lies which are necessary lying as a usual practice remains immoral.

Key words: lie; truth, intention, conscience, moral, love, another, immoral

REMERCIEMENT

Tout d'abord, je tiens à remercier Dieu Tout Puissant qui m'a donné la santé pendant toutes ces années de recherche. Rendons grâce à Lui car Il est Bon.

En sus, c'est en tant que Directeur de thèse, mais vraiment dans tous les sens du mot directeur, que le Monsieur Lucien Razanadrakoto, Professeur Titulaire, a joué un rôle précieux et inoubliable dans la rédaction de cette thèse. Je le remercie chaleureusement pour sa disponibilité, sa confiance, sa bienveillance et sa gentillesse sans faille, tout autant que ses avis et conseils toujours très éclairants.

En plus, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à Monsieur Lala Rarivomanantsoa, Professeur Titulaire, responsable de l'équipe d'accueil: Question de Valeur dans la Production de sens (E.A.D. 8), pour son soutien, et ses conseils lumineux, sa remarquable attention, et son encouragement. En outre, j'adresse particulièrement mes vifs remerciements aux membres de jury qui, malgré leurs multiples responsabilités, ont accepté de siéger dans cette commission.

En plus, naturellement, un gros merci très sincère s'adresse à ma famille. Votre sacrifice et votre prière m'ont donné du courage et de la force pendant ces années d'études. Je vous remercie infiniment.

Et enfin, à tous ceux nombreux qui auraient voulu, légitimement s'entendre nommer ici, j'adresse mes sincères remerciements pour l'attention qu'ils ont portée à la réalisation de cette thèse; souvent le silence est la forme la plus éloquente d'une parole émotive. Que Dieu soit toujours avec vous tous!

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

	Page
<i>Fintina</i>	iv
Résumé.....	iv
<i>Abstract</i>	iv
Remerciement	v
Sommaire	vi
INTRODUCTION.....	1
Partie 1. PHENOMENOLOGIE DU MENSONGE.....	10
Chapitre 1. CONSCIENCE MENTEUSE.....	11
1.1. Intention de tromper quelqu'un d'autre	11
1.2. Spécificité humaine de la conscience	18
1.3. Déchiffrage du mensonge.....	28
Chapitre 2. EXIGENCES DE LA SINCERITE.....	38
2.1. Dire ce qu'on pense	39
2.2. Faire comme on dit	48
2.3. Devenir ce qu'on est	52
Chapitre 3. MENSONGE CHEZ LES ENFANTS ET CHEZ LES ADOLESCENTS.....	57
3.1. Examen du mensonge d'enfants	58
3.2. Mensonge des adolescents	70
Chapitre 4. MENSONGE EN POLITIQUE	87
4.1. Mensonge, moyen pour satisfaire ses intérêts personnels	87

4.2. Rentabilité du mensonge en politique.....	98
 PARTIE 2. PHENOMENOLOGIE DE LA VERITE	109
Chapitre 5. FIGURE DE SOCRATE DANS L'ŒUVRE DE VLADIMIR JANKELEVITCH	110
5.1. Fonction de la philosophie chez l'un et l'autre	111
5.2. Fonction du philosophe	122
5.3. Quelques principales différences entre les deux philosophies	131
 Chapitre 6. QU'EST-CE QUE LA VERITE?	137
6.1. Définitions de la vérité.....	137
6.2. Difficulté d'atteindre la vérité.....	144
 Chapitre 7. EXPERIENCE DE LA VERITE SUR ELLE-MEME	153
7.1. Humour et innocent	154
7.2. Mécanisme d'illusion et de religion.....	161
7.3. Temporalité et vérité	170
 Chapitre 8. ESSENCE DE LA VERITE	180
8.1. Caractéristiques de la vérité	181
8.2. Nécessite de la vérité, justification de la nécessité de philosopher	189
8.3. Vertus de la vérité.....	196
8.4. Amour rend vrai la vérité.....	202
 PARTIE 3. MENSONGE, DU POINT DE VUE MORAL.....	206
Chapitre 9. MORALE ET CONSCIENCE MORALE.....	207
9.1. Obligation morale	208
9.2. Morale du mérite: l'éthique de la conviction	216

9.3. Conscience morale dans la perspective de l'Eglise Catholique	222	
Chapitre 10. ANALYSE DU MENSONGE COMME FAUTE MORALE 227		
10.1. Mensonge interdit.....	227	
10.2. Emmanuel Kant et le devoir de véracité	239	
Chapitre 11. SINCERITE: COROLLAIRE DE L'AMOUR 252		
11.1. Vraie sincérité se moque du purisme	252	
11.2. Sincérité: premier trait de la sensibilité philosophique.....	261	
11.3. Sincérité: fille de l'amour.....	266	
Chapitre 12. AMOUR COMME REGLE DE LA MORALE..... 272		
12.1. Sources de la pensée de Vladimir Jankélévitch.....	273	
12.2. Conscience morale selon Vladimir Jankélévitch.....	278	
12.3. Paradoxes de l'amour	258	
Chapitre 13. VIE VERTUEUSE, DIEU, REALITE ET QUODDITE 295		
13.1. Vie vertueuse.....	295	
13.2. Dieu, réalité et quoddité	307	
CONCLUSION		323
GLOSSAIRE		331
INDEX DES AUTEURS		332
BIBLIOGRAPHIE		334

INTRODUCTION

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.

Ensuite, la traduction philosophique, pour laquelle, nous éprouvons gratitude et reconnaissance, a bien souvent représenté le philosophe comme ami du vrai. Déjà pour Platon, le mensonge était un crime contre la philosophie, et le philosophe ami du savoir devait l'être également de la vérité. Certes, c'est un lieu commun de dire que mentir est immoral, mais aucune société n'est à l'abri du mensonge. Dans un monde en crise morale et politique, le mensonge tend à devenir omniprésent. L'information et la désinformation se disputent les médias: presse radio, télévision, individu; autant de version des faits différents qui, naturellement, engendrent une cacophonie de nouvelle contradictoire.

Le mensonge se trouve alors partout et nulle part. On n'a jamais menti autant que de nos jours; ni menti d'une manière aussi éhontée, systématique et constante. On nous dira peut-être qu'il n'en est rien, que le mensonge est aussi vieux que le monde, ou, du moins, que l'homme; que le mensonge politique est né avec la cité elle-même. Une épidémie de mensonge rendant la société invivable, la confiance mutuelle entre les citoyens disparaîtrait. A cause des rumeurs qui répandraient partout, chacun pourrait, tour à tour, être trompeur et trompé. Le mensonge deviendrait alors l'arme le plus utilisée pour déstabiliser et dénigrer l'adversaire.

Que faut-il penser du mensonge? Faut-il le condamner d'une manière radicale et absolue comme le préconisent les partisans du rigorisme moral ou devons-nous, au contraire, laisser régner le laxisme? A ces questions, les réponses peuvent diverger, mais, pour notre part, nous adopterons une position intermédiaire pour soutenir avec Vladimir Jankélévitch qu'on peut ne pas être laxiste tout en accordant que la complexité de la vie et le problème de la communication rendent, parfois, le mensonge légitime et excusable. L'homme libre n'emploie jamais de mauvaises ruses dans sa conduite: il agit toujours avec bonne foi. Si l'homme en tant que libre, employait quelque mauvaise ruse, il agirait de la sorte par le commandement de la raison. Le thème du mensonge dont l'antinomie est la sincérité sera donc le champ de

notre investigation dans cette entreprise de recherche que nous avons ainsi intitulée «Le mensonge et le jugement moral dans la perspective de Vladimir Jankélévitch.»

Plusieurs étaient les démarches adoptées pour aboutir au terme de cette recherche afin de vérifier la véracité de cette hypothèse. Elles sont des études et analyses des œuvres de Vladimir Jankélévitch, des recherches et consultations des documents divers traitant le mensonge, écoute des différents cours et séminaires de Jankélévitch sur You Tube. Cette présente thèse permet de donner un jugement moral sur le mensonge. Et l'objectif personnel de cette recherche est de préserver une précieuse valeur humaine en utilisant la vérité ou le mensonge.

Reste à expliquer maintenant le choix de l'auteur. Vladimir Jankélévitch (1903-1985) est mort depuis trente ans. Pourtant sa pensée nous donne encore des thèmes à réfléchir. C'est sans doute parce que sa réflexion nous emmène vers des horizons lointains et des vérités éternelles. C'est sans doute aussi parce qu'il a toujours fuit une systématisation qui l'effrayait.

Sa philosophie engage son lecteur dans une nécessaire double prise de conscience. Celle-ci ne se fait pas abstrairement mais par le traitement de petites interrogations quotidiennes. Citons par exemple: Doit-on toujours dire la vérité au malade? On peut penser qu'elle renvoie à une idée morale qui est la suivante: La vérité est-elle toujours aussi bonne qu'elle est vraie?

Vladimir Jankélévitch nous force à nous mettre devant des situations humaines, dont on aurait tendance à croire qu'elles ne concernent pas la philosophie et encore moins la morale. Mais nous nous rendrons compte de l'étroite parenté qui lie ces deux dernières. Vladimir Jankélévitch nous indique aussi l'urgence avec laquelle nous nous devons de répondre aux questions que nous rencontrons sur notre route. Sur ce chemin, qui chemine et qui naît sous nos pas comme sous ceux d'Ulysse.

L'Odyssée sera l'aide allégorique, avec laquelle nous essayerons de comprendre certaines des idées de Vladimir Jankélévitch. D'ailleurs Vladimir Jankélévitch, dans ses livres, y fait de nombreuses allusions.

Cette urgence ne doit nous sembler ni catastrophique ni désastreuse et Vladimir Jankélévitch nous fera sentir à quel point, celle-ci, est en quelque sorte, le signe de notre dignité. Car, sans cet épée de Damoclès de l'instant mortel, qui tombera un jour, mais on ne sait pas lequel, nous pourrions nous demander si seulement nous nous intéresserions les uns aux autres, si nous nous organiserions en société, et même si nous ne reporterions pas à plus tard, ce que nous avons à faire. A ce titre, il serait intéressant de savoir dans quelle mesure les dieux immortels n'ont pas besoin des humains pour les faire vivre. Mais Vladimir Jankélévitch soulève d'autres problèmes.

Ne touche-t-il pas à un problème crucial de notre vie morale lorsqu'il se demande s'il faut dire la vérité au malade? Ces cas de conscience dont nous parlions plus haut deviennent, comme pour Socrate, chez lequel les cas particuliers étaient occasions d'interrogations sur les principes directeurs des interlocuteurs, de véritables occasions de nous rappeler ce que peuvent être les principes humains de nos actions à savoir: la sincérité, la fidélité, l'amitié, le courage. Bref, il nous fait nous interroger sur les sentiments les plus humains que nous puissions éprouver et sans lesquels notre vie ne serait peut-être pas aussi bien. Il va nous montrer leur pouvoir. Et avec lui nous allons nous étonner et nous plonger dans les dédales de nos élans moraux.

Vladimir Jankélévitch est à la fois professeur, philosophe, métaphysicien, moraliste et musicologue français d'inspiration bergsonienne. Bergson oppose l'intelligence et l'intuition. L'intelligence, essentiellement pratique produit une représentation spatiale et mécanique de la réalité, mais est incapable de comprendre la vie, la durée, la liberté et la conscience elle-même. Bergson oppose aussi la mémoire-

habituelle au souvenir pur, la morale d'obligation à l'appel de l'héroïsme, la religion close doctrinale au mysticisme.

Normalien et agrégé de philosophie, imprégné de culture ukrainienne , grecque et juive ashkénaze, fils du Dr Samuel Jankélévitch, traducteur de Sigmund Freud et de Hegel, Vladimir Jankélévitch fit sa thèse sur le philosophe allemand Schelling (*L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933) et sa thèse complémentaire sur *La Mauvaise conscience*. Mobilisé en 1939, puis révoqué de ses fonctions de maître de conférences à Toulouse par les lois antiijuives du régime de Vichy, il entra alors dans la résistance. Par fidélité au souvenir des victimes de l'existence de l'extension nazie, il refusa toute sa vie de se rendre en Allemagne, et rejeta la culture et la musique allemandes, leur préférant la musique française et la philosophie espagnole. Vladimir Jankélévitch était professeur de philosophie morale à la Sorbonne de 1951 à 1978, il s'associa également au Groupe de Recherche pour l'Enseignement de la PHilosophie (GREPH) en vue de maintenir l'enseignement de la philosophie en classe de terminale.

Vladimir Jankélévitch a publié une œuvre extrêmement abondante, parmi laquelle il faut citer *Le traité des vertus* 1980 ; *Philosophie première*, 1953 ; *La Musique et l'Ineffable*, 1961, *La mort*, 1966 ; *L'irréversible et la nostalgie*, 1974 ; *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 1980, et des entretiens, *Quelque part dans l'inachevé*, 1978. Vladimir Jankélévitch est un philosophe original sans s'être déclaré personnaliste, il a mis l'accent sur la valeur et le mystère de la personne humaine. Plus simplement, il a beaucoup réfléchi sur l'âme humaine comme source du bien et du mal et comme foyer de la décision libre et du choix moral. Si la personnalité est avant tout ce qui n'est pas objectivable, ce qui dépasse le donné, on peut dire que Vladimir Jankélévitch s'est attaché à mettre en lumière cette transcendance énigmatique.

La philosophie de Vladimir Jankélévitch est une philosophie de la vie, et de l'instant et des mouvements subtils de la connaissance comme oubli, remords, hypocrisie, sentiment d'impureté, ennui etc. Sa philosophie qu'il tisse dans un discours subtil aux consonances parfois rhétorique, émaillée de nombreuses citations d'œuvres littéraires, mystiques philosophiques,... développe une approche non existentialiste de l'existence humaine. Elle est, en sus, une philosophie tragique de la conscience déchirée. Le mal est au cœur des préoccupations de Vladimir Jankélévitch. Ce thème inspire toutes ses pensées. Le mal peut reconnaître à l'intérieur du monde des valeurs lui-même. Car les valeurs sont multiples et parfois incompatibles. Ainsi, la sincérité, pratiquée dans certaines circonstances équivaut au mensonge.

Si la philosophie de Vladimir Jankélévitch est une philosophie tragique, elle n'est pas une philosophie désespérée. Car selon lui, l'énergie morale peut et doit répondre à tous les pièges du mal et c'est dans cette perspective qu'il a écrit son célèbre ouvrage intitulé *Les vertus et l'amour*, volume 1, 1980, édition Flammarion. Notre travail d'analyse a donné naissance à un ensemble de réflexion qui est organisée selon un plan en trois parties intitulées de la manière suivante: (i) la phénoménologie du mensonge; (ii) la phénoménologie de la vérité; et (iii) le mensonge du point de vue moral.

D'abord, dans la première partie, nous parlons de la phénoménologie du mensonge. Le mensonge fait certes partie de notre expérience commune mais il n'est pas pour autant aisément de le définir dans la mesure où il peut se manifester sous des formes différentes (assertion fallacieuse, promesse de mauvaise foi, rétention d'informations, simulation physique, etc.) et correspondre à des mobiles non moins divers (intérêt personnel, besoin de se valoriser, volonté de nuire à autrui ou, inversement, de le protéger, etc.).

Mentir pour son avantage à soi-même est imposture, mentir pour l'avantage d'autrui est fraude, mentir pour nuire est calomnie; c'est la pire espèce de

mensonge. Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir: ce n'est pas mensonge, c'est fiction. Face à cette relative indéfinition de la notion, il est moins utile de se demander «qu'est-ce qu'un mensonge?» que de s'interroger sur le sens et la signification de l'acte de mentir. Il apparaît alors que la possibilité même de la communication humaine et des interactions langagières repose sur un présupposé de sincérité. Il implique une promesse de véracité de la part des locuteurs et symétriquement une confiance accordée par les allocutaires aux dire du locuteur.

Sur la base de ce contrat social, mentir implique une volonté intentionnelle d'être partiellement ou totalement non vérifique avec le monde et non vérace entre les personnes. C'est toute la différence entre «se tromper», c'est-à-dire n'être pas vérifiable par erreur ou préjugé et «tromper» en cachant la vérité pour manipuler autrui. Que le mensonge tienne au dire et au vouloir dire et non au dit. Au niveau des assertifs, le mensonge apparaît quand il y a contradiction entre le contenu du dire et la croyance du locuteur; du point de vue des directifs, la manipulation consiste à amener l'autre à agir selon les intérêts de l'énonciateur; quant aux permissifs, le mensonge consiste à dire que l'on fera sans avoir l'intention de s'exécuter. Mentir, par omission, dissimulation ou déformation, c'est assurer A alors que l'on croit non A et que non A est vérifiable, bref, mentir, sauf pathologie, c'est être non vérace (ne pas croire à ce que l'on affirme) et dire des choses non vérifiables.

Cette partie comprend 4 chapitres. Le premier chapitre concerne la conscience menteuse. Dans le chapitre 2 sont vues les exigences de la sincérité. Le chapitre 3 est consacré au mensonge chez les enfants et chez les adolescents. Est montré dans le chapitre 4 le mensonge en politique.

Ensuite, dans la deuxième partie, nous étudions la phénoménologie de la vérité. Le problème du mensonge ne concerne seulement pas le dire (je dis faussement cela même que je sais ou crois ne pas être vrai; je ne dis pas ce que je sais ou crois être

vrai) mais il touche la vérité. Ce mensonge, qui suppose donc la vérité connue, a pour contraire la véracité, tandis que la vérité a pour contraire l'erreur. Les deux couples de contraires mensonge-véracité, erreur-vérité paraissent alors sans rapport.

Alors le mensonge peut concerner de très près l'œuvre de la vérité cherchée; le mensonge vraiment dissimulé n'est pas celui qui concerne le dire de la vérité connue, mais celui qui pervertit la recherche de la vérité. Il semble avoir touché un point où l'esprit de mensonge - qui est antérieur aux mensonges - est le plus contigu à l'esprit de vérité, antérieur lui-même aux vérités formées; ce point, c'est celui où la question de la vérité culmine dans le problème de l'unité totale des vérités et des plans de vérité. L'esprit de mensonge contamine la recherche de la vérité par le cœur, c'est-à-dire par son exigence unitaire; il est le faux pas du total au totalitaire.

Cette partie comprend 4 chapitres. Le chapitre 5 montre la figure de Socrate dans l'œuvre de Vladimir Jankélévitch. Le chapitre 6 définit ce qu'est la vérité: Qu'est-ce que la vérité ? Dans le chapitre 7, il s'agit de l'expérience de la vérité sur elle-même. Dans le dernier chapitre, chapitre 8, est expliquée l'essence de la vérité.

En fin, quant à la troisième partie, il s'agit du mensonge du point de vue moral. Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Dire la vérité est un devoir. L'idée de devoir est inséparable de celle de droits: un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui.

Toute vérité n'est pas bonne à dire; on ne répond pas à toutes les questions, du moins on ne dit pas n'importe quoi à n'importe qui; il y a des vérités qu'il faut manier avec des précautions infinies, (...). Mais cela est encore peu dire: il y a un temps pour chaque vérité, une loi d'opportunité qui est au principe même de

l'initiation; avant, il est trop tôt, après il est trop tard. (...). L'articulation de la vérité veut être graduée.¹

Nous avons un droit aussi au mensonge; par exemple, contre des brigands, contre des gens qui m'imposent une contrainte injuste de quelque façon que ce soit: je puis les attirer traitrusement dans un piège. Voilà pourquoi on n'est point lié par une promesse arrachée de force. Mais le droit au mensonge va en réalité plus loin encore; je possède ce droit en présence de toute question venant de personnes qui n'ont pas qualité à me questionner, et concernant ma personne ou mes affaires, question qui par suite est indiscrete, et qu'il y aurait danger pour moi non seulement à satisfaire, mais même à écarter par un «Je ne veux pas le dire», formule qui éveille le soupçon.

Le mensonge est ici un cas de légitime défense contre une curiosité illégitime et dont les mobiles ne sont le plus souvent pas bienveillants. Vladimir Jankélévitch adoptera une position similaire affirmant que l'on peut mentir par humanité, en particulier pour sauver la vie d'un individu. Mentir aux policiers qui nous demandent si nous cachons chez nous un patriote, ce n'est pas mentir, c'est dire la vérité; répondre il n'y a personne quand il y a quelqu'un, c'est le plus sacré des devoirs (dans cette situation).

Cette dernière partie est constituée par cinq (5) chapitres. Le chapitre 9 traite la morale et la conscience morale. Le Chapitre 10 évoque l'analyse le mensonge comme faute morale. Dans le chapitre 11, est développée la sincérité, comme corollaire de l'amour. Le chapitre 12 parle de l'amour comme règle de la morale. Et le dernier chapitre, chapitre 13, est consacré à la vie vertueuse, Dieu, la réalité et la quoddité. Dans la conclusion générale, nous retrouverons l'ensemble des idées maitresses de l'auteur. Elles sont récapitulées d'une manière synthétique et personnelle.

¹ Jankélévitch, V., 1936, L'ironie, pp.51-52.

Partie 1.

PHENOMENOLOGIE DU MENSONGE

Dans cette première partie, il s'agit de rendre compte du mensonge tel que Vladimir Jankélévitch le décrit. Pour cela, nous tâchons d'abord de montrer comment se présenter la conscience menteuse. Ensuite, nous présentons les exigences de la sincérité. En sus, nous essayons de brosser la sincérité, corollaire de l'amour. En plus, nous parlons du mensonge chez les enfants et chez les adolescents. Quant au dernier chapitre, il s'agit de montrer le mensonge en politique.

Chapitre 1.

CONSCIENCE MENTEUSE

Le mot conscience est formé du préfixe *cum*, avec, et de *scientia*, connaissance. Le mot évoque une connaissance non pas isolée mais en rapport avec quelque chose, une connaissance appliquée. De nombreuses expressions du langage populaire nous incitent à penser que la conscience est une faculté comme l'intelligence, la volonté, l'imagination, la mémoire. On a quelque chose sur la conscience comme une poussière dans l'œil; on met la main sur une conscience comme on la met sur son ventre; la conscience a une voix, comme en ont une les humains et les animaux. La conscience n'est pas une puissance mais un acte.

1.1. Intention de tromper quelqu'un d'autre

Cette première section est consacrée à un élagage sémantique. Nous définissons ce que nous entendons par mensonge et présentons l'amalgame mensonge

et mensonge-à-soi, afin de discuter ensuite du préjugé selon lequel lesdits «mythomanes» croiraient sincèrement aux histoires qu'ils racontent. Ceci permet d'envisager plus précisément les particularités intersubjectives du phénomène à étudier. Notons que pour éviter d'entrer dans une démarche théorique trop aride, nous donnons progressivement corps à notre objet de recherche à l'aide d'illustrations puisées dans la pléthore de faits divers rapportés par Vladimir Jankélévitch. Pour l'heure, opérons une définition claire du système relationnel que peut désigner le mot de mensonge.

1.1.1. Définitions

Avant toute chose, il nous a semblé utile de traiter brièvement d'étymologie. Le mot mensonge serait apparu en 1080 dans la langue française, à la suite d'une dérivation du latin populaire *mentionica* prenant racine dans le bas latin *mentire*. Le qualificatif de «menteur» serait né en 1220 du verbe mentir, qui semble avoir été employé auparavant. Le substantif «ment», sur lequel est construit ce verbe est hérité de la racine indo-européenne «men», se rapportant à l'idée d'une activité mentale. En latin cette racine apparaît dans *mentalis* qui signifie de l'esprit. Le mot mensonge semble donc être traditionnellement associé à la pensée, ou à l'intelligence en action. Même relativement obscurci par la patine du temps, son sens actuel contiendrait encore un riche réseau de significations.

La définition classique nous a paru adéquate pour les appréhender. Le Grand Robert de la langue française définit par exemple le mensonge comme une assertion sciemment contraire à la vérité, faite dans l'intention de tromper. Il est question d'un message qui consisterait toujours à dire ce que l'on ne croit pas. La définition classique confirme donc l'idée que le sujet ne croit jamais à son mensonge. A

l'instar de ce qu'affirme le philosophe J. Laurent qu'il n'y aurait donc pas de mensonge sans intention de tromper, contrairement à ce qui a pu être écrit à ce propos. Le mensonge est une déclaration fausse faite à un autre homme ou à plusieurs. Le sociologue M. Fize observe d'ailleurs que celui qui dit une chose fausse qu'il croit vraie ne ment pas. Il parle de bonne foi, il se trompe. A l'inverse, le sujet qui ment a l'intention d'induire dans l'esprit de son interlocuteur une représentation de la réalité différente de celle qu'il tient lui-même pour vraie. On précise en ce sens qu'une assertion ne peut être qualifiée de mensonge qu'à la condition que le locuteur ait l'intention que son interlocuteur croie qu'il croit à la vérité de ce qu'il dit.

Un dictionnaire français de psychanalyse définit le mensonge comme la déformation volontaire de la pensée du sujet. On parle alors d'un désir pour le faux, et le mensonge ne s'exercerait que vis-à-vis d'un autre et impliquerait une intention. En ce sens, on insiste sur le fait que ce qui compte, en premier et en dernier lieu, c'est l'intention car elle implique le champ pluri-subjectif. On ne ment qu'à l'autre. On propose de revenir au sens carré du mensonge. Quelqu'un dit délibérément autre chose que ce qu'il sait, dans l'intention d'égarer son auditeur. Cette définition exclue de facto ce que certaines personnes appellent le «mensonge par omission». Ceci est essentiel. Cacher la vérité n'est en effet pas la même chose que proférer un mensonge. Un philosophe précise à ce propos que bien que tout homme qui ment veuille cacher le vrai, la personne qui cache ce qu'elle pense être le vrai ne ment pas.

Se taire ce que l'on pense est différent de mentir car cela revient à se poster dans une forme d'immobilité face à autrui, tandis qu'adresser à l'autre un discours destiné à l'induire en erreur implique un mouvement dans sa direction. L'intentionnalité sur laquelle est mis l'accent serait donc l'indice d'un élan du sujet en direction de ceux vers qui il s'adresse de cette manière. Le fait même d'essayer de tromper quelqu'un indique le besoin d'une interrelation. Le mensonge serait donc synonyme de lien. Aussi ce mot pourrait-il permettre d'explorer un phénomène dans

lequel la question de l'autre primerait. Il s'agirait d'analyser les motifs inconscients qui président au désir de tromper autrui. Or, cette conception intersubjective que désigne traditionnellement le mot «mensonge» tend à s'effacer chez les scientifiques qui en usent dans le sens du mensonge-à-soi. Notre tâche consiste à questionner cette utilisation, car elle remet en cause la définition précédente.

1.1.2. Mensonge-en-soi

L'approche psychologique du mensonge n'aurait pas de sens, dans la mesure où toute parole représenterait finalement un mensonge envers soi-même. Nous devons donc discuter de cette idée, dans le projet d'expliquer pourquoi elle aurait participé à obscurcir la question du mensonge. L'idée selon laquelle un sujet se mentirait implique qu'il croirait en ce qu'il dit. Il chercherait moins à tromper les autres que lui-même. Cependant, si le trompeur et le trompé sont une seule et même personne, ne sommes-nous pas en présence d'un paradoxe logique? Celui-ci est rendu exemplaire dans la farce qui suit.

A quel moment le Monsieur X ment-il: quand il parle à son bœuf en se moquant du médecin vétérinaire, ou quand il affirme à ce dernier que son bœuf n'est pas vivant? Se croit-il guéri quand il parle à son bœuf, ou se sent-il malade au moment où il trompe le praticien? La question de déterminer qui trompe est source d'une hésitation. Celle-ci semble résolue si l'on s'accorde au principe selon lequel, finalement, toute parole serait un mensonge. Il tend à suspendre l'incertitude qui environne la question du mensonge. Cependant, en la rendant indécidable, il empêcherait de la penser. Postulant que l'idée de mensonge-à-soi-même aurait participé à amplifier l'hésitation qui environne ce sujet, nous retracrons la manière dont cette idée a été

employée. Il va s'agir de dépoussiérer la notion de mensonge des scories théoriques qui auraient obscurcies son sens premier.

Jusqu'à présent, le mensonge a davantage fait l'objet de travaux de la part des philosophes qui, depuis l'Antiquité, s'y sont intéressés. De Socrate à Nietzsche, ils ont formulé nombre de questions à son propos. Platon s'interrogea par exemple précisément sur la question de la tromperie volontaire, dans *l'Hippias* (entre -399 et -390). Ainsi, bien des manuels philosophiques ont été consacrés à la question du mensonge. Nous ne nous aventurerons pas à les citer ici. Néanmoins, il convient de préciser que le mensonge n'a pas été érigé au rang de notion dans le domaine de la philosophie, car il a souvent été employé dans le sens du mensonge-à-soi. Ces notions restent néanmoins ce qu'on appelle de «faux amis» dans l'apprentissage d'une langue. L'affinité sémantique qui tend à les amalgamer a complexifié l'approche du mensonge stricto sensu. On l'observe dans d'autres corpus.

En psychologie, il convient de citer le manuel français de référence: *Les fondements du mensonge*. G. Durandin consacre la moitié de cet ouvrage à la question du mensonge-en-soi, ce qui l'oblige à parler de mensonge, comme si le mot «mensonge» ne définissait pas intrinsèquement une tromperie destinée à un autre que soi. N'est-ce pas faire usage d'un pléonasme que de parler de «mensonge à autrui»? La définition du mensonge se heurte à cette idée de «mensonge-à-soi», couramment employée pour appréhender le fait que des sujets peuvent dire des choses fausses sans désir de tromper.

Or, dès lors que l'on accorde la théorie de l'inconscient, cette expression apparaît inappropriée, dans la mesure où les concepts métapsychologiques comme la dénégation, le refoulement, ou le souvenir couverture, entre autres, expliquent avec plus de précision la manière avec laquelle un sujet se mentirait. Le fait d'avoir voulu décrire des phénomènes inconscients en terme de mensonge-à-soi, semble avoir induit

des malentendus. Le flou qui règne à propos de la question du mensonge provient du fait que divers phénomènes fictionnels ont été rassemblés indistinctement sous ce vocable. C'est ce qu'a montré J. Derrida. Dans son livre *Histoire du mensonge*, ce philosophe explique qu'une confusion s'est installée suite au fait qu'ensemble de catégories, telles la fausseté, la ruse, l'erreur ou l'invention poétique ont été communément admises dans un même lexique pseudo-logique.

On observe les conséquences de cette confusion dans l'utilisation que J-F. Kahn fait du mensonge. Dans son ouvrage: *Esquisse d'une philosophie du mensonge*, il en parle en effet en référence aux mythes avec lesquelles l'homme a de tout temps tenté d'apprioyer les réalités qui lui échappaient. Ces récits fictionnels n'ont pourtant pas pour vocation de tromper, mais, au contraire, de faire partager des mondes imaginaires. La fiction pourrait être la fille aboutie et partageable d'un univers fantasmatique de nature intrapsychique. L'auteur d'une fiction s'accorde la licence de présenter pour vrai ce qu'il sait ne pas l'être, sans avoir l'intention de tromper son auditeur à qui il attribue la capacité de savoir que ce qu'il formule est faux. La fiction suppose à la différence du mensonge, une certaine réciprocité entre le créateur et son public. On peut par exemple citer le récit d'Ernest Hemingway, *Le Vieil Homme et la mer*. Il a dit que l'homme ne ment pas à l'enfant lorsqu'il lui conte de fabuleuses histoires. Son but n'est pas de l'induire en erreur mais de le faire rêver en partageant son rêve. L'emploi du mot mensonge pour définir ce genre de récit fictionnel paraît donc litigieux. Il engendre une confusion préjudiciable.

Le mot mensonge ayant été utilisé à outrance pour décrire des phénomènes inconscients, sa définition première se serait obscurcie. L'usage récursif du mensonge-à-soi aurait étendu le spectre de ce qui doit être entendu comme mensonge au point de faire oublier sa dimension intentionnelle. La représentation du mensonge paraît s'être érodée à la suite de ce mésusage. Si l'on veut clairement saisir l'idée que sous-tend le verbe «mentir», il importe de le séparer des autres pseudo-

logiques qui lui sont confondues et de rappeler que l'idée de se-mentir est une contradiction et qu'on ne ment pas si on croit à ce qu'on dit, même si c'est faux. Saint Augustin déclarait d'ailleurs à ce propos que quiconque énonce un fait qui lui paraît digne de croyance ou que son opinion tient pour vrai, ne ment pas, même si le fait est faux. A bien y regarder, vouloir faire croire à quelqu'un une chose que l'on sait erronée ressort d'une dynamique différente de celle qui consisterait à s'en persuader soi-même.

Malgré tout, nombreux sont les autres auteurs qui utilisent des formules en demi-teinte qui contiennent le mot mensonge sans signifier une intention de tromper. Dans son ouvrage *Le mensonge chez l'enfant*, J-M. Sutter décrit par exemple les histoires invraisemblables que les enfants racontent pour modifier la réalité au gré de leurs fantaisies en parlant de «pseudo mensonge». Chez cet enfant, un certain degré de falsification de la réalité est en jeu sans qu'il y ait pourtant désir d'induire les autres en erreur. De tels petits narrateurs travestissent le réel au gré de leur imagination, ils l'habillent de leur réalité psychique. Il n'est donc pas question de mensonge. Pourtant, l'auteur émet des considérations à son propos en affirmant que le «mensonge» sert à s'abuser soi-même.

Les fictions à travers lesquelles le sujet tente de mettre en accord ses rêves avec la réalité peuvent-elles réellement être considérées comme des mensonges ? Non, selon notre point de vue. Le petit narrateur précédent ne désirait pas tromper son public, là n'était pas son plaisir. La dimension intersubjective apparaît minorée dans ce genre de conception. Ce qui est en jeu dans les fabulations à travers lesquels les enfants se construisent différents mondes imaginaires, c'est le désir de modifier la réalité selon son fantasme. Le plaisir pris consiste à s'inventer des histoires qui embellissent le réel en le rendant plus conforme à l'imaginaire. Or, dans le mensonge, il s'agirait de transitionnaliser la rencontre avec l'autre en donnant au sujet trompé une place particulière. L'intention de l'induire en erreur primerait ici sur celle de s'inventer des histoires.

Il serait donc moins question de jeu avec l'imaginaire que de manipulation, dans le sens d'un jeu avec la réalité. S. Freud a de ce point de vue émis des perspectives exemptes de toute confusion. Dans son exposé sur le petit Hans, S. Freud prend soin de discerner les réticences conscientes de l'enfant, qui falsifie ou dissimule les pensées qu'il souhaite cacher aux adultes et les divergences qui amènent son discours à s'écartez de la réalité pour la mettre en accord avec sa fantaisie. Or, si Freud n'a pas confondu le mensonge et la fabulation dans le domaine de la métapsychologie, l'intentionnalité que la sémantique du mensonge sous-tend aurait été laissée en suspens dans certaines des notions les plus employées.

1.2. Spécificité humaine de la conscience

Par sa conscience, l'homme se donne une règle de conduite, un précepte: Je dois faire ce qui convient à ma conscience, à ma nature d'être humain et repousser ce qui ne lui convient pas. Autrement dit, je dois faire le bien et éviter le mal comme le mensonge qui est une mauvaise conscience. Pour s'exprimer, l'homme a besoin du langage.

1.2.1. Mensonge comme mauvaise conscience

Etymologiquement parlant, la conscience est une connaissance ou un savoir partagé avec un autre. Celui qui connaît avec un autre s'appelle suivant les cas: témoin, confident, complice. La préférence nous retiendrons le terme témoin, car, il répond mieux à l'idée contenu dans le mot conscience. Donc, la conscience est un témoin. Etre conscient, c'est en effet agir, sentir ou penser et savoir qu'on agit, qu'on pense. Le fait d'être conscient constitue donc pour l'homme un événement décisif qui

l'installe au monde et lui commande d'y prendre position. Car l'homme, dans la mesure où il est conscient, n'est plus simplement dans le monde, chose parmi les choses, vivant parmi les vivants. Il est au contraire devant le monde et, ce monde se constitue pour lui comme monde à connaître, à juger ou à transformer.

Les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence; il existe d'une part au même titre que les choses de la nature, mais d'autre part, il existe aussi pour soi, il se contemple, se présente à lui-même, se pense et n'être esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi. Le monde est ainsi mis à distance et tout l'effort de penser ou d'agir naît de cette expérience originale de la séparation de l'homme et du monde, instaurée par la conscience.

Comme il est esprit, l'homme a une double existence. Alors, ce n'est pas seulement du monde que l'homme qui «n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensent»², se trouve ainsi exilé. La proximité de l'homme à lui-même est tout aussi problématique. Car, d'une part la conscience qu'il a de lui-même à travers ses actes, sentiments ou pensées, ne lui livre pas pour autant nécessairement l'intelligibilité. D'autre part, l'expérience du remord, du regret ou de la souffrance en général met à jour les contradictions qui l'habitent, dont la moindre n'est pas d'avoir à admettre comme siens des actes, sentiments, ou pensées sans pourtant s'y reconnaître. Etre soi, si cette expression peut avoir un sens apparaît alors comme une tâche à effectuer indéfiniment que comme la possession rassurante d'une identité.

Aussi la conscience est-elle marquée par l'ambivalence. Parce qu'elle permet à l'homme de répondre de soi, elle l'élève infiniment au-dessus de tous les autres vivants sur la terre. Etre conscient est en effet le propre de l'homme et constitue sa grandeur et sa dignité. Toutefois, si la pensée peut aussi, par un retour critique sur

² Pascal, 1954, *Pensée*, p.57.

les certitudes qu'elle croyait posséder, préparer l'accès à un savoir véritable, elle n'est ici que la condition négative du savoir. C'est seulement avec Descartes que la conscience acquiert un véritable droit de cité philosophique et une signification positive, à la fois comme fondement et comme modèle de vérité. Le doute n'est pas un simple effet du scepticisme ordinaire par lequel on croit pouvoir s'acquitter du sens. Il est le résultat d'une décision, l'instrument qui doit permettre d'atteindre la vérité. Or l'unique certitude qui résiste au doute est celle que livre l'énonce: *cogito, ergo sum*, «je pense donc je suis» du Descartes.

Comprendre le mensonge c'est avant toute chose comprendre les façons du mensonge. Savoir la ou les manières qu'il possède afin de nous faire connaître sa présence. C'est par voie de conséquence se pencher sur l'état dans lequel nous devons être afin que le mensonge puisse s'introduire en nous. Si toute conscience n'est pas forcément mensongère, la possibilité du mensonge est pourtant donnée avec la conscience elle-même. Car si la conscience est liée au réel, elle n'est point liée à l'exprimer tel qu'il est. Témoin par destination, elle n'est point miroir par nature. Elle ne saurait témoigner du réel sans une intention, et par cette intention, elle s'en libère, pour le bien ou pour le mal. Le mensonge n'est point le fait matériel, de dire la vérité ou la non-vérité mais le fait de tromper. Il est dans l'intention d'induire en erreur, même si à cette fin, c'est le vrai qui sert le moyen.

Le réel, d'ailleurs, ne facilite que trop la tâche du menteur. Le réel est temporel, successivement blanc ou noir, ce qui permet d'affirmer absolument l'un ou l'autre avec les apparences de la bonne foi; il est partiellement impénétrable, ce qui laisse expliquer par les ténèbres ce que démentirait la lumière; il est relatif à des consciences qui ne se communiquent pas intégralement. Pourtant si le menteur est un homme qui ne croit qu'à son propre intérêt, il y croit mal à propos. Car le mensonge finit toujours par valoir au menteur un mal pire que celui qu'il voulait éviter en mentant. Le menteur est superficiel, tendu et seul: superficiel, parce qu'il y se constraint

à vivre au sein de constructions de plus en plus compliquées mais aussi de plus en plus étrangères au réel; tendu parce qu'il lui devient de plus en plus difficile de tenir en mains les fils de son intrigue qui, à mesure qu'elle s'accroît s'expose davantage aux démentis de la réalité; seul, parce que c'est dans le réel que les hommes communiquent entre eux. Aussi le mensonge étant aussi nombreux que ceux de la bonne foi.

Lorsque le mensonge infecte les relations réelles des consciences entre elles, il devient le malentendu. Prendre ses désirs pour des réalités, confondre ce qui est avec ce qui devrait être, feindre d'identifier l'apparence avec la chose, cultiver l'équivoque, voilà autant de façons par lesquels un mensonge se perpétue et acquiert une vérité sociale ou, plus exactement, un droit à être tenu socialement pour une vérité. A ce moment la situation devient inextricable, chacun se faisant dupe et dupé; et il n'est plus que de conclure, tous y trouvant leur avantage, un pacte de non-agression général. Jusqu'à ce que survienne le gaffeur qui renvoie les partenaires à leur commune mauvaise conscience.

L'attitude de la connaissance face à ce qui lui arrive sera donc étudiée dans cette perspective de la relation humaine au mensonge. Un mensonge n'est possible que dans une conscience complice, tortueuse et clandestine. Ce qui fait le mensonge c'est l'intention trompeuse. Le mensonge procède d'une mauvaise intention qui résulte elle-même de l'égoïsme. L'homme ment pour rester heureux ou pour le devenir.

En vérité, la plupart de nos mensonges ont pour mobile ce que Kant appelle «l'amour de soi». On ment pour ne pas être ridicule aux yeux d'autrui, pour être aimé. Mentir, c'est faire son bonheur avant son devoir. C'est l'amour de soi-même que l'on va se permettre de faire une exception règle à laquelle on reste foncièrement attaché. L'égoïsme rend l'individu ingénieux. L'ingéniosité peut conduire ce dernier au mensonge. Le menteur domine celui qu'il trompe, car il sait la vérité et la déforme

sciemment. Il a la mauvaise foi: celui-ci consiste à nier ce qui est évident. Platon pense qu'il n'y a pas de bonne foi ni de mauvaise foi. Personne n'est méchant volontairement. En fait, sa position est insoutenable, car on peut faire le mal en connaissance de cause. L'attitude de l'hypocrite en est la preuve. Celui qui fait la faute en connaissance de cause est doublement fautif. Le coupable conscient est coupable d'abord comme auteur et ensuite, comme conscient, la conscience dans le vice étant un vice de plus.

De toute façon, si la faute loin d'être erreur est un acte que l'on commet volontairement, le mensonge devient la faute. En d'autres termes, le mensonge conscient et volontaire est le péché le plus caractéristique. Car, on ne ment jamais sans le vouloir. Car le vouloir nous renvoie au vouloir du vouloir. Le mensonge ne s'apprend pas: il apparaît par génération spontanée dans une conscience qui se déniaise toute seule en découvrant son pouvoir de dissimulation et de ruse. Le premier mensonge est le plus grave car il contient en puissance tous les mensonges à venir.

Il faut remarquer que le menteur a toujours pour projet de ne pas mentir. Nous mentons à chaque fois, juste une fois; à chaque fois pour la dernière fois. Bref, nous mentons toujours à titre exceptionnel, précisément, parce que la loi morale ne cesse de parler en nous au moment où nous lui désobéissons. De plus, «que le mensonge soit bénin ou grave ne change rien à son importance, car la grande affaire n'est pas le volume du mensonge mais l'intention même de mentir et c'est cette intention qui, en un éclair, signifie notre virginité perdue l'innocence en déroute le Paradis profané.»³

Ce qui rend menteur le mensonge ce n'est pas le fond mais la forme. C'est-à-dire, l'intention mauvaise, malveillant. Le mensonge n'est pas une inexactitude matérielle mais une chose mentale si on peut le dire, c'est-à-dire la mauvaise foi. Car nulle ne ment par la bonne foi. Ce qui rend le mensonge immoral c'est l'intention de

³ Jankélévitch, V., 1980. *Les vertus et l'amour*, T1, p.187.

nuire. Mieux vaut mentir en vue du bien que de le faire par malveillance. A ce compte, plutôt se tromper en toute bonne foi que dire le vrai dans un esprit de malveillance. Si l'on a tort d'avoir raison sans savoir pourquoi l'on a raison, on a mille fois plutôt tort d'avoir raison sans amour ni charité.

Etre menteur ce n'est pas dire le faux à l'occasion mais le dire par habitude de malveillance. Ce qui fait le menteur c'est la volonté de tromper. Cette alternative est contestable parce qu'un mensonge ne fait un menteur. Comme précise Aristote, on peut commettre l'injustice sans être juste, voler sans être voleur. «Pour faire un menteur, il faut tant et tant de mensonges que personne ne peut dire combien.»⁴

Le menteur et l'inavouable représentent l'impuissance de parole devant la richesse de pensée. Cependant, le mensonge n'existe pas encore si quelqu'un qui brouille l'être et le non-être s'embrouille tout le premier dans ce brouillamini, s'il est dupe lui-même d'une illusion et victime des mots. Le premier mensonge est manœuvre et stratagème: il implique que l'on garde le contrôle de sa propre duplicité et qu'on joue avec tout ce non-être. Déjouer le jeu d'autrui sans être soi-même déjoué.

Le cerveau au point de vue neurologique n'est pas seulement l'organe de l'ajournement et de l'affût par lequel les réactions se trouvent différenciées. La maniabilité suprême des signes du langage pour une conscience qui a surmonté sa première franchise réflexe représente à cet égard un comble de la souplesse et de la liberté. Ces concepts sont de tous les symboles les plus indifférents, les plus portatifs. L'homme emploie ses mots comme l'instrumentaliste de son instrument, l'organiste de son clavier. Tout signe est un moyen actuellement perceptible de faire connaître ce qu'il représente, ce dont il prend place.

⁴ Jankélévitch, V., 1980. *Les vertus et l'amour*, T1 pp. 191-192.

La nécessité de s'extérioriser par des voies du langage constitue pour la pensée une sorte de handicap; en d'autres termes, les mots sont certes inévitables mais, ils figent abusivement les idées, ils déforment ou affaiblissent le sens propre et premier de la pensée. Pour d'autres termes, au contraires, il semble évident non seulement que la pensée ne peut pas se passer du langage que sans lui, elle n'aurait aucun mode structurée mais même que l'organisation des mots et celle des idées sont intimement et positivement liée. «C'est le son articulé, le mot qui seul nous offre une existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent vouloir penser les mots c'est une alternative insensée.»⁵

Sans oublier que l'univers du discours est lui aussi porteur de plus d'un sens possible. Car, pour le philosophe: c'est le langage qui est la source par excellence des malentendus quotidiens. Et Vladimir Jankélévitch ajoute qu'il n'y a pas assez de touche sur le clavier du langage pour exprimer les nuances infiniment diverses de la pensée et de la passion. Toujours le mot qui est en retard d'une nuance sur le sentiment qui veut être signifié. Le discours est de l'ordre du fini, alors que les émotions sont infinies en nuances et en qualités ne pouvant être décrites par quelque écrivain qu'inadéquatement, c'est-à-dire temporellement. D'ailleurs, l'écrivain ne peut rien faire d'autre que de suggérer au lecteur et il se voit obligé délaisser des moments non-décrits.

Là pour Vladimir Jankélévitch se place le commentaire. Le commentaire serait issu de qui est laissé à l'appréciation du lecteur. Là où la précision n'est pas claire et distincte mais comment pouvoir enfermer un sentiment dans une telle précision grammaticale? Le lecteur retrouve sa liberté d'expression on ne va pas du mot au dictionnaire, mais d'une interprétation au double sens, au contresens, au triple sens, au sens sous-entendu, le sens figuré provient de ce que lien allégorique dont nous tirons la sève de nos imagination, projection et autres phantasmes de notre esprit. Nous tirons le sens d'une phrase vers ce que nous sommes capables d'y voir.

⁵ Hegel, 1897, *Philosophie de l'esprit*, p.196.

Quand je perçois, dit Sartre, il serait absurde de dire que la chaise est dans ma perception. Ma perception est, selon la terminologie que nous avons adoptée, une certaine conscience et la chaise est l'objet de cette conscience. A présent, je ferme mes yeux, et je produis l'image de la chaise que je viens de percevoir. La chaise est en se donnant maintenant en image, ne saurait pas plus qu'au paravent entrer dans la conscience. Une image de la chaise n'est pas, ne peut pas être une chaise.⁶

Les images qui nous viennent ne sont que des images que nous réinventons. Pour l'occasion de la rencontre: celle entre les mots et l'expérience. Mais l'ascension dans l'interprétation n'a de limite que notre paresse ou notre fatigue car l'imagination est sans limite. La méconnaissance provient donc de la multiplicité de sens sous un certain rapport, il existe une relation forcément vraie entre la chose signifiée et signifiant.

Le malentendu peut-il être évité simplement? La crise qui en est à l'origine n'est-elle qu'une affaire de mots, de coïncidences étymologiques? En bref, le malentendu n'est-il que de circonstance? Non, il ne suffit de fixer la terminologie et de combattre la confusion pour se retrouver d'accord comme par enchantement. Notre malentendu est sur fonds d'une mésentente plus profonde; elle repose sur des volontés propres à chacun d'entre nous sur les idées que nous nous sommes faites. Toute concession verbale aurait donc pour nous des implications personnelles. Il nous faudrait réviser notre jugement; et à quoi bon puis que après tout nous avons bien réussi à vivre de cette manière tout ce temps qui fut le nôtre, jusqu'à l'éclatement du malentendu. Nous nous servions du malentendu comme d'une couverture verbale à notre incapacité à notre accord profondément.

Il ne faut pas chercher le plus utile au plus grand nombre mais ce qui donne sens que nous comprenons renvoie bien à la situation à comprendre. Nous devrions donc rebondir de l'obstacle à l'au-delà de l'organe et pour cela désirer vraiment comprendre l'obstacle en raison même de son caractère adventice, continent

⁶ Sartre, 1940, *L'imaginaire*, p.45.

comme non seulement faillible et sans aucune science infuse mais aussi libre de l'obstacle une fois cet obstacle des mots est prise en considération.

1.2.2. Nécessité du langage

La philosophie se sert des mots pour se faire comprendre. Comment faire de la philosophie sans toujours tomber dans l'incompréhension ou dans le mensonge et le malentendu? Vladimir Jankélévitch faisant allusion à la recherche philosophique nous propose ce qu'il faut malgré tout appeler une méthode pour faire affleurer le sens en vue de cette recherche rigoureuse. Les mots qui servent des supports à la pensée doivent être employés dans toutes les positions possibles, dans les locutions les plus variées. Il faut les tourner et les retourner sous toutes les faces dans l'espoir qu'une lueur jaillira. Les mots sont donc susceptibles de nous faire atteindre la vérité parce que les idées générales ou les vérités ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots mais, pour cela, il nous faudra jouer avec eux non pas dans une mise à l'épreuve avec l'autre mais dans une confrontation directe avec la dialectique.

C'est en creusant dans les harmonies et les résonances que nous finirons par ne plus pouvoir aller outre et dans ce cas nous sentirons provisoirement moins inquiets. En parlant des mots nous nous sommes rendus compte qu'ils induisaient des fausses situations avec lesquels il nous failait constamment jouer si nous voulions faire partie du tissu social. Ici, avoir l'air est tout lance le philosophe et dans lequel s'élaborent les relations sociales.

Le langage parle par détours. La faute de la mécompréhension en revient à l'ignorance que nous avons de cette nature double du langage qui s'exprime aussi bien en se taisant qu'en parlant. L'on se tromperait si l'on voulait penser que Vladimir

Jankélévitch nous incite à maîtriser sans être maîtrisé. Car lorsque nous connaîtrons la nature double, agogique et fourvoyant du langage et aussi la crédulité de l'homme se laissant facilement berner par ses paroles, notre honnêteté voudrait que l'on n'usât point pour cacher la vérité à l'autre.

Mais ceci nous indique la multiplicité d'intention possible face à un même comportement. Autant celui qui trompe donnera l'apparence de ne pas le faire et de dire la vérité ; autant celui qui est trompé pourra aussi faire croire qu'il se laisse tromper, bien qu'en réalité il connaisse l'intentionnalité trompante de son interlocuteur. Il y a alors inversion des rôles et la dupée. Mais ajoute Vladimir Jankélévitch qu'est-ce qui empêche qu'à son tour la dupe qui croit avoir découvert à un premier degré le dessous des cartes soit laissée berner par le dupeur qui aurait eu l'intention de faire sentir à l'autre lui-même voulait le tromper. Nous ne pouvons pas savoir à quels degrés nous sommes trompés.

Le langage qui était fait pour exprimer et révéler la vérité va nous servir à dérober. Regarder un enfant qui tente ses premiers mensonges. Les mots sortent avec peine de sa bouche, tout est en lui en biaisé, tordu. Quand il aura développé ses dons de comédien, quand il aura appris à bien mentir, il jouera alors la franchise, la netteté. On pourra dire alors qu'il ment effrontément de façon éhontée.

L'homme ne ment pas pour rien. L'intention du menteur est d'agrandir l'espace vital de son ego. S'il pouvait satisfaire son besoin vital sans obliger de mentir, il serait sans doute sincère. Dire la vérité n'est pas forcément le contraire de mentir. La vérité n'est pas simplement ce qui est mais c'est une chose que l'on dit et pour la dire il y a la manière et la date. Elle est dite ou non selon la circonstance qui entoure celui qui va ou non la dire. La vérité est la vérité, c'est entendu, mais la véridicité par une cruelle ironie est bien souvent en cas de conscience! Faut-il dire la vérité aux mourants? La réponse du cœur et de l'instinct moral est NON! Il y a donc ces mensonges que

l'homme fait non par amour de soi-même mais par amour d'autrui: c'est ce qu'on appelle le mensonge pieux. Il convient cependant d'être prudent.

Combien souvent sous la belle apparence du mensonge pieux se cache la mesquine réalité du mensonge par amour de soi. On ne dit pas à autrui la vérité qui pourrait le blesser mais c'est aussi pour ne pas avoir à subir sa tristesse ou sa colère, c'est-à-dire ou à porter le poids de son désespoir. Mais imaginons qu'existe le mensonge par amour d'autrui, faut-il dire la vérité à l'enfant malade? Jamais, répond Vladimir Jankélévitch. Car ce serait alors ajouter à sa souffrance la torture du désespoir. Le mensonge trouve ainsi sa raison d'être dans un monde monade partial, opaque incommunicable.

1.3. Déchiffrage du mensonge

Nombreuses sont les raisons qui poussent les hommes à mentir. Le menteur est un homme superficiel, tendu et seul. Dans le mensonge, nous pouvons saisir la vérité même si le menteur n'est pas conscient quelque fois. Alors nous arrivons à sauver le menteur par son propre mensonge.

1.3.1. Menteur: superficiel, tendu et seul

C'est l'amour de soi qui fait toute la micropsychie de la construction mensongère: lors qu'il prévoit les lointaines échéances, le mensonge n'a jamais un bien grande porte ni une vaste rationnelle. Il implique un logos, mais un logos à courte vue, une prudence, mais une prudence mesquine sans amour.

Le menteur est superficiel, imprudent et imprévoyant. «Le mensonge est le type de la difficulté et de la profondeur superficielle (...). Le mensonge est la fuite intérieure, l'abandon du poste et l'opium du moindre effort. Le mensonge désigne... bien la ligne de moindre résistance.»⁷ Le mensonge est une arme des faibles. Plus on est faible et plus on ment. La force suit une ligne droite, les boulets creux décrivent une parabole. Il est une solution improvisée qui crée à longue échéance des problèmes de plus en plus insolubles; le mensonge est donc à la fois sociable et insociable: insociable parce que l'universalité de la mauvaise foi enveloppe contradiction comme l'indique la première maxime de l'impératif kantien: «Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle.»⁸ Ce premier principe de la raison est d'éviter la contradiction. Avant d'agir nous sommes tenus de nous demander: «Et si tout le monde en faisait autant?» Afin d'examiner si la maxime de notre action ne se détruit pas elle-même du fait d'une contradiction interne.

Ainsi, ne peut-on proposer pour maxime de ne pas restituer le dépôt comment confier, ou de voler ou de mentir. Car de tel enseignement ne serait être universalité sans contradiction. Il faut bien comprendre la signification philosophique de ce rigorisme. Kant ne dit pas que l'honnête homme est exclusivement celui qui accomplit son devoir sans joie et seulement comme une contrainte physique. Au point de vue philosophique, il maintient que c'est la maxime de la raison qui est le fondement de la morale. Tant mieux après tout si l'honnête homme fait son devoir avec plaisir, mais il importe de souligner que ce n'est pas la recherche de ce plaisir qui qualifie son acte comme comportement moral. Ce n'est pas le plaisir pris comme but de l'honnête homme.

L'action morale est, pour Kant, celle qui n'a d'autres soucis que de respecter la forme même de la raison. Et nos devoirs peuvent se déduire a priori de la

⁷ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.200.

⁸ Kant, 1993, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p.137.

structure formelle de la raison. Ainsi, la morale apparaît comme une logique de l'action. L'universalité de la mauvaise foi est aussi un échange contre de la fausse monnaie la confiance du partenaire: sociable parce que le mensonge arrondit les angles, concile en apparence les incompatibles et rend moins douloureux l'entrecroisement des intérêts. Il y a plusieurs sortes qui varient selon les mobiles des menteurs. Les mensonges pragmatiques et économiques, les mensonges de vanité ou d'amour-propre exagération, embellissement fabulation gratuite, tous servent sous forme ou sous une autre forme, à nous installer plus confortablement dans le monde en grandissant notre part en lénifiant l'alternative.

L'objectivité et la sincérité sont exigeantes, tandis que le mensonge est une solution de faciliter. Etre sincère c'est être réaliste, c'est-à-dire éviter d'exagérer ou d'embellir la vérité. Il est difficile au hâbleur d'être sincère. Car être sincère cela veut dire refléter fidèlement le donné quel qu'il soit. Cet effort par lequel nous renonçons au romanesque automatique de la fiction c'est cela qu'on appelle impartialité ou objectivité. Il en coutre d'être sincère car la mythomanie, qu'elle soit mégalomanie ou micromanie, est une pente glissante et une périlleuse facilité. Etre sincère cela veut dire refléter fidèlement le donné quel qu'il soit. L'oubli peut aussi empêcher le menteur d'être sincère. Cet oubli est pris communément de façon purement négative comme une défaillance ou limitation de la mémoire. C'est bien ce qu'il est souvent et de façon manifeste dans certains types d'amnésie.

Le menteur est imprévoyant car il sacrifie un bien durable mais futur à intérêt immédiat mais éphémère il s'expose alors à une longue suite de désagrément. Pour n'avoir pas eu le cœur de dire la vérité à temps le voilà embarquer dans des complications de plus en plus inextricables. Le menteur ressemble au timide qui, par lâcheté, s'expose à des soucis exceptionnels dont une volonté normale ferait l'économie, il regrettera l'impardonnable frivolité d'une solution de fortune faite toute entière pour la proximité et pour la minute qui passe. Le menteur n'est pas tout à fait synoptique

pour tromper quelqu'un. Car il dirait à la limite la vérité. Le mensonge est un logos frauduleux et une laborieuse spéculation. Il est aussi un laisser-aller et un discours coulants.

Le menteur par ses mensonges s'expose à une vie faite d'inquiétudes et de complications inutiles. Vladimir Jankélévitch compare le menteur à un financier ou à un comptable qui ne dort qu'un œil. Cette fragilité est la rançon des mythologies approximatives que le paresseux s'est plus à fabriquer. Une première invraisemblance exige de poche pour devenir croyable toute une suite d'invraisemblance enchaînée chacune justifiant la précédente et renforçant sa crédibilité. Et c'est ainsi qu'une petite supercherie et qu'un mensonge occasionnel prolifèrent peu à peu et donnent naissance à l'édifice de la construction mensongère. Toute une vie double va s'organiser systématiquement autour de quelque galéjade improvisée, tâtonnée par la pression de témoins.

La vérité conduit à la transparence et à la loyauté tandis que le mensonge révèle un équilibre précaire et est générateur d'une situation tendue et sans cesse harcelée. Le mensonge conduit à la solitude. Par ses mensonges le menteur, à la longue, finit par être coupé de son entourage. Le mensonge est toléré non seulement par son inertie et sa précarité, mais par la solitude où lui-même se confirme. Les menteurs sont punis et leur vraie punition c'est la perte de leur ipséité ; comme ils ne sont plus ce qu'ils sont. Car ils le sont par tromperie ou imposture et par escroquerie. Bref, ils ne sont plus rien du tout. Ce sont des consciences en peine et des spectres. L'amour et l'admiration même que les autres éventuellement leur portent sont de sentiments déviés de leur objet: parce qu'ils se tournent non pas vers l'ipséité mais vers le rôle que l'ipséité assure. Le menteur est occupé de son voisin, il est donc muré de son égo comme à l'intérieur d'une ville assiégée.

En plus, le mensonge fabrique le peuple des uniques, la multitude des solitaires qui n'est pas communauté mais solitude au pluriel. Le mensonge sépare donc les uns des autres. Il faut remarquer que le mensonge n'empêche pas la vérité, mais il empêche l'homme d'en être l'annonciateur et le bon conducteur. Pour guérir de l'habitude du mensonge il n'y a que deux remèdes: la première solution est d'arrêter d'une manière brutale et nette ; elle fait mal, car il s'agit d'avouer sa faute avec franchise. La deuxième solution c'est le mettre en pratique son mensonge de façon à ce que ce dernier devienne vérité.

1.3.2. Existence du vrai dans le mensonge

L'impuissance du menteur est moins grande que l'impuissance du trompé parce que si l'ironie trompe son public provisoirement et pour lui suggérer la vérité, le mensonge perd le sien définitivement. L'ironie nous berne en nous tendant la perche. Tandis que le mensonge ne peut pas être interprété dans un sens positif. Car la mendicité est un état de guerre. Le menteur ne veut ni conduire son partenaire à la vérité ni entretenir avec lui une relation réciproque d'égalité et d'amitié. Le mensonge n'est pas anagogique. Il n'aspire qu'à nous fourvoyer dans les labyrinthes de l'erreur. Le menteur deviendra finalement vérifique mais sans l'avoir souhaité. Le mensonge révèle l'état psychologique de son auteur. Il est un abus de confiance. Le mensonge transmet la parole du menteur mais non son passé. Or, il n'a pas de vie communautaire possible sans expression de la pensée! Par son mensonge, le menteur veut nous suggérer ou nous faire croire non pas ce qu'il pense, mais ce qu'il dit. De là vient qu'il n'y ait pas de communauté possible dans le mensonge. Le menteur se tourne toujours vers ses inférieurs, non point pour leur tenir compagnie, ni pour leur venir en aide à la dernière minute, mais, au contraire, pour les aider à se noyer.

Le machiavélisme du mensonge est détournant: il nous relève parfois quelques petites vérités contrôlables pourachever de brouiller les pestes et pour que nous sachions plus à quel saint nous vouer. C'est l'enfance d'art. Car, telle décision du menteur éloquent beau parleur et convaincant. Le mensonge est souvent vraisemblable que la vérité. Il n'y a pas de grille pour déchiffrer le mensonge. Véridique quand on croit menteur, menteur quand on le croit sincère le mensonge est imprévisible et insaisissable comme ma conscience. Peut-être, une conscience trompeuse est invincible et toute puissante à sa manière. La conscience menteuse est comme la volonté une forteresse inexpugnable et inviolable. Tout ne peut se faire mais tout peut se dire. Car si l'on ne peut agir sur le monde physique à l'encontre du déterminisme, le langage, lui est bien à notre disposition autocratique et à notre pleine discrédition où le menteur s'arrête-t-il ?

Un mensonge ne peut être déchiffré par un autre mensonge. Si le mensonge demeure souvent impuni c'est pour laisser briller la vérité et la sincérité. C'est dans l'absence de moralité qu'on éprouve le plus souvent le besoin moral. Les hommes mentent et il n'arrive rien et le feu du ciel ne tombe pas sur le menteur non pas que les valeurs et le devoir soient de vains mots, mais pour que la possibilité de faire autrement rende plus éclatantes et plus paradoxales, en l'absence de miracles la dignité, la responsabilité et la solitude de l'agent moral. Chez l'homme cet art de la dissimulation atteint son sommet; l'illusion, la flatterie, le mensonge et la tromperie, les commérages, les airs d'importance, le lustre d'emprunt, le port du masque, le voile de la convention, la comédie pour les autres et pour soi-même. Bref le critique perpétuel de la flatterie pour une flambée de vanité y est tellement d'un honnête et pur instinct de vérité parmi les hommes. Ils sont profondément plongés dans les illusions et le songes, leur œil ne fait que glisser à la surface des choses, il y voit des formes, leur sensation ne conduit nulle part à la vérité, elle se contente seulement de recevoir des excitations de jouer comme sur un clavier le dos des choses.

Le menteur décevant la confiance du prochain installe dans les relations sociales l'arbitraire et l'indéterminé. Celui qui a été capable de nous tromper une fois est capable tout. On ne le croit plus. C'est la raison pour laquelle nous devons nous méfier lors que quelqu'un nous dit: «Je mens!». Dans cette situation grave, deux questions peuvent être posées: est ce qu'il continue à mentir? Ou bien est ce qu'il dit la vérité? Le jeu étant faussé, tout qui procède la découverte de la trahison prend après coup un accent suspect inauthentique; tout est frappé de suspicion. Comment enrayer la détérioration des rapports sociaux? Où va s'arrêter ma contagion de la méfiance?

Le mensonge déchiffré peut révéler une certaine vérité. Le menteur a beau se travestir, il ne laisse pas d'exprimer par ses mots eux-mêmes un certain genre de vérité sans en avoir eu volontairement l'intention. Il est quand même vérifique. Les mensonges complètent la vérité pour composer sous le regard d'une surconscience détachée l'entièrre et impure vérité de l'humain. On ment bien par la bouche, dit Nietzsche. Le menteur en cela comme la calomnie elle-même si l'on jette au panier.

Qui aurait intérêt à l'écrire? Et pourquoi à moi? Pourquoi de Pierre ou de Paul? Pourquoi maintenant? Il faut donc écouter les accusations non point croire ce qu'elles nous font à croire, consentir à ce qu'elles nous suggèrent, aller là où elles nous induisent mais pour les interpréter. Qu'est-ce que «interpréter»? Sinon déchirer ce fait de médire et comprendre le sens? Le fait de dénigrer veut représenter la vérité secondaire de la tromperie, vérité assurément du point de vue du trompeur, vérité interminable pourtant et que les ruses les plus machiavéliques ne pourront jamais nier. On dit toujours à propos des fausses rumeurs aussitôt démenties qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Alors dans le mensonge, il y a donc du vrai même s'il n'est pas le vrai. Le mensonge est donc un témoignage indirect sur la vérité la vérité psychologique de l'homme déborde infiniment sa véracité physique ou littérale l'hypocrite dit finalement la vérité à sa manière et sans le vouloir. Ou plutôt, il en personne cette

vérité qu'il ne dit pas. Finalement le menteur aura de même sinon, intentionnellement sincère.

Qui entre le menteur et sa victime se fatiguera le premier? Il n'y a que l'amour qui peut avoir le dernier mot. Car, contre un cœur aimant, spontané et virginal, le diable lui-même ne peut rien. L'innocent ne peut pas être exterminé. Le mensonge n'est jamais un dynamisme, mais tout au plus un sol meuble où s'enfonce et s'enlise la dupe trop crédule ; mieux encore, le mensonge est une planche pourrie. Le menteur ressemble à ces grandes conquêtes qui ne sont en somme que de pauvres comme tout le monde: elles ne sont pas heureuses. Elles veulent être aimées pour elles-mêmes.

1.3.3. Responsable du mensonge

On peut récupérer le menteur en utilisant son mensonge au service de la vérité et bien commun. Si l'on se donne la peine de comprendre les menteurs on saura donc le moyen de trouver le faux en vérité. Mais, il existe à cette fin aucun mode d'emploi déterminé comme il n'y a, en général, aucune recette pour aimer les hommes: le tout est dans la manière de les prendre. Quoi qu'il en soit, les menteurs qui nous entourent, en nous obligeant à assouplir nos signes, nos conventionnels, à comprendre à demi-mot ou entre les mots, à déjouer les machinations, nous imposent un gymnastique très solitaire; la vérité du menteur finit toujours par se restaurer enrichie et nuancée de toutes ces complications qu'elle assimile et qui sont dans la nature seconde.

Seul l'amour sauve, car il lira, eu égard à sa compréhension et à son intellection charitable, à livre ouvert dans les énigmes du mensonge. Amour et mensonge sont très liés étroitement d'après Vladimir Jankélévitch. Notre refus de

comprendre notre frivolité étant lié à notre manque d'intérêt humain. Bref, on ne comprend pas, on juge. On condamne en sachant que la condamnation engage bien moins que la compréhension qui est déjà un aller au-devant de l'autre. Comprendre c'est prendre activement l'autre pour sujet humain, le condamner c'est le cristalliser dans une attitude et en gros l'objectivité. Juger c'est déjà se mettre avant tout hors de cause. Les menteurs, dans le même esprit, ne sont-ils pas un reflet de notre état d'esprit? A chacun les menteurs qu'il a mérités et qui lui renvoient fidèlement son image. Alors au lieu de juger le mensonge soyons plutôt généreux avec lui, cessons de manquer de générosité. C'est ce qui est pour le philosophe la cause fondamentale du mensonge, car en fin du compte tout le monde a tort et a des comptes à rendre à son prochain.

Le meilleur moyen de convertir le menteur n'est pas la répression brutale mais l'amour. Il ne s'agit pas de le soumettre par contrainte mais d'obtenir une conversation intime à la vérité et à la spontanéité. En cela l'amour qu'on me porte est seul irrésistible et convainquant. Qui sait si le menteur n'est devenu menteur qu'à force d'être solitaire ou mal compris ou trahi? Comme on devient méchant de n'avoir pas été assez aimé. C'est par compréhension de l'amour dont ils sont privés que les menteurs mentent. Ils ne mentent donc pas par méchanceté, mais par soif d'amour. C'est en fait que la méconnaissance étoile le méconnu comme la haine qu'on nous porte, nous aigrit que de rester incompris ou de n'être jamais crus développe en nous. Si le mensonge de l'un motive et justifie raisonnablement la défiance de l'autre, la méfiance systématique à son tour éveille chez ceux qu'en sont victimes l'idée de mentir. Et de là, une espèce de sournoiserie farouche qui est parfois toute proche de la pudeur. Or, l'inverse n'est pas moins vrai: la méfiance, faisant, boule la neige, induit en l'autre comme un zèle de s'en montrer plus indulgente et plus compréhensive pour aider les menteurs à se convertir.

Vous demandez à qui la faute? Au trompeur, mon Dieu, qui par légèreté a choisi la solution facile mais aussi à notre frivolité, à notre refus de comprendre, à notre manque d'intérêt humain. Un peu de sérieux, une marque de sympathie de notre part obtiendrait vite cet aveu que toutes nos instances n'extorquent jamais. C'est donc la

sécheresse de l'un qui a conduit l'autre là où il en est, dégradant la conscience prête à s'ouvrir.⁹

En définitive, c'est toute la société qui est responsable du mensonge: dans ce cas trompeur et trompé sont sur le même point d'égalité et doivent faire de part et d'autre, l'effort de se convertir. Ils se valent tous! La dupe récolte ce qu'elle a mérité, grâce à sa répugnante paresse et à son égoïsme. Nous avons glacé l'amour et découragé l'élan de la franchise. Parce que les hommes sont secs, mesquins, conventionnels perfides comme des renards et aussi prétentieux que pauvres en ressources, le jeu normal de l'expression s'est trouvé faussé.

Ainsi donc que chacun cherche de son côté au lieu d'accuser l'incurable étroitesse de son prochain ; que tout homme trahi et trompé fasse son examen de conscience au lieu de montrer les doigts le voisin et se demande en intervertissant l'étiologie si la cause n'est pas un effort. La cause fondamentale du mensonge est le manque de générosité seule parce que elle est la source de l'existence retrouvée, nous fera innocents et transparents comme au premier matin du monde. Cette générosité exige la sincérité qui sera analysée dans le chapitre suivant

⁹ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.219.

Chapitre 2.

EXIGENCES DE LA SINCERITE

La sincérité est un devenir, toujours en train de s'édifier, un chemin qui traverse inévitablement les territoires du faux-semblant. Pour le chrétien, elle signifie moins l'affirmation de la vérité qu'un obscur renoncement au mensonge, une initiation à être ce que je ne suis pas encore. Ce problème du mensonge nous a introduits en réalité à l'idée de sincérité. Car le mensonge peut intervenir à trois niveaux et c'est lorsque ces trois niveaux divergent entre eux qu'il y a mensonge. Ainsi, l'union de ces trois niveaux sont: le dire, le penser et le faire, s'ils manquent de sincérité concourent au mensonge. Créer l'accord entre ces trois moments c'est donc essayé de déjouer les pièges de l'hypocrisie.

Ces pièges de l'hypocrisie qui sont de ne pas faire comme l'on dit ou l'on pense, de faire ce que l'on dit, sans penser ce que l'on dit ou fait et d'autres multiples

combinaisons mauvaises nous enjoignent non de nous méfier des autres, mais au contraire de lui faire confiance et cela au-delà de toute logique. C'est ce que préconise en effet Vladimir Jankélévitch. Non qu'il faille tête baissée et coûte que coûte et jeter naïvement chez le menteur avec les belles paroles. Mais, avec sincérité aller de l'avant vers lui et l'apprivoiser en sachant que la méfiance engendre chez autrui immanquablement, le désir de tromper, tout comme la sincérité profonde engendre elle aussi le désir d'être sincère. Car la sincérité peut être diffusive par contagion.

Nous abordons dans ce chapitre ce que l'auteur considère comme les qualités requises par la vertu de la sincérité. Le témoin de la sincérité doit être capable de respecter les trois exigences suivantes: dire ce que l'on pense; faire comme on dit et devenir ce qu'on est.

2.1. Dire ce qu'on pense

«Avant de parler, il faut tourner la langue au moins sept fois dans la bouche», dit-on. Dire ce que l'on pense demande le courage, la sincérité. Alors, on ne dit pas tout de suite tout ce qui est dans sa tête. Il faut qu'il prenne un temps pour réfléchir pour ne pas tromper de ce que l'on va dire.

2.1.1. Sincérité courageuse

La réflexion de Vladimir Jankélévitch sur la sincérité constitue une objection plus troublante à la prohibition universelle du mensonge. Elle soutient comme attitude éthique de fond, la préférence pour l'autre, surtout en sa faiblesse, et

par conséquent le primat de l'amour d'autrui sur la préservation puriste de la propre véracité. Le propos est étayé par deux exemples, déjà évoqués par Saint Augustin: faut-il dire la vérité, d'une part au malade qui va mourir et, d'autre part, à ceux qui pourchassent, pour le tuer, celui qui s'est réfugié chez moi? Quant au premier cas, Vladimir Jankélévitch affirme qu'il ne faut pas que les hommes pauvres et seuls aient de la peine, ceci est plus important que tout et même que la vérité. Il ne faut pas faire de la peine au mourant, fût-ce au prix d'une entorse à la vérité ; non, il ne faut pas dire la vérité au mourant. Le mensonge-par-amour qui est survérité est paradoxalement plus vrai que la vérité vraie ; ce mensonge d'amour est plus vraie que la vérité pure et simple. C'est la vérité pure et simple qui est dans bien des cas un mensonge. Un sage qui ment par bonté est donc plus profondément véridique qu'un sophiste qui dit la vérité par méchanceté.

Sincérité, sérieux et sympathie s'interpénètrent ici pour faire naître la vérité dans une invitation au recueillement et à la profondeur. Au-delà de toute logique, c'est-à-dire dans l'esprit qui nous est inspiré par amour nous devons à notre tour inspirer l'amour et la confiance. Pour cela, il faut commencer par «dire ce que l'on pense». Voilà toute la formule de la franchise.

Le problème du rapport du langage et de la pensée se pose quand on commence à se demander dans quelle mesure le langage aide ou n'aide pas la pensée à penser. C'est donc un problème éminemment pratique en ce qu'il concerne notre capacité de penser et que cette capacité de penser est ce qui permet à l'homme d'inscrire sa présence dans le monde par le moyen de l'action. Enoncé en ces termes: est-ce que le langage aide ou pas la pensée et est-ce que la pensée excède ou non le langage? La question du rapport entre le langage et la pensée est à la fois une question très importante et en même temps souvent aussi un faux problème.

Question importante d'abord dans la mesure où la plupart des philosophes ont tenté d'y répondre en fonction des enjeux et exigences qui étaient celles de leur propre système de pensée. Mais ce problème considéré abstrairement est dans une certaine mesure un faux problème. Faux problème dans la mesure où le langage et la pensée ne se situent pas au même niveau de réalité. On veut dire qu'entre le langage et la pensée, il y a un peu, pour le dire métaphoriquement, la différence qu'il y a entre le fleuve et la nasse entre le vent et le filet, on pourrait donc visualiser quelque peu poétiquement la pensée comme une pure puissance, un simple courant, et le langage comme un filet qu'on jette au beau milieu de ce courant, l'ensemble de nos proies formant ce que l'on va appeler la réalité. Le langage comme moyen de capturer la réalité, cela signifie que, le langage a été inventé ou aurait été inventé pour permettre à l'homme en communiquant avec ses semblables d'imposer sa marque à une nature qui le dépasse.

Il est possible de dire en premier lieu que le langage est un moyen de perception au service de l'action. Le langage a donc une valeur fondamentalement pragmatique, ce qui ne signifie pas qu'il n'aurait qu'une fonction utilitaire. Le langage est une sorte de perception articulée qui va de nous jusqu'au monde et qui est un auxiliaire de l'action (la perception est perception d'un monde sur lequel on doit pouvoir agir pour survivre). Le problème du rapport entre le langage et la pensée c'est le problème de savoir si ce filet qui nous permet de capturer la réalité exprime ou non toute la puissance de la pensée. Ce qu'on peut dire c'est que d'une part la pensée a besoin du langage pour s'exprimer mais que le langage en lui-même n'exprime pas le tout de la pensée.

C'est à travers le langage que l'on pense mais que ce n'est pas dans la langue que l'on pense. La langue illustre le rapport spécifique, qu'à travers le langage, les hommes ont au monde, en fonction de leur environnement. Dire ce qu'on voit pour mieux voir ce qu'on dit : c'est la fonction pragmatique du langage qui sert à nous guider

dans le monde et que les différentes langues actualisent en fonction d'un environnement géographique et historique toujours singulier.

La sincérité comme toute autre vérité est courageuse. Elle est raisonnable. Pour être sincère on n'est pas obligé de dire la vérité. Il y a des circonstances où l'on doit se taire. Le bien pour Kant n'est jamais un objet. Ni la santé ni richesse ni l'intelligence ne sont indiscutablement des biens, car tout dépend de l'usage bon ou mauvais que je déciderai d'en faire. Une seule chose est bonne inconditionnellement: c'est la bonne intention, autrement dit l'intention morale. Pour Kant, le contenu matériel n'est pas ce qui détermine le jugement moral. Ainsi, ce qui fait que bonne volonté est telle ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès. Il n'y a que l'intention qui compte et alors même que la bonne intention dans son plus grand effort n'aboutirait à rien, elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un ornement, de son éclat à elle comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. Alors pour Kant un homme sincère c'est un homme qui a une bonne intention.

Cette position de Kant, comme le souligne André Comte-Sponville dans son *Petit traité des grandes vertus*, 1995, nous semble aujourd'hui insoutenable selon Vladimir Jankélévitch. Sous la deuxième guerre mondiale par exemple, celui qui cachait un juif ou un résistant dans son grenier se devrait-il d'en aviser la Gestapo? Tout homme de devoir se sentira ici non seulement dans son droit en se taisant mais considérera même que c'est son devoir. De même quand le prisonnier torturé par la police nazie refuse de livrer ses amis et se tait sous la torture, nous ne dirons pas qu'il commet une injustice. Car il est sincère. En plus, les crimes racistes sont un attentat contre l'homme en tant que homme: non point contre l'homme en tant que tel ou tel, en tant que l'homme: non point contre l'homme en tant que tel ou tel, en tant que ceci ou cela.

Nous éprouvons au contraire du respect pour celui qui, même dans une situation intolérable, a su faire son devoir. Or, l'exemple cité ci-dessus n'est guère différent de l'exemple kantien. Certes, comme Kant, nous admettons que mentir, au sens d'énoncer quelque chose de maux, n'est pas moral. Mais personne ne peut me forcer à parler. Se taire c'est affronter ma torture, la mort mais c'est aussi ne pas se faire complice du crime. C'est ce que le devoir n'est le devoir qu'en tant qu'il est distinct des mobiles sensibles et donc qu'il a sa source dans la raison, c'est-à-dire qu'il se présente sous la forme d'une loi.

En effet, la raison seule peut donner au devoir le caractère d'universalité en vertu duquel l'obligation morale est impérieuse et inconditionnelle, c'est pourquoi Kant la qualifie d'impératif catégorique. Ce qui le devoir d'autres impératifs. C'est ce caractère: «il le faut». Le devoir d'après Kant c'est donc la loi morale, non pas telle loi particulière qui vaudrait dans tel type de situation, mais la conformité en général à l'idée même de la loi: loi morale. C'est celle suivant laquelle la maxime est telle que l'on puisse vouloir qu'elle soit érigée en loi universelle: «Agis toujours uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.» Et comme toute loi universelle vaut pour une nature, l'impératif d'universalité peut s'écrire: «Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.»

2.1.2. Nécessité de se taire dans quelques circonstances

Il est du reste, des professions où l'obligation de se taire est présentée comme un devoir absolu auquel on ne saurait déroger. Mais si l'analyse de Kant, loin de constituer une nouvelle morale, n'est pas que la rigoureuse épure de la conscience morale commune, celle-ci ne connaît-elle pas, dans la vie morale effective, des conflits et

des ambiguïtés insurmontables? La difficulté la plus fréquente de la vie morale se présente sous forme d'un conflit de devoirs qui voit s'opposer deux règles. Un tel conflit qui nous élève à la réflexion morale nous amène à reconnaître du jugement, la nécessité du fanatisme moral qui veut ignorer les difficultés du jugement, la nécessité de la délibération et la possibilité de l'erreur morale. Pour Kant la véracité n'est qu'un devoir en soi. Toute exception met la règle de véracité en contradiction avec elle-même, c'est-à-dire nie sa valeur de règle.

Faut-il vraiment dire la vérité? Il y a des circonstances qui nous obligent à nous taire. Souvent dans des professions, l'obligation de se taire est présentée comme un devoir absolu auquel on ne saurait déroger. Que penser un médecin qui trahit le secret médical ou d'un prêtre qui ne respecte pas le secret de la confession même si l'on lui avoue un crime? Reste enfin le cas d'école qu'on évoque toujours à savoir le cas de conscience du médecin qui sait que son malade va mourir. Il faut dire la vérité ou il faut mentir? Alors que Kant affirme qu'il faut dire la vérité.

Par contre Vladimir Jankélévitch pour sa part, il rétorque que ce serait sans raison infliger la torture du désespoir. Nous ne sommes pas Christ ni Socrate et si l'autre ne peut pas supporter la vérité alors il ne faut pas toujours dire tout car ce serait sottise; mais ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel que l'on pense, autrement c'est méchanceté. En fait, nous savons bien que tout dépend des circonstances et que la règle morale appliquée universellement ici le serait aveuglement. Si toute la vérité n'est pas bonne à dire le mensonge peut alors se justifier. Le mensonge est une stratégie destinée à pacifier l'alternative. Kierkegaard considère le mensonge comme une réaction corporelle de l'individu. C'est lorsque l'homme est pris dans l'angoisse qu'il devient menteur. D'où vient la hiérarchie: inquiétude, anxiété, angoisse et mensonge.

Si la véracité n'est pas un devoir aussi absolu qu'il y paraissait d'abord, c'est qu'il existe des valeurs au-dessus d'elle. La seconde formulation de l'impératif

catégorique kantien précise qu'il faut prendre l'humanité dans sa personne comme dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen. Le respect dû à la raison s'étend évidemment au sujet raisonnable, c'est-à-dire à la personne humaine. Il faut faire à Kant une place d'honneur à l'origine du courant personneliste, d'abord parce qu'il insiste sur l'autonomie de la personne humaine qui ne relève que d'elle-même, ensuite parce qu'il exige le respect de la personne humaine. La personne raisonnable n'est pas seulement source des valeurs, elle est aussi les valeurs par excellence. D'où cette seconde maxime de Kant: «Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les autres toujours comme une fin et jamais comme un moyen.» A partir de laquelle on condamne aisément l'esclavage et plus généralement toute forme d'exploitations de l'homme par l'homme.

Si le médecin se tait par compassion envers celui qui ne veut pas savoir, il prend son malade comme fin. Quand le torturé refuse de livrer ses amis, il les prend comme une fin, alors le bourreau, lui, l'utilise comme un moyen. Enfin de compte, la valeur reste l'homme et le respect qu'on lui doit. Il faut mettre l'homme au-dessus de la vérité. Et Vladimir Jankélévitch ajoute que lors qu'un acte nie l'essence de l'homme en tant qu'homme, la prescription qui tendrait à l'absoudre au nom de la morale contredit elle-même. N'est-il pas contradictoire et même absurde d'invoquer le pardon? Oublier ce crime gigantesque contre l'humanité serait un nouveau crime contre le genre humain.

Il existe bien des valeurs supérieures à la vérité comme par exemple l'assistance en danger. Nous donnions l'exemple des voisins qui savent qu'un enfant est battu. Il leur faut alors parler. Mais inversement, quand celui qu'on torture se tait devant un bourreau, c'est qu'il pense que parler mettra ses amis en danger. Et pour l'ami dont un meurtrier me demande où il se trouve n'en est pas de même? Il est en danger. Il faut que je me taise. Quand à asséner la vérité à celui qui en sera écrasé, ce n'est pas bonne foi mais violence, brutalité, insensibilité. Prendre l'homme comme fin

reste le principe. Nous dirons qu'il faut dire la vérité quand on ne manque pas par-là quelque vertu plus haute et plus urgente. Comme l'écrit Vladimir Jankélévitch: «Malheur à ce qui mettent au-dessus de l'amour la vérité criminelle de la délation! Malheur à ceux qui disent toujours la vérité!»¹⁰

Quoi qu'il en soit, se taire par intérêt n'est jamais moral puisque on se sert des autres. C'est purement l'égoïsme. A cet égard, le cas du mensonge politique est éclairant. De qui refuse de dire la vérité parce qu'il a peur de prendre des voix aux élections, nous dirons qu'il se sert des autres et est donc immoral. Mais celui qui tais la vérité parce qu'il vise une cité plus juste et plus raisonnable prend l'humanité comme fin et nous ne saurions le lui reprocher. Au fond, tout est questions de cas particulier et il semble bien que la véracité ne relève pas d'une loi universelle.

A la manière d'Aristote, il nous faut distinguer le juste et l'équitable. Même si une règle est juste, elle ne sera équitable qu'à la condition de savoir l'adapter aux cas particuliers. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, 1983 Aristote définit la justice comme une disposition d'après laquelle juste se définit celui qui est apte à accomplir par choix délibéré ce qui est juste, celui, dans une répartition à effectuer soit entre lui-même et à un autre, soit entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer à lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte et à son voisin une part trop faible, mais donne à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient et qui agit de la même façon quand la répartition se fait entre des tiers.

La morale est-elle affaire de généralité? Comment mettre en œuvre une morale abstraite hors de toute détermination sociale, historique et psychologique? Qu'on ne se trompe pas! C'est le principe même de la morale que nous mettons ici en cause car une morale non universelle n'est plus une morale mais un moralisme. Mais peut-être effectivement n'existe-t-il que du moralisme. Ceci étant dit que dire qu'il

¹⁰ Jankélévitch, V.1966., *Mauvaise conscience*, p.40.

existe des particuliers, des exceptions à la règle de véracité, ce n'est pas nier l'existence de la règle. S'il y a des cas de conscience, tout n'est pas sujet en cas de conscience. Comme l'écrivit Montaigne qu'il ne faut pas toujours dire tout, car se serait sottise; mais ce qu'on dit il faut qu'il soit tel qu'on le pense, autrement c'est méchanceté. C'est dire que le droit de se taire n'est bien sûr pas un droit universel et n'est pas non plus le droit de dire ce qu'on sait être faux.

La sincérité est inséparable de la discréption. On ne peut pas dire la vérité tout en restant sincère; l'essentiel c'est d'être de bonne foi. Ainsi, tout est dans la bonne foi, dans la bonne intention d'une bonne et légère conscience, d'une conscience sincère. Il y a trois sortes de sincérité: accord de la pensée et du propos (ou de la pensée et de l'acte), accord de l'acta et du propos, l'accord de la pensée avec soi. L'accord de la pensée et de la parole est la plus simple de ces trois sincérités. La «franchise» consiste à dire que l'on pense. La franchise fait problème à mesure que se perd la confiance dans la parole. Cette parole ou logos, chez les Grecs est à la fois langage et raison. Alors, ce que l'on conçoit bien ne s'exprime pas toujours clairement.

L'allusion, la réticence et le silence mystique peuvent être plus «expressifs» et plus suggestifs que l'éloquence ; la force persuasive d'un discours dépend bien souvent non pas du volume quantitatif de l'emphase, mais des caprices qualitatifs de la litote. C'est dire qu'on pense ne croit plus à la docilité de la parole. À la franchise directe et spontanée du logos oratoire succède la sincérité méritoire de la mystique et du pessimisme: l'obliquité du chiasme est le régime du rapport croisé entre sens et signe, entre âme et corps; le signe n'est pas seulement un instrument, il est aussi un organe-obstacle: le moyen qui empêche.

A cette contradiction, Bergson donne un fondement métaphysique en adoptant l'idée de l'incommensurabilité de la qualité et du concept. «Comme la beauté n'a pas toujours la force de rayonner jusqu'à la surface d'un beau corps, mais se cache

sous l'apparence des formes laides, ainsi, la vérité ne s'exhibe pas toujours dans la visibilité du discours vérace.»¹¹ L'expression n'est pas toujours au service de celui qui s'exprime. Et tous les hommes éclairés ne sont pas naturellement de bonne foi.

2.2. Faire comme on dit

La parole précède l'action. On ne dit pas n'importe quoi mais seulement on dit ce que l'on peut faire. Mais il faut avoir du courage pour exécuter tout ce que l'on a dit.

2.2.1. Dire est inséparable du faire

Les fiançailles du dire et du faire se font sous les auspices de la sincérité. Les trois formules de la sincérité s'exprimant dans les accords suivant: accord de la pensée et de l'acte; de l'acte et du propos; de la pensée avec elle-même. Il faut une volonté décisive de conformité qui ne peut être qu'une volonté sincère. L'intention chez Vladimir Jankélévitch, s'exprime dans la volonté de l'occasion et du fait. Le dire n'a pas la parole efficiente, elle n'est pas en cela magique, il faut la mettre en œuvre car parler c'est tout juste ne faire qu'un bout de chemin. La sincérité courageuse veut la fin et les moyens: une volonté d'action sans la volonté de l'œuvre serait simple athlétisme, ascétisme ou besoin sportif, volonté ludique mais non sérieuse.

On peut promettre beaucoup et ne rien faire après. C'est penser que le dire n'implique pas le faire et même plus que cela, c'est penser que le dire n'est que lettre morte qui n'implique rien, c'est-à-dire à aucune action. C'est ainsi que l'on peut

¹¹ Jankélévitch, V., 1980 *Les vertus et l'amour*, T1, p.225.

affirmer que lorsque dire et faire se rencontrent, le faire agissant rétroactivement sur le dire montre que celui-ci n'était pas vantardise. Finalement, dans la rencontre mutuelle du faire et du dire, le dernier mot revient au faire.

Avoir le courage de s'appartenir au lieu de se laisser appartenir par son être ou par le temps qui passe c'est d'emblée rompre avec une situation donnée et première. L'obstacle de l'être c'est l'obstacle du passif de la passivité du laisser-être. C'est aussi dès que l'être s'éveille à lui-même l'obstacle de la rétrospection et de l'introversion car la conscience de soi est comme la liberté elle-même une arme à double tranchant. Elle est aussi perversion et nous détourne de notre vocation qui est d'aimer et d'agir. Elle est l'obstacle primordial à l'innocence qui suffit à rendre la pureté impure, à faire de la blancheur immaculée une grisaille.

Comment faire pour faire, pour vivre en se faisant vivre sans tomber dans les pièges d'un être trop passif et embourgeoise ou d'une conscience trop scrupuleuse? Penser ou faire, l'alternative semble être celle-là. Une alternative un peu trop dualiste peut être alors contre ces chevaliers du dilemme simpliste. Car faire sans jamais se rendre compte que notre doit-être est issu d'un choix, donc d'une réflexion, ce serait tombé dans les pièges, encore plus néfastes de l'habitus ou de l'inconscience.

Il faut plutôt pouvoir allier dire et faire au lieu de les opposer. Faire en sorte que le dire invoque le faire, c'est un premier pas, mais ce n'est pas suffisant. Car après tout dire ce n'est pas faire. Pour faire, de quoi a-t-on besoin? On a besoin simplement de vouloir. «Cette puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particulière, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le connaitre, c'est ce que nous appelons volonté.»¹²

¹² John Locke, 1972, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, p.182.

Et en étudiant l'acte créateur, la philosophie nous annonce que la création vient d'un acte sévère issu d'une décision qui est effective immédiatement. Ce faire primordial et déiste sont un faire qui fait être. Si nous sommes Dieu d'un milliardième de seconde c'est dans cette possibilité que nous avons, nous aussi, de créer en faisant être. Mais nous sommes noyés dans les discours. La parole semble les champs de notre effectivité. Faire est l'acte d'un instant. On peut dire aussi que cet acte ontologique qui pose la possibilité de l'existence donne à être. Quel est l'acte généreux par excellence si ce n'est celui qui fait être, qui donne la possibilité d'être. Ainsi, faire est au-delà de toute justification possible puisqu'il est l'acte qui pose l'être et avec lui sa justification.

D'après Vladimir Jankélévitch, c'est dans l'acte que l'on trouve la raison de l'acte et pas ailleurs. Car l'acte porte la création, le don et l'amour en lui. Il est de ce fait l'irraisonnable par excellence. Il comprend ce qui est incompréhensible. Au lieu de discuter sur l'être et ses modalités, le faire fait être et là tout discours est renvoyé dans ses bla-bla obscurs. Bref, le faire n'a que peu de choses à voir avec un dire prévoyant.

Cette deuxième sincérité consiste à faire comme on dit ou accord des actes et des paroles. Elle n'aurait plus formule «dire ce qu'on pense» ni «faire ce qu'on pense». Sa formule serait «faire comme on dit» où faire ne représente pas comme dans la première formule, un langage, mais désigne plutôt la pensée authentique. Si donc, la formule prétendant ressemble à cette formule présente en ce que la pensée y représente la vérité. Elle ressemble à la dernière en ce que le dire y joue le rôle du faux. Cependant, le vrai qui est ici le faire est considéré comme succédant au dire.

2.2.2. Faire, un acte courageux

Ladite vérité ne se dégage dans les actes que pour une observation conséquente. Une promesse qui n'est pas une bonne parole, par exemple, démontre par le fait sa propre sincérité, car c'est dans les actes qu'on reconnaît le sérieux et l'authenticité de la bonne volonté. «C'est à l'épreuve de l'expérience découvre si un engagement a été souscrit dans l'intention d'être tenu, ou s'il est un engagement du bout des lèvres et son souffle de la voix.»¹³ C'est ce qui rend compte sans doute de la raison pour laquelle la joie nous anime. Le faire nous aide à percer le plafond de notre finitude dans ces instants bénis où l'occasion nous permet d'être franchement et en acte ce que l'on est déjà essentiellement. Nous retournons ici encore à cette effective sincérité du faire qui nécessite dans la rude vérité du mouvement.

L'effort irrévocabile dans lequel nous plongeons toutes nos actions en plus de donner un poids inévitable à faire, nous impose à faire sérieusement non qu'il s'agisse de pédanterie hautaine. Car le vrai sérieux prend sa source dans le creux de la sincérité intime de chaque homme et qui lui permet d'accéder à sa vérité propre. Une vérité propre qui n'est rien d'autre que celle de «devenir ce que l'on est». Bref, cette exigence du faire dont Vladimir Jankélévitch montre la primauté ontique absolue sur le dire seul ou le penser seul pourra peut-être nous permettre de distinguer les bonnes intentions des fausses bonnes intentions.

La sincérité implique le courage, car elle consiste à faire comme on dit. Si le Vrai est ce qu'il faut dire, le Bien est ce qu'il faut faire. Le courage vraiment courageux est sincère parce qu'il est la volonté indivise des deux: la volonté passionnée de la fin et l'acceptation de la douleur qui en est généralement le moyen; il veut la fin tout de suite si possible. Le Bien est ce qu'il faut faire, mais le vrai, moins impératif en cela, est simplement ce qu'il faut dire, sauf quand le vrai étant bon lui-même, c'est-à-dire moral.

¹³ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.226.

La vraie sincérité est contre la prolixité et le verbiage. Tout dire et tout raconter n'est pas nécessairement être sincère, la franchise tenant à la qualité intentionnelle et non pas à la qualité numérique; la sincérité n'est nullement proportionnelle au nombre des mots, elle est plutôt en raison inverse de ce nombre; c'est la mauvaise foi qui est verbeuse et c'est la mauvaise conscience qui est intarissable, suspecte et qui veut trop prouver trop plaider et qui détermine la conviction opposée. Elle parle beaucoup pour ne pas dire le principal, en vue duquel un mot suffirait.

La parole nous semble être une action qui agirait sans faire beaucoup d'efforts et sans déranger dans la facilité même de son articulation. Cependant, les mots ont cessé de gouverner la nature; le dire n'est plus que ce qu'il est. Ainsi, dire ce qu'on pense est bien. Mais faire comme on dit est mieux, car nous serons jugés sur nos actes. Ce sont les actes qui comptent et non point des théories platoniques, idéologiques et phraséologiques; les actes et non points des mots vite et facilement dits, des mots sans courage, c'est-à-dire incapables d'aller jusqu'au quod.

L'amour, par exemple, ne dit pas d'une manière agissante mais il fait comme on dit. Aussi, Bergson écrit-il presque comme Descartes: «n'écoutez pas ce que disent les hommes, regardez plutôt ce qu'ils font.»¹⁴ Les actes sont un témoignage plus éloquent que la parole. En plus, celui qui ne parle ni fait et ne dit que ce qu'il fait, celui-là est sincère aussi, uniquement dans le vide et il dévoile ce qu'il fait.

2.3. Devenir ce qu'on est

¹⁴ Bergson, 1919, *L'Energie Spirituelle*, p.80.

Comment devient-on ce qu'on est? Ce qui signifierait alors plus généralement que l'essence d'un être se résume à son histoire, à l'histoire de son «devenir». L'homme ne serait en ce sens que la somme de ses actes.

2.3.1. Faire pour parvenir à l'estime de soi

Dans le premier sens, le devenir est la phénoménologie de l'Etre; dans le second, c'est le devenir lui-même qui est l'Etre. Des interprétations de cette formule sont possibles. Cette formule demeure ambiguë. Le plus difficile, ce n'est pas de demeurer fidèle à ce que nous avons été, à nos serments passés; ce n'est pas non plus de demeurer constants dans nos projets d'avenir; c'est plus simplement, mais plus difficilement peut-être, de devenir ce que nous sommes, en cet instant, dans l'intensité du présent que nous vivons actuellement, mais dont nous nous détournons presque toujours, par inattention, par ressentiment ou par futilité. «Devenir ce que l'on est», c'est donc comprendre, au terme des années d'apprentissage que l'on n'est ni Nietzsche ni Descartes, c'est en quelque sorte se rencontrer soi-même.

L'engagement à faire que préconise Vladimir Jankélévitch donne le résultat de devenir ce qu'on est. Si l'être va de soi, l'être-soi est de l'ordre du courage. Le moi reste à conquérir car je suis Moi, c'est-à-dire que je le deviens. Donc, que l'homme se présente toujours en deçà de ses propres possibilités. En gros, il est toujours à faire, donc il a toujours à aller rattraper ou déplier. En conséquence; celui qui ne fait rien n'est rien. Celui qui n'actualise pas son être est donc moins que de l'aire, son efficience étant nulle on peut le considérer comme inexistant.

C'est ainsi que la pensée ne devient en homme qu'à la condition qu'il se mette humblement à l'écoute de cette voix qui cherche à se faire entendre, cette voix qui est la sienne et qu'il deviendra s'il parvient à faire sienne la leçon. Un auteur ne devient

donc ce qu'il est qu'à la condition d'approfondir sans relâche le labyrinthe de sa propre pensée. La vérité qui cherche à se faire jour ne se manifeste jamais sous la forme d'un discours clair et ordonné, mais sous la forme de traits aphoristiques, qui sont autant d'énigmes que la pensée en quête d'elle-même se propose à elle-même. On ne devrait ni dissimuler ni dénaturer la façon effective dont nos pensées nous sont venues. Les livres les plus profonds et les plus inépuisables auront sans doute toujours quelque chose du caractère. Les forces et les évaluations motrices restent longtemps enfouies sous la surface: ce qui en apparaît, est effet.

Nous en arrivons au problème crucial du vivre et de l'homme et de son devenir. L'homme est né sous le signe de l'alternative. Il est pris entre des instants éclairés d'institution qui lui font faire et un désir de stagner dans son avoir fait comme s'il en avait assez fait cela. Soit il choisit l'intervalle où il s'allonge sur le divan du devenir, soit il choisit la vigilance aux occasions de faire qui lui permettront d'exercer sa liberté.

2.3.2. Faire : un acte révélateur

La deuxième sincérité (faire comme on dit) se ramène, en fait, à la première sincérité (dire ce qu'on pense). Le faire est l'acte de révélateur entre tous et il trahit nos intentions véritables, car il exprime la pensée plus immédiatement, plus véridiquement et, en définitive, plus éloquemment que le dire; «faire comme on dit» revient donc à «dire ce qu'on pense». Ces deux sincérités sont l'une et l'autre transcendantes, c'est-à-dire relatives à un milieu social dont le chantage rend méritoire et coûteuse l'expression publique de nos croyances.

L'homme intérieurement fissuré n'est pas maître de soi ou maître chez soi. La conscience moderne n'est pas seulement écartelée entre sa connaissance et son vouloir, mais entre plusieurs vouloirs incompatibles. Mais le menteur est maître de lui, contrairement à l'homme insincère avec soi dont la conscience est disloquée. L'homme insincère avec les autres, c'est-à-dire le menteur ordinaire, est aussi une conscience scindée. Mais il garde le contrôle parfait du rôle qu'il assume et manœuvre souverainement les commandes qui aiguillent son prochain sur le rapport oblique de la pensée ou dire.

C'est en toute lucidité et en connaissance de cause, c'est à bon escient que ce menteur ordinaire égare sa dupe. Il ne trompe les autres sur son soi-même que parce qu'il ne se trompe pas lui-même ni ne se fourvoie sur son propre compte; double pour autrui, il est pour soi conscience unie, compacté et d'un seul tenant; il est au clair avec soi. «L'homme insincère avec soi, au contraire n'est pas lucide pour lui-même; ne lit pas clairement dans son propre jeu: il perd la direction du rapport que le menteur maître de soi maniant frauduleusement, il ne jongle plus avec l'amphibolie puis qu'il en est la première victime.»¹⁵

Pourtant, il ne sera pas l'insincère, mais l'aliéné si un fil de surconscience ne retenait ensemble ses multiples consciences incommunicables. C'est cette surconscience directrice et englobante qui empêche le menteur d'oublier son intention principale. Entre le mensonge et l'aliénation prend place l'insincérité avec soi-même, qui croit un peu à la sincérité de sa conviction et un peu à son propre mensonge.

Une faute contre la sincérité est une faute grave, centrale dont le moi lui-même doit répondre. Car l'insincérité est à sa manière un manque d'amour. La sincérité n'est pas cette vertu juridique de la correction interne. Elle n'est point accord impeccable, du dire avec le croire et du dire avec l'être. La sincérité représente la vérité

¹⁵ Jankélévitch, V., 1980. *Les vertus et l'amour*, T1, pp.235-236.

qu'on est, quand on est simple et naturel. Et cette vérité de la personne n'est pas seulement accord négatif avec soi, absence de toute méprise et irréprochable cohérence, ni la persistance dans n'importe quelle affirmation impersonnelle et arbitraire, mais elle consiste, pour chacun, à être soi; soi-même, précisément et non point un autre quelconque. La sincérité est donc un vrai contenu ontique. Le rapport de la pensée avec la connaissance de soi est sous-entendu. Il s'agit pour l'homme d'être franchement et en acte ce qu'il est déjà essentiellement: son travail est d'atteindre, de s'égaler, d'entrer en possession de soi-même et de réaliser enfin sa propre ipséité.

La sincérité ne peut avoir de sens que ponctuel. «La sincérité, elle, n'a de sens qu'aujourd'hui, maintenant, à l'instant même; et elle est tout quoditative en cela.»¹⁶ La sincérité et le courage ont un rapport fraternel. Il y a lieu de distinguer une fidélité de marbre qui ne change jamais d'avis et qui est identité de soi avec soi et une fidélité aimante qui ose se démentir. La sincérité consiste à concilier les contradictions internes de la conscience. La structure de la conscience est une structure polyphonique où plusieurs voix superposées cheminent parallèlement et simultanément sans souci des discordances, contradictions ou équivoques. Le travail de la sincérité sera d'adoucir ces frottements, de résoudre ces dissonances artificielles. Que la sincérité reconsidère et mette au point la cacophonie de la croyance et du credo. Il est important de rappeler que tout être humain peut mentir. Le phénomène de mensonge touche aussi bien des enfants que des adolescents.

¹⁶ Jankélévitch, V., 1980 *Les vertus et l'amour*, T1. p.243.

Chapitre 3.

MENSONGE CHEZ LES ENFANTS ET CHEZ LES ADOLESCENTS

D-W. Winnicott disait qu'un bébé n'existe pas car pour parler d'un bébé il faut nécessairement le décrire auprès de quelqu'un d'autre. Caricaturant cet aphorisme, nous chercherons à préciser l'idée selon laquelle le mensonge n'existerait pas indépendamment de l'autre-sujet à qui il est destiné. Ce chapitre aura donc pour but de montrer qu'il n'y aurait pas de mensonge sans l'autre et, que si le but du sujet n'est pas de tromper autrui, alors il n'est pas question de mensonge. Pour cela, nous nous pencherons sur les facteurs qui permettent de réussir à faire croire aux autres que ce qui est faux est vrai. Ceci permettra de préciser que si ce mode de discours représente bien un propos contraire à la réalité, il est loin d'être la marque d'une incohérence par rapport à celle-ci.

3.1. Examen du mensonge d'enfants

Nous décrivons les fonctions du mensonge au cours du développement, dans le but de montrer qu'il contribuerait à l'organisation du Moi de l'enfant. Auparavant, il va s'agir d'expliquer les raisons pour lesquelles les thérapeutes d'enfants ont plus facilement traité du mensonge, et de discuter de l'éventuelle de complémentarité leurs travaux avec ceux des psychanalystes précédemment cités.

3.1.1. Dire pour cacher, cacher pour dire

Pour que le mensonge réussisse, ce ne serait pas le désir que le locuteur a de croire dans son contenu qu'il conviendrait d'interroger, mais plutôt sa faculté d'y faire croire aux autres. Pour pouvoir faire tenir un mensonge, il faut avoir conscience du caractère fictif du scénario narré. Le menteur a besoin d'une grande mémoire. L'idée qu'il faille avoir une bonne mémoire pour bien mentir implique tacitement le fait qu'il faut savoir qu'on a menti. L'organisation du mensonge nécessite le contrôle corrélatif de la vérité que le sujet doit connaître.

Le discours mensonger n'est crédible qu'en restant conforme avec la réalité. Ceci implique que le sujet ne croit absolument pas au discours qu'il narre: moins la personne croit à ses fables, mieux elle réussirait à y faire adhérer ses interlocuteurs. La réussite du mensonge présupposerait donc lucidité et cohérence intellectuelle. Elle nécessite aussi une certaine forme d'empathie. Pour être convaincant, le sujet doit en effet être capable de spéculer sur le destin de son mensonge dans l'esprit de ceux qu'il désire tromper. Prenons l'exemple du mensonge préparé par un garçon de six ans, qui a fait croire à ses camarades de classe qu'il avait un chien chez

lui. Quand l'un d'eux demande à le voir, il lui répond que c'est impossible, car son chien s'attaque aux inconnus. Ce garçon adapte ainsi son mensonge par rapport à ses interlocuteurs. Il le fait vivre dans leur esprit. Savoir mentir implique en effet d'anticiper sur ce que l'autre peut croire. Rendre un mensonge crédible nécessite non seulement une excellente adaptation au réel. Le sujet doit envisager les événements qui risqueraient de contrecarrer son discours et ajuster ce dernier en fonction d'eux: tu veux voir mon chien, soit, mais si tu viens, tu risques d'être mangé.

La planification du mensonge est une preuve de virtuosité intellectuelle. Selon l'éthologue, un talent relationnel est indispensable pour pouvoir se représenter les représentations d'autrui afin d'agir sur lui. Ceci l'amène à parler d'une «intersubjectivité parfaite». La forme d'empathie que l'habileté à faire croire sollicite peut être précisée à l'aide de la théorie dite théorie de l'esprit. Celle-ci implique en premier lieu de comprendre que la conduite des autres est réglée par des états mentaux qui leurs sont propres.

Le sujet doit donc être préoccupé par le monde mental d'autrui, et même, d'une certaine façon, deviner ses pensées. La réussite du mensonge requiert donc un changement au réel, et exige même une certaine convention avec la pensée de l'autre. Le sujet doit connaître le monde mental de ceux dont il désire influencer les représentations. Il doit non seulement avoir une idée de ce que savent ses interlocuteurs, mais aussi de ce qu'ils pensent. Il doit former des schémas dans lesquels coïncident la réalité qu'il connaît et la fiction qu'il narre. Ceci implique qu'il porte un jugement d'ensemble sur la situation qui les relie aux autres: ce que je sais/ce qu'il sait; ce que j'ai dit/ce que je vais dire. Les sujets doivent se représenter simultanément les informations fictives narrées à leurs interlocuteurs et la réalité qu'ils modifient ce faisant.

Nous avons cherché à préciser l'idée selon laquelle le mensonge était synonyme de lien. Ceci en montrant que sa réussite était le signe d'une adaptation à autrui. Elle implique une conscience du réel et nécessite même une certaine forme d'empathie. Or, cet état de conscience dont nous avons défendu le principe peut conduire à penser que la question du mensonge est caduque. Beaucoup d'auteurs ont en effet considéré qu'il n'y avait pas d'intérêt à étudier cette conduite, dans la mesure où elle témoignait d'un discernement.

La conscience qui caractérise le mensonge le hisserait au niveau de la normalité. Il ne serait pas l'indicateur d'un trouble, mais le fruit d'une conduite raisonnée. Ainsi, le diagnostic de mensonge doit se poser quand il ne s'agit pas de maladie mentale. Nous supposons pour notre part que le désir de tromper l'autre serait l'indice d'une fragilité, que le sujet contre-investit de la sorte. Cette conduite ne serait pas aussi transparente à elle-même qu'on peut le penser. Le sujet peut en effet être tout à fait conscient de tromper quelqu'un d'autre sans savoir pourquoi il en éprouve le besoin.

En revanche, arrivé à ce point de notre réflexion, un écueil émerge. Il en va en effet différemment lorsque les personnes usent du mensonge pour de «bonnes raisons». Dans la vie quotidienne des causes réelles justifient en effet fréquemment qu'on emploie le mensonge. Par exemple, au 19^{ème} siècle, le philosophe Benjamin Constant défendit la thèse d'un droit de mentir par humanité en énumérant des circonstances atténuantes. Il prit notamment l'exemple du mensonge fait aux assassins à la poursuite de l'ami qui s'est réfugié dans votre maison. Dans ce contexte, le mensonge répond à des nécessités vitales.

En matière de psychologie, les cas de figure qui conduisent des personnes à mentir pour préserver des intérêts bien réels concernent parfois les experts auprès des tribunaux qui, pour saisir l'innocence ou la culpabilité des sujets qu'ils examinent,

doivent savoir s'il ment, ou non. C'est pourquoi il convient d'aborder un aspect important de notre recherche, qui concerne le type de situations auxquelles nous nous intéresserons. Pour ce faire, nous présenterons brièvement les spécificités de la perspective médico-légale concernant le mensonge, afin d'expliquer le pré-requis méthodologique que nous supposons indispensable à l'approche clinique du mensonge.

3.1.2. Enfant plus transparent

On ne peut pas parler de mensonge, et donc l'étudier, quand il est cru. Les personnages qui usent de ce procédé présenteraient en ce sens des caractéristiques difficilement accessibles. Une difficulté se pose donc: il est parfois impossible de savoir qu'un mensonge a lieu. Le seul à en être conscient est celui qui, dans son for intérieur, sait qu'il ment. Seul lui sait ce qu'il a dans la tête. Son action est par essence cachée, et il est possible que le phénomène qui en découle le soit tout autant.

On peut à ce propos s'inspirer des arguments de la linguiste A. Reboul, qui aborde *Le paradoxe du mensonge dans la théorie des actes du langage*, article dans lequel elle énumère les conditions permettant le succès du mensonge:

L'interlocuteur ne reconnaît pas que le locuteur a l'intention de le tromper; l'interlocuteur ne reconnaît pas que le locuteur a l'intention de dire quelque chose de faux. Ceci implique que le menteur a une troisième intention qui découle tout à la fois des deux premières et des conditions de succès que nous venons d'indiquer: le menteur a l'intention que son interlocuteur croie que le menteur respecte les règles constitutives de l'acte d'assertion. A cette troisième intention du menteur correspond la troisième condition peut-être être satisfaite? Très simplement, par couronné de succès, il faut et il suffit que l'acte d'assertion qui lui correspond soit lui aussi couronné de succès et c'est ici que naît le paradoxe dans la théorie des actes de langage»¹⁷

¹⁷ Reboul, A., «*Le paradoxe du mensonge dans la théorie des actes du langage*», Cahiers de Linguistique Française en ligne, n° 13, p135.

Le mensonge, quand il réussit, aveuglerait donc l'observateur. On s'est d'ailleurs demandé si la question du détour ne dépassait pas les facultés de compréhension de l'entendement humain. Green A. cite l'exemple d'Ulysse qui opposerait la simulation aux dieux comme une sorte de bouclier. Ce mythe illustre en effet la manière avec laquelle les sujets se rendraient inaccessibles. La légende raconte qu'Ulysse était si fertile en inventions, si rusé que personne ne pouvait lire dans son cœur. Ce talent lui sauva la vie plus d'une fois, notamment quand il échappa aux griffes du cyclope Polyphème, par le biais d'un ingénieux stratagème que nous allons décrire. Lui et ses compagnons s'étant aventurés sur l'île où demeurent les cyclopes, se sont retrouvés coincés dans la grotte de l'un des géants qui commence à dévorer les marins. Une fois Polyphème repu, Ulysse lui propose d'agrémenter les viandes humaines qu'il vient de manger d'une barrique de vin et, profitant de sa vigilance diminuée, réussit à lui faire croire qu'il se nomme Personne. Une fois le cyclope endormi, Ulysse et ses compagnons crèvent son unique œil avec un pieu. Polyphème, désormais aveugle, appelle au secours ses frères cyclopes. Mais quand ces derniers s'inquiètent de savoir qui l'agresse, celui-ci ne peut répondre que «Personne»:

Le chœur- Polyphème, pourquoi ces cris d'accablement? Pourquoi nous réveiller en pleine nuit divine?...Serait-ce ton troupeau qu'un mortel vient te prendre?...Est-ce toi que l'on tue par la ruse ou la force?

Polyphème –La ruse, mes amis! La ruse! Et non la force!... et qui me tue? Personne! Le chœur- personne?.... Contre toi, pas de force?... tout seul?... C'est alors quelque mal qui te vient du grand Zeus et nous n'y pouvons rien: invoques Posidon, notre roi, notre père! A ces mots, ils s'en vont, et je riais tout bas: c'est mon nom de Personne et mon pensant esprit qui l'avaient abusé! ¹⁸

C'est ainsi qu'Ulysse abusa le cyclope, par l'emprunt d'un pseudonyme empêchant son adversaire de connaître autre chose de lui que personne. Cet extrait de l'Odyssée met en exergue le principal écueil que ce mode de défense implique: son évanescence. La manière avec laquelle les sujets dupent leurs interlocuteurs complique son observation. Le mensonge n'est en effet étudiable qu'à condition d'être découvert.

¹⁸ Green, A., 1990, *Le silence du psychanalyste*, p.400.

Dans le cas contraire, il continue d'être une vérité chez ceux qui, y ajoutant foi, ne perçoivent rien. Plus le mensonge fonctionne, plus il est impalpable. Plus il est cru, et moins la souffrance qui contraindrait les sujets à en user est perceptible. D'après B. Chervet, un médecin psychiatre, la clinique représente une grève sur laquelle viennent mourir les schématismes théoriques ; nous avons été amenés à nous demander si celle du mensonge ne constituerait pas une sorte d'antimatière théorico pratique. Les cas les plus remarquables seraient sans doute les plus difficilement observables. Les sujets les plus enclins à en user seraient donc paradoxalement les moins remarqués. Ceci expliquerait en partie pourquoi cette configuration clinique passerait entre les mailles des filets conceptuels de la théorie.

La vulnérabilité des sujets concernés serait rendue inobservable. Ils s'adapteraient suffisamment à leurs interlocuteurs pour faire en sorte que ceux-ci ne soupçonnent pas le mensonge. Son action serait rendue impalpable par une sorte de brouillard cognitif. En conséquence, essayer de saisir l'esprit qui en est le support revient, à vouloir jeter un filet sur un nuage. Comment en effet caractériser le néant?

Toutefois, ce procédé destiné à rendre le sujet inaccessible serait rendu plus transparent quand il échoue dans son but: tromper. Il est possible d'envisager que le mensonge devienne plus évident à comprendre lorsqu'il cesse de fonctionner. C'est la raison qui nous amène à penser que l'observation du mensonge aurait été facilitée aux thérapeutes d'enfants. Les analystes d'enfants utilisent plus facilement le vocabulaire a priori simpliste de mensonge que les thérapeutes d'adultes. Ceci s'expliquerait, par le fait qu'enrobés d'une subtilité, d'un talent persuasif moindre, les mensonges enfantins seraient plus facilement intelligibles.

Ces analystes seraient plus réductibles à l'observation, parce qu'ils échoueraient dans leur but: tromper; à l'instar de celui que S. Freud décrit dans les

arguments du chaudron: «A a emprunté un chaudron de cuivre à B. Une fois qu'il l'a rendu, B le fait traduire en justice en l'accusant d'être responsable du gros trou qui s'y trouve maintenant et qui rend l'ustensile inutilisable. A présente sa défense en ces termes: primo, je n'ai jamais emprunté de chaudron à B; secundo, le chaudron avait déjà un trou lorsque B me l'a donné; tertio j'ai rendu le chaudron en parfait état.»¹⁹ Les objections de A s'excluant mutuellement, il procède exactement comme l'enfant confondu. Ainsi, à l'instar du personnage décrit par à Freud, les jeunes sujets, insuffisamment équipés pour tromper, échoueraient souvent dans ce but. Leurs mensonges seraient en conséquence facilement observables. Ceci expliquerait pourquoi les thérapeutes d'enfants semblent avoir plus aisément abordés cette question et traitent plus directement de mensonge.

Nous avons déjà expliqué sur les raisons qui nous amenaient à penser que ce terme était pertinent lorsqu'il s'agissait de décrire l'attitude de sujets adultes. Il nous faut maintenant justifier des raisons pour lesquelles nous envisageons possible de comparer la jubilation que l'enfant retire du mensonge au plaisir qui pousse lesdits imposteurs à en user. La différence résiderait dans une maturation intellectuelle distincte augmentant la capacité de persuasion de ces derniers, non dans la satisfaction qu'ils retirent du mensonge. Aussi supposons-nous que les mensonges enfantins pourraient éclairer les logiques inconscientes de ceux des adultes, dont le déterminisme serait moins limpide. Leur analyse permettrait, par exemple, d'envisager plus aisément les implications inconscientes de l'interaction mensongère.

En effet, comme le note S. Freud chez l'enfant, les résistances internes n'ont pas encore remplacé les difficultés extérieures. L'autre réel occupe encore une place privilégiée dans les interactions précoces qui alimentent la psyché enfantine, tandis que chez l'adulte il résulte de l'infantile, enfoui et déformé par la patine du temps. Il est implanté dans le Moi sous la forme du Ça une fois que le système

¹⁹ Freud, S. 1988, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, pp. 131-132.

psychique s'est refermé sur lui-même. Aussi, l'altérité étant encore externe chez les jeunes sujets, les motivations qui les poussent à cette modalité de lien pourront-elles éclairer la manière avec laquelle les sujets adultes reproduisent, eux, une expérience liée à leur groupe interne.

Ce sont là les raisons qui nous amènent à penser que les motifs inconscients qui poussent certains adultes au mensonge compulsif peuvent-être mis en regard de ceux qui poussent l'enfant à mentir à son entourage. L'interaction qu'ils nouent avec ceux qu'ils trompent ou essaient de tromper serait plus facilement descriptible en termes de jeu lorsqu'il s'agit d'enfants, alors qu'elle sollicite des ressentis contre-transférentiels parfois intolérables lorsqu'il s'agit d'adultes.

3.1.3. Fonctions du mensonge au cours du développement des enfants

Il est naturel que les enfants mentent lorsqu'ils imitent les mensonges des adultes. Mais un certain nombre de mensonges d'enfants bien élevés ont une signification bien particulière; ils devraient faire réfléchir les éducateurs au lieu de les exaspérer. Ils se produisent sous l'influence de motifs amoureux d'une force extrême et deviennent néfastes lorsqu'ils provoquent un malentendu entre l'enfant et la personne qu'il aime. Freud insiste sur la nécessité de réfléchir au sens du mensonge des enfants, qui se produiraient sous l'influence de motifs amoureux d'une force extrême.

Nous proposons, dans cette partie, de discuter du rôle que le mensonge tiendrait naturellement dans le développement de l'enfant, et d'essayer de comprendre pourquoi le malentendu qu'il provoque avec l'adulte serait une de ses fonctions essentielles. Postulant un rôle maturatif au mensonge, nous examinerons les séquences de développement auxquelles il participerait naturellement dans la chronologie du développement du Moi de l'enfant. Il s'agira d'étudier comment le mensonge aiderait

l'enfant à amortir les angoisses relatives aux phases organisatrices de sa croissance psychoaffective. Nous pensons en effet qu'il permettrait à l'enfant d'apprivoiser les réalités auxquelles il se confronte successivement.

Nous avons déjà cité la formule de D-W. Winnicott selon qui «Un bébé n'existe pas», lorsque nous expliquions qu'il n'était possible de parler de mensonge qu'en le décrivant auprès de quelqu'un d'autre. Ici, nous reprendrons certains travaux de cet analyste, qui a émis des arguments précurseurs au sujet du mensonge. Comme nous le signalions, D-W. Winnicott a postulé que le mensonge durant la cure révélerait un type de transfert situé en-deçà de la névrose. Il représenterait une mise à l'épreuve de l'analyste, quand le patient n'est pas encore en capacité d'accepter une situation de dépendance. Ces considérations essentielles, que nous estimons pouvoir relier à nos deux hypothèses, seraient d'après nous le fruit d'une réflexion assez approfondie de la part de D-W. Winnicott au sujet du mensonge.

En 1938, D-W. Winnicott écrit par exemple que les enfants qui s'attendent à être persécutés tentent de résoudre leur problème par un mensonge subtil consistant à se plaindre qu'un adulte les a battus, sans que cette plainte soit l'objectif réel. Selon lui, ce type d'attitude constitue toujours le signal d'une détresse, le symptôme de persécutions vécues inconsciemment. Dans *Le vol et le mensonge*, ce pédiatre écrit que l'enfant pris la main dans le sac après un vol ment à ses parents pour tenter d'expliquer ce qu'il est, par la nature même des choses, incapable d'expliquer. Plus tard, dans *La tendance à voler*, il note que si les parents tombent sur l'enfant chapardeur comme une tonne de briques, en exigeant une confession, il commencera à mentir.

Mais c'est à partir de 1951, dans *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, que D-W. Winnicott va donner au mensonge une place plus particulière. Selon lui, quand le développement d'un enfant est perturbé par le fait de ne pas avoir joui du stade transitionnel, ce dernier utiliserait le mensonge pour tenter de recréer

l'espace transitionnel qui lui fait. Le mensonge répondrait au besoin qu'à l'individu de combler une lacune dans la continuité de son expérience à l'égard d'un objet transitionnel.

Dans *La tendance antisociale*, le psychanalyste londonien va concevoir le mensonge comme un facteur d'espoir. Il associe ce comportement à ceux parmi lesquels l'enfant déprimé oblige l'environnement à le prendre en main. Il appréhende le mensonge comme une tentative de captation de l'objet extérieur, le corollaire d'une quête d'amour, qui consisterait à interroger l'environnement là où un incident affectant les liens primordiaux s'est produit. D'après la perspective winnicienne, le mensonge aurait donc pour fonction de reconstruire une aire transitionnelle lorsque celle-ci s'est avérée discontinue. Il sous tendrait l'espoir de rejouer cette expérience précoce défaillante pour la corriger.

Nous pensons qu'en cherchant à faire adhérer les auditeurs à leurs récits mensongers, les sujets introduiraient inconsciemment une scène où se répéterait leur expérience d'une discontinuité des liens avec leurs objets d'attachement. A présent que nous venons de récapituler les arguments émis par D-W. Winnicott, nous proposons de les relier aux deux hypothèses qui guident ce travail. Nous pensons en effet qu'en concevant le mensonge comme le moyen de recréer l'aire transitionnelle qui a fait défaut au sujet on peut éclairer la première, selon laquelle sa mécanique intersubjective permettrait de transiter la rencontre avec l'objet. L'adhésion d'autrui serait attendue pour créer un lien narcissiquement réparateur. Le lien que l'on pourrait donc associer à l'espace transitionnel. Il ne serait toutefois pas strictement question de phénomène transitionnel, dans la mesure où, en mentant, le sujet se défend de l'état de vulnérabilité psychique consécutif au fait qu'il n'aurait justement pas bénéficié suffisamment de la transition.

De plus, nous avons vu que D-W. Winnicott a relié le mensonge aux comportements à travers lesquels l'enfant déprimé obligerait son environnement à le prendre en main. Cette conception peut enrichir notre seconde hypothèse: il s'agirait d'entendre le mensonge comme une façon de faire gérer par l'environnement une souffrance que le sujet méconnaît lui-même et que, faute de pouvoir dire, il ferait partager. Les perspectives winnicottiennes au sujet du mensonge aident donc à envisager le rôle ainsi conféré à l'objet. Le sujet qui l'utilise de la sorte serait animé par l'espoir inconscient de corriger une expérience antérieure défaillante. On ne peut pas s'exonérer de discuter de cette autre fonction du mensonge.

En effet, telles que nous venons de présenter les choses, le statut du mensonge s'apparenterait finalement à celui qui définit la parole en général: informer. Or, si le mensonge semble si difficile à étudier c'est qu'il revêt une fonction contraire. Aussi devons-nous revenir sur le fait que le but du mensonge ne serait pas de dire mais de faire. En disant un mensonge, le sujet fait une action: se cacher. Nous pensons que c'est justement en se cachant qu'il exprime le besoin qui l'anime.

On peut sur ce point se référer une nouvelle fois à D-W. Winnicott, qui, dans *De la communication et de la non-communication* décrit la nécessité paradoxale de se cacher et d'être trouvé. Selon le psychanalyste, chez certains individus, le besoin urgent de communiquer peut coexister avec celui, encore plus urgent, de ne pas être trouvé. Ces deux tendances contraires se condenseraient dans les mécanismes intersubjectifs impulsées par cet acte-parlé. Il représenterait un jeu élaboré de cache-cache à travers lequel le sujet se défendrait des angoisses que lui fait vivre la présence des autres tout en les interpellant néanmoins. C'est pourquoi, nous devons bien distinguer le mensonge du secret. En effet, si l'un et l'autre peuvent servir à préserver un sentiment d'intimité précaire, ils ne peuvent cependant être confondus.

Si le mensonge et le secret consistent l'un et l'autre à maintenir au dehors du Moi les autres, ils se différencient sur un point capital: là où le secret correspond à une position passive, le mensonge implique lui une position active. L'enfant qui, par exemple, était le fait que c'est lui qui a cassé un vase retrouvé brisé, agit différemment de celui qui va spontanément vers ses parents pour affirmer avoir vu un chat entrer dans la cuisine. Le sujet qui ment ne se contente pas de cacher ce qu'il sait, il va vers les autres pour les induire en erreur, ce qui signe une manière originale d'interagir avec son entourage. Par le biais de ce comportement, le sujet exprime ainsi son besoin du lien.

Le mensonge serait ainsi à entendre comme l'expression d'un besoin de ne pas communiquer qui constituerait en lui-même une forme de communication. En cela, nous pensons qu'il aurait une valeur symptomatique. Son observation permettrait d'apprécier la nature du trouble qui anime le sujet. Le mensonge indiquerait la détresse du sujet là où sa parole est impuissante à le faire. Comme le dit si bien A. Green, le symptôme rend intelligible l'écart qui sépare l'histoire remémorable et le passé enfoui qui refait ainsi surface.

Les affres dont l'histoire aurait laissé traces seraient signifiées dans cette manière singulière d'essayer de s'affranchir de l'environnement présent. Ainsi, on s'accorde à définir le symptôme comme le produit d'un système dans lequel le sujet pourrait s'être enfermé durablement faute d'être parvenu à résoudre la difficulté psychique qu'il visait inconsciemment à aplanir. On pourrait interpréter le mensonge comme la manifestation symptomatique de la gêne qui empêche l'enfant de grandir. Cette manière d'être au monde exprimerait intrinsèquement l'espoir de créer un lien réparateur avec l'environnement.

3.2. Mensonge des adolescents

L'enfant éprouve le besoin de remettre en cause le savoir des grands. Nous pensons que le mensonge est un des moyens qu'il emploie pour cela. Aussi nous efforçons-nous d'expliquer comment le mensonge permettrait de mettre à l'épreuve le savoir-pouvoir fantasmatiquement détenu par les grands.

3.2.1. Je mens, donc je suis

D'après J. André, «le premier mensonge correspondrait à la grimace de l'enfant sur le pot, qui fait croire aux adultes qu'il a fait pour garder secrète sa chose intime.»²⁰ Cette nécessité du secret peut être comprise à la lumière de l'impression que l'enfant éprouve à l'idée que les parents connaissent toutes ses pensées, sans qu'il leur en ait fait part. Ce sentiment qui est, selon S. Freud, le pendant parfait de la croyance des adultes en l'omniscience de Dieu, constituerait le premier motif du mensonge. L'enfant, placé dans une position de passivité vis-à-vis des grands, dont il a tout à attendre, en arrive à penser qu'il a tout à en redouter. Les adultes dégagent ainsi une autre persécitrice, à mesure que se développe le sentiment de cesser d'exister sans eux. Le petit enfant nourrit initialement vis-à-vis des grands un sentiment d'impuissance lié à son état de passivité.

Les adultes sont au départ perçus comme ceux qui savent tout ce qui se déroule dans l'esprit du bambin. Il en découle qu'il suppose que les autres savent mieux que lui qui il est. C'est contre cet état de dépendance, qui rend les grands fantasmatiquement propriétaires de son identité, que l'enfant s'insurge en leur mentant.

²⁰ André, J., 2011, *Les 100 mots de la psychanalyse*, p.75.

Se sentant à leur totale merci, il tente de se démarquer d'eux et de façonne ainsi son sentiment du Moi. Aussi proposons-nous de considérer le mensonge comme un organisateur psychique à part entière, au même titre que le non.

Au sortir du stade oral, ouvert et sans limite, il devient question de maîtrise et l'enfant, désirant exister par lui-même et pour lui-même, va donc tenter de s'installer à son compte, contre le milieu. Aussi, durant la phase d'organisation anale, il va conquérir son autonomie et tenter de s'auto-définir en s'opposant aux adultes. En essayant de les tromper, il tente d'affirmer son existence. Les mots à usage mensonger remplissent, pour cette raison, des fonctions différentes de celles que l'on attribue généralement à la parole: communiquer. Eux s'opposent à la communication, et servent en premier lieu de rempart entre les êtres.

Les jeunes enfants à qui il semble que les adultes savent tout d'eux, même les pensées les plus secrètes, contrecarreraient ainsi le vécu d'intrusion qui s'ensuit. Leur but est de sentir qu'ils sont capables de détenir certaines vérités fondamentales auxquelles les autres n'ont pas accès. En réussissant leur premier mensonge, ils s'assureraient de leur existence propre. Ainsi, cette acquisition au cours de la croissance permettrait de se découvrir une autonomie psychique. Par ce moyen, l'enfant vérifierait qu'il peut avoir des pensées intimes.

Si un enfant dit des choses fausses et que ses parents ne s'en aperçoivent pas, c'est qu'ils ne lisent pas dans sa tête. Quand il découvre que ses parents peuvent croire son énoncé, il constate de facto qu'il ne leur est pas transparent. De cette manière, le mensonge participe à la formation du Moi en permettant à l'enfant de délimiter une première frontière entre le monde et sa psyché, encore insuffisamment étanche. On peut résumer ceci en une phrase. Se découvrir capable de mentir, découvrir que l'Autre peut croire l'énoncé mensonger porte son premier coup et aussi le plus décisif à la croyance en la toute-puissance parentale.

On peut illustrer cette assertion avec l'exemple que concernant le témoignage d'un adulte de trente-huit ans qui explique pourquoi il pense avoir été un enfant très menteur. Il a passé toute son enfance à mentir. C'était une suite de petits mensonges qui étaient essentiellement destinés à offrir à ses parents une image d'enfant idéal. Il vivait avec l'impression permanente qu'ils attendaient de lui quelque chose qu'il ne pouvait pas leur donner et il voulait les protéger de la réalité, de sa réalité. Le problème c'est que sa mère c'est pire qu'elle questionnait tout le monde autour de lui, fouillait dans les affaires. Il avait l'impression de ne pas avoir sa propre pensée.

On voit ici comment le mensonge fait office d'écran, protégeant les frontières d'un Moi mises en péril par les attitudes intrusives. Chez cet adulte comme chez tous les sujets qui en usent, le mensonge viendrait ainsi répondre au besoin de s'opposer à la transparence. A cet égard, le mensonge aurait pour vertu de constituer une arrière-pensée, un quant-à-soi auquel l'autre n'a pas accès. Lorsque l'espace entre les individus semble restreint au point qu'ils n'en fassent qu'un, il offre la possibilité de se protéger de l'envahissement du «dis-moi tout» et du sentiment d'annexion par autrui. Derrière cet impératif de se rendre inaccessible aux autres, il y aurait la nécessité vitale de bâtir une bânce du Moi et de se défendre d'une angoisse d'intrusion.

En définitive, ce mécanisme qui rend le sujet impénétrable aurait une fonction de contenance. Alors l'être pris dans la problématique d'un vécu dans lequel l'autre est perçu comme fondamentalement hostile à toute prise de liberté ment pour poursuivre une entreprise interdite consistant à protéger son identité en embastillant son narcissisme. Cette fonction défensive, de fermeture narcissique, constitue donc un aspect fondamental du mensonge. Elle s'enracine, comme nous venons de le voir, dans la phase d'organisation anale, durant laquelle l'enfant apprend à mentir en même temps qu'à parler. Cette dimension restera centrale. En effet, le mensonge consiste toujours à se fermer à l'autre. Mais, suivant notre première hypothèse, il satisfait aussi

le besoin oral de retour à un état de complétude avec l'environnement. Aussi postulons-nous que la tendance au mensonge indiquerait la persistance de troubles narcissiques.

3.2.2. Défense narcissique

D'après notre postulat, le mensonge comporte toujours ces dynamiques anales, de fermeture, de rejet, de renversement, et de retournement. On peut, sur ce point, dire que le type d'échange que le mensonge impulse avec le milieu extérieur témoigne de la persistance d'angoisses primitives. En même temps que sa dynamique défensive indique la méfiance du sujet vis-à-vis des autres, sa dynamique centripète, d'adhésion, démontre sa dépendance à leur égard.

Le mensonge va revêtir de nouvelles formes, en réponse à la nature des angoisses relatives aux différents stades. Les fonctions acquises au cours de chacun se cumuleront les unes aux autres. On peut faire appel au concept de «traumatisme cumulatif» proposé par Khan. D'après sa thèse, le traumatisme cumulatif résulte des différents stress que l'enfant subit dans le contexte de son développement. Les interactions pathogènes conduisant à la déformation du Moi peuvent devenir traumatiques par accumulation et par effet rétrospectif. Même si les brèches qui en découlent s'enracinent dans la toute petite enfance, voire la vie fœtale, il n'est pas nécessairement possible d'en localiser la source. Les symptômes qui en manifestent l'existence évoluent et empruntent différentes modalités d'expression dont les formes varient au cours du développement: langue de l'analité pour exprimer une cassure de la période orale, par exemple.

Nous envisageons que même si le mensonge prend différentes teintes selon l'âge du sujet, il témoigne toujours de son besoin de s'organiser psychiquement, et de ne pouvoir le faire indépendamment de l'environnement. Il signalerait donc toujours l'existence d'une dépendance anaclitique. A travers cet effort de manipulation des autres, le sujet tente de corriger les déséquilibres environnementaux qui entravent son processus d'appropriation subjective. D-W. Winnicott écrit que l'enfant vole pour essayer de revenir en arrière afin de combler le vide découlant d'une interruption dans la continuité de ses relations objectales, il est envisageable que le mensonge apparaisse comme le symptôme d'une accumulation de brèches dans le développement du Moi. Brèches qui empêchent rétrospectivement au sujet de pouvoir s'émanciper psychiquement et lui font vivre différentes angoisses. Celle d'intrusion, vécue au sortir de la phase orale, va se transformer en une crainte d'être intellectuellement écrasé par les connaissances que les grands détiennent concernant les énigmes de la vie. Durant la phase phallique le mensonge représentera une alternative pour renverser un sentiment d'être trompé par les adultes.

Freud évoque comment, en cachant des choses à l'enfant, les adultes ébranlent sa confiance et l'amènent à se méfier d'eux et à garder pour lui ses intérêts les plus intimes. L'impression que les adultes étouffent ses tentatives de penser indépendamment blesse la pulsion d'investigation honnête de l'enfant. J. Laplanche écrit que le conflit oedipien serait au départ un conflit autour du savoir et autour du refus parental de donner ce savoir.

F. Marty a montré que l'idéalisation paternelle constitue un trait pathologique à l'adolescence. Alors, l'enfant tend vers une désidéalisation progressive des figures parentales qui commence très tôt. Cette désacralisation passe par un travail de jeu avec les parents réels. L'enfant doit les tester, pour pouvoir les destituer ensuite dans son imaginaire, où il remettra en cause leur supposé savoir. Le mensonge participerait à cette étape préliminaire de jeu avec la réalité. Il aiderait l'enfant à

s'émanciper des figures parentales toutes bienveillantes et toutes-puissantes qui peuplent son imaginaire.

Le mensonge à l'adresse des parents créerait les conditions d'une rencontre avec leur non-savoir en réalisant la castration. Il s'agirait pour l'enfant d'organiser la reconnaissance d'une déception. On prend l'exemple d'un jeune patient qui désirait vérifier si ses parents savaient tout ou pas sur sa maladie. En mettant en scène leur ignorance, le mensonge contribuerait à remettre en cause la valeur de vérité attribuée à leur énoncé. Les enfants s'assurent ainsi du fait que les adultes ne sont pas aussi puissants qu'ils l'avaient cru et que leur discours n'est pas nécessairement synonyme de vérité. Nous avons en ce sens exploré l'usage de la fable du Père Noël ou de «*kotofetsy sy mahaka*» en tant que rite d'initiation d'un droit à douter des adultes.

Dans ce travail, nous postulions que ce culte enfantin constituait un moment fondateur: les jeunes arrivés à l'âge où on cesse généralement de croire au Père Noël ou au «*kotofetsy sy mahaka*» grandissent en effet parce qu'ils désacralisent leurs parents après avoir compris qu'ils leurs cachent des choses. La nécessité de tuer l'idole, de ne plus croire au Père Noël ni au «*kotofetsy sy mahaka*», instruit l'esprit enfantin de l'obligation d'avoir à investiguer par-delà l'aspect manifeste de l'énoncé parental. Ceci nécessite que l'enfant puisse faire le deuil de la vérité dont il était jusqu'alors synonyme. Cela signifie pour lui qu'il accepte que les adultes ne sachent pas tout et ne disent pas tout et remette en cause leur supposé savoir.

Quand il n'est pas possible de douter des adultes, alors une des solutions consiste à leur mentir, pour les agresser dans la réalité, à défaut de pouvoir le faire en pensée. Dans *Deux mensonges d'enfants*, S. Freud a d'ailleurs mis l'accent sur le fait que la seconde des deux enfants qui lui servent d'exemples vouait un véritable culte à son père. L'analyste souligne que ses mensonges résultaient de la contradiction entre son attachement à une figure paternelle excessivement idéalisée, et sa déception. Cette

fillette ne pouvait accepter qu'il ne soit pas un si grand homme qu'elle était prête à le croire. Il ne lui était sans doute pas possible de s'autoriser à rabaisser ce père et à douter de lui.

Aussi les mensonges de cet enfant auraient-ils servi à mettre en scène cette déception. Là où les choses ne sont pas pensables, là où l'image parentale n'est pas manipulable en fantasme, l'enfant va parfois mentir pour essayer de s'approprier une réalité qu'il ne peut internaliser. Lorsque le sujet perd confiance dans le langage et dans le lien, il peut mentir pour essayer de reprendre une maîtrise sur les évènements.

En donnant la possibilité de détenir une vérité bien à soi, contre les autres, le mensonge fait office de contre-pouvoir. Chez l'enfant en train d'entrer dans la latence, l'émergence d'énigmes concernant l'origine de la vie et la différence des sexes revêtent une dimension insécurisante. Au départ, le rapport au savoir est conçu comme un rapport narcissique au pouvoir. Il est synonyme de lutte, et se résume aux logiques binaires décrites par J. Bergeret: grand/petit, fort/faible, bon/méchant, vainqueur/vaincu. Quand les connaissances détenues par les grands font vivre à l'enfant un sentiment d'impuissance, il peut s'en défendre à travers des mensonges visant à les mettre à l'épreuve. De petits mensonges lui permettent d'agir secrètement une rébellion contre ceux à qui ils prêtent une image sacralisée.

Conscient du fait que l'enfant transgresse les règles et qu'il prive les adultes de la vérité quand il leur ment, il s'octroie une supériorité imaginaire. Il gagne le pouvoir dont il se sent dépossédé en se dotant d'une certitude, celle de savoir ce que l'autre ne sait pas: «Je le trompe». En mentant il interdirait donc non seulement tout accès à sa pensée, mais se forgerait en sus une prothèse de certitude. En se créant ainsi l'assurance de détenir un savoir auquel nul autre n'a accès, l'enfant affirme sa pensée.

En s'adressant aux autres dans le but de les tromper, le sujet s'attribue un pouvoir. Il ne se contente pas de dissimuler une supposé vérité, il s'en fabrique une. En mentant, il se confectionne un savoir à l'encontre des autres, savoir qui le place fantasmatiquement au-dessus d'eux. Ainsi, malgré leur ambiguë que connote cette notion de vérité, elle s'est imposée à nous pour sonder un des bénéfices inconscients auxquels répond le besoin de tromper. En agissant de la sorte, le sujet se crée sa vérité, celle ultime qui consiste à en savoir plus que l'autre. Il se dote d'un pouvoir-savoir à l'encontre de ceux qu'il trompe et renverse ainsi le sentiment d'impuissance que lui fait vivre sa confrontation au savoir des grands.

Nous avons tenté de montrer que le mensonge peut, durant la phase phallique, représenter une alternative face à la méfiance que l'enfant éprouve vis-à-vis de la parole des adultes. La tendance aux mensonges de l'enfant s'amplifiera proportionnellement à l'impression qu'il a d'être trompé par des grands qui ne lui disent pas tout. C'est son sentiment d'être victime du langage qui le poussera à reprendre ainsi fantomatiquement le pouvoir dont il se sent dépossédé par les grands. En dévaluant le leur, il renversera son sentiment d'être dominé intellectuellement. De surcroît, en faisant éprouver aux autres ses doutes quant au lien de parole, il retournera l'impression de mensonge généralisé qu'il peut vivre. Cette fonction de retournement va s'enrichir d'une nouvelle à l'autre du stade oedipien, où les mensonges de l'enfant vont mettre l'union du couple parental à l'épreuve. Aussi allons-nous voir comment ils serviraient de préambule à l'identification au couple parental.

3.2.3. Mensonge oedipien

Nous citons ici est A. Adler, qui a consacré un chapitre de son ouvrage *L'enfant difficile au mensonge* comme moyen de se mettre en valeur. Il relate la situation

d'une mère confrontée aux mensonges récurrents de son fils de neuf ans qu'elle élève seule. Cet enfant dont les parents sont divorcés construit sa vie en symbiose avec sa mère. Par son intermédiaire, son fils essaie d'obtenir tout ce qu'il désire. A. Adler parle d'un caractère parasitaire. Il décrit un mensonge que cet enfant a fait en disant s'être rendu au cimetière avec son père, qui aurait pleuré tandis que lui ne pleurait pas. Cette attitude consistant à se faire le porte-parole d'un parent dans le but de le dévaloriser aux yeux de l'autre, serait typique du stade oedipien. Nous nous attacherons ici à analyser les scénarios à travers lesquels l'enfant tente de désunir ses parents. On peut les illustrer en reprenant le roman de H. Ibsen Rosmersholm auquel S. Freud s'intéresse en 1916. Son héroïne, Rébecca, a été admise chez un pasteur, du nom de Rosmer.

Désireuse de gagner l'amour de son père adoptif, Rébecca décide d'évincer la femme qui lui barre la route en se servant d'une volonté qu'aucun scrupule n'entrave. Elle comploté et fait croire à sa rivale qu'elle entretient un commerce illicite avec son époux jusqu'à la pousser au suicide. La manière avec laquelle la jeune fille brise l'union de ses parents adoptifs, pour écarter sa rivale et usurper sa place auprès de celui qui deviendra son mari illustre adéquatement la fonction inconsciente du mensonge oedipien. Nous allons ici nous pencher sur les caractéristiques de ces mensonges à travers lesquels l'enfant tente de mettre à mal le couple parental.

Fréquemment, il tente de faire croire à l'un de ses parents que l'autre lui a donné une permission qui ne lui avait en réalité pas été donnée. Tel est par exemple le cas quand il essaie de persuader sa maman que papa, lui, est d'accord, qu'il l'a autorisé à prendre des bonbons avant midi, ou à garder sa lumière allumée après vingt heures. Ces petits mensonges, ont pour but manifeste la recherche d'un gain de plaisir. Cependant, ils présentent une autre dimension, plus latente. La manière avec laquelle les enfants s'emploient ainsi à braver certaines interdictions témoigne de l'existence d'un nouveau rapport au couple parental.

Le mensonge que l'on pourrait résumer par un «c'est l'autre qui l'a dit» vient questionner l'union des deux parents. Si l'enjeu manifeste de ce genre de détour consiste à obtenir une heure de veille supplémentaire, il vise, plus inconsciemment, à exclure l'exclusion que l'enfant ressent. Cette façon de mettre en porte-à-faux la parole de l'un des membres du couple avec celle de l'autre indique le désir qu'à l'enfant de les désunir. Le mensonge s'oppose à la triangulation oedipienne en excluant trompeusement l'adulte-absent dont l'enfant porte la parole. On pourrait qualifier ce mouvement d'opposition à l'union du couple parental, de contre contre-oedipe parental. Il consiste à tenter de désunir les parents en les faisant se contredire: «Papa dit oui, là où tu dis non». S'il y parvient, l'enfant usurpe temporairement la place du parent absent. Il exclut ce dernier, tandis qu'il devient possesseur de l'autre, séduit. Normalement, cette attitude cesse en même temps que se dissout l'Oedipe.

Néanmoins, à l'instar du petit patient d'A. Adler, certains enfants vont la perpétuer. Ils signalent alors que quelque chose coince et que la traversée de la phase oedipienne s'est complexifiée. Leurs mensonges ne visent plus simplement à désunir le couple parental, mais reflètent sa désunion. Leur récurrence peut inquiéter les parents. Elle indique effectivement qu'un problème existe; un problème en lien avec l'environnement de l'enfant.

Les mensonges consistant à dicter auprès de l'un des parents qu'un adulte aurait dit le contraire de l'autre reflètent souvent des scissions préexistantes. Ils sont le miroir des tiraillements que l'enfant pressent chez les adultes. Les contradictions de ces derniers l'inquiétant, la quantité et la gravité des mensonges qu'il leur adressera iront crescendo. Si ces mensonges tendent manifestement à opposer les adultes l'un à l'autre et permettent à l'enfant de régner sur eux, ils sont aussi le thermomètre de la division ambiante. Cette désunion n'a pas forcément besoin d'être manifestée pour troubler l'enfant. Il suffit qu'il ressente l'absence d'une censure de l'amante, c'est-à-dire une altération de l'image du père dans l'esprit de la mère, et vice-versa.

L'enfant qui est une formidable machine à interpréter l'inconscient des adultes, peut pressentir l'existence d'une rupture invisible qui, tout en lui donnant une place d'exception auprès de l'un des deux parents, le met aussi au centre d'un conflit de loyauté. C'est souvent quand les tensions qui en sont la source sont les plus imperceptibles qu'il va mentir le plus. Oppressé par d'infimes signes l'enfant s'approprie la dissension qu'il ressent. Faute de pouvoir localiser le problème qu'il vit, il s'affecte sans que son psychisme puisse organiser une représentation psychique de son impact. Il en résulte une problématique du traumatisme perdu. A défaut de pouvoir en localiser la source ailleurs qu'en lui-même, l'enfant concrétise celle de son mal-être en mentant. Il donne ainsi une consistance à son angoisse.

Le mensonge est un mécanisme mis en œuvre pour occuper une position active par rapport à une situation traumatique passivement subie. Il représente une tentative de maîtriser une réalité qui échappe à l'enfant. Ainsi peut-il être entendu comme une tentative d'auto-guérison visant à se soulager d'un événement perturbant en offrant l'occasion d'une emprise sur lui. On peut sur ce point rappeler les propos de S. Freud qui décrit comment l'enfant transforme une expérience traumatique en jeu. Il était passif, à la merci de l'évènement; mais voici qu'en le répétant, aussi déplaçant qu'il soit, comme un jeu, il assume un rôle actif. Une telle tentative pourrait être mise au compte d'une pulsion d'entreprise qui affirmerait son indépendance à l'égard du caractère plaisant du souvenir.

Aussi, en mentant, l'enfant répète le désagrément qu'il vit inconsciemment en l'infligeant au couple parental. A travers ces mensonges qui lui permettent apparemment d'obtenir l'adhésion de l'un au bénéfice de l'exclusion de l'autre, il concrétise son angoisse de pouvoir briser le couple. Quand il obtient ce qu'il veut de l'un (un câlin de maman après une fessée de papa) cette angoisse est donc décuplée. Car la désintrication du couple auquel il cherche à s'identifier est synonyme

de désunion interne. La confrontation à des réponses disparates renvoie à des modèles surmoïques indigestes.

En conséquence du vécu de confusion qui découle d'une telle situation, l'enfant va éprouver cette désunion, comme on frappe dans un mur pour s'assurer qu'il existe. Animé par l'espoir que le couple parental fasse corps autour de lui, l'enfant va mettre en scène son besoin là où il échoue à être satisfait. Parmi les outils qu'il trouve à sa disposition pour savoir si les adultes se font mutuellement confiance, il va notamment utiliser le mensonge. On l'observe dans une situation de mésentente familiale dont le mensonge d'un enfant de neuf ans aurait été le symptôme.

Il a en effet déclenché un remue-ménage médico-judiciaire remarquable en déclarant qu'il aurait été sodomisé par le compagnon de sa grand-mère, avec qui ses parents sont décrits en mauvais termes. Les thérapeutes mettent l'accent sur l'attachement de l'enfant aux grands parents, et soulignent aussi les contentieux et les non-dits qui l'environnent. On aurait exprimé sa difficulté à se situer par rapport à ce climat de dissension à travers sa dénonciation.

Dans ce genre de contexte, l'enfant joue avec cette désunion qui le perturbe. Exposé au risque d'une division, il tente de s'en défendre à travers ce discours consistant à diviser les adultes. Celui-ci s'avère donc refléter des disfonctionnements inconsciemment ressentis par l'enfant, mais souvent tués par les adultes, voire méconnues de ces derniers eux-mêmes. Lorsqu'il prêche le faux à l'un à l'encontre de l'autre, l'enfant vérifie la fiabilité de ses assises identificatoires. Inconsciemment, il désorganise le dehors qui désorganise son dedans. Il désolidarise moins les adultes pour mettre à mal leur union que pour voir s'ils se solidarisent autour de lui, dans un mouvement destructeur à finalité constructive. La réponse «Ta maman n'aurait jamais dit ça», (sous-entendu, «je la connais et on est d'accord») indique implicitement à l'enfant que les adultes font corps, qu'ils sont soudés autour de lui. En

conséquence, n'ayant plus à douter de la qualité de ses liens d'attachement, il cessera de les tester. C'est la raison pour laquelle les mensonges que nous venons de décrire ont la plupart du temps un caractère bénin.

Quand l'enfant sent qu'il ne peut pas parasiter l'union des adultes qui l'entourent, alors cette tentation cesse, en même temps que la crise oedipienne se dissout. Puisque la réalité n'autorise pas l'enfant à briser leur union, son désir de le faire est refoulé et devient fantasme. Dans ce cas de figure, la question du mensonge se posera moins, car l'enfant, n'ayant plus à interroger le dehors, va s'en éloigner pour se pencher au-dedans de lui-même et retrouver les images parentales fiables qu'il a pu internaliser. Ceci nécessite que les adultes n'aient pas été détruits dans la réalité. Autrement, l'inclination de l'enfant au mensonge perdura autant que durera son sentiment de pouvoir briser ses aînés. Face à l'angoisse qui en découle, cette tendance à mentir apparaîtra comme un signal de détresse, nous allons le voir en explorant les fonctions du mensonge au cours de l'adolescence.

Pour comprendre l'importance de la place que le mensonge peut tenir durant le processus pubertaire, il nous semble nécessaire de traiter brièvement de la manière dont les mutations propres à cette période de la vie affectent l'adolescent et ramènent la question de l'autre réel au premier plan. Parce qu'il est en train de poser un pied dans le monde adulte et de faire le deuil de l'enfant qui «s'efface» en lui, l'adolescent va rejouer avec les adultes ses expériences antérieures qui manquent à faire sens, notamment celle de la différenciation.

Au moment où ces mutations profondes qui touchent l'ex-enfant dans son corps le poussent à s'assurer de l'appui des autres comme d'un miroir, l'adolescent va interpeller son environnement autour des besoins contradictoires qui l'accaparent: rester identique et grandir. Continuer de rester soi-même tout en ne cessant de changer, voilà le grand défi imposé à l'adolescent. Les bouleversements qui l'affectent

l'obligent à remanier ses liens avec ses objets d'attachement pour se réapproprier une continuité dans le sentiment d'être soi-même.

D-W. Winnicott cerne le fait que l'adolescent (garçon ou fille) ne désire pas être compris. Grâce au mensonge, il va pouvoir combler cette attente et être entendu sans avoir à être compris en l'utilisant comme l'instrument d'une nécessaire incompréhension. Face au paradoxe que génère le désir de s'émanciper des adultes sans toutefois pouvoir se passer d'eux, il va apparaître comme une solution de choix. Pour s'essayer à être autonome et à devenir une personne à part entière, sans pouvoir se passer de l'appui d'un autre dont il est dépendant, l'adolescent va user du mensonge comme d'un moyen pour forcer son entourage à ne pas le comprendre. Il va mettre ses parents à distance de ce qu'il pense et de ce qu'il fait tout en les maintenant discrètement à proximité.

Le mensonge fait office de miroir sans tain, permettant de voir sans être vu et de mettre les objets d'amour à distance, sans toutefois s'en éloigner exagérément. Il peut prendre un exemple d'une jeune fille de 15 ans très perturbée qui inquiétait ses parents en ne cessant de fuguer du domicile familial. Ils s'épuisaient quotidiennement à téléphoner à ses amis et même souvent à la police, avec la crainte que ses escapades nocturnes ne la mettent en danger. Cela dura jusqu'au jour où ils s'aperçurent que leur fille passait en réalité son temps cachée à proximité de leur maison, à les observer la chercher.

Ainsi, de façon plus élaborée que chez l'enfant qui découvre la parole, mais avec une visée affective identique, les mensonges de l'adolescent peuvent servir à se découvrir seul en présence de l'autre. Par le biais de l'opacité d'une conscience ne laissant rien transparaître de lui, l'adolescent va se construire un espace séparé entre lui et ses parents. A ce point de notre étude, nous postulons qu'en générant une

incompréhension mutuelle, le mensonge va permettre au sujet de s'appuyer étroitement sur son environnement.

Ainsi le mensonge va-t-il permettre d'exclure réellement les figures parentales dont l'adolescent cherche à s'éloigner. Quand l'angoisse mélancolique liée à la nécessité de tuer l'objet en soi s'accroît trop, le sujet l'externalise. Pour éviter de se confronter à une destructivité qui le déborde, il va abondamment mentir pour la délocaliser au dehors de lui. Le mensonge créerait une barrière empêchant de reconnaître la réalité de certaines expériences émotionnelles intolérables. En contribuant à affirmer le contraire de la vérité des expériences émotionnelles du sujet, le mensonge entretiendrait le déni de réalités psychiques dououreuses. Lorsque l'expérience de l'altérité interne est trop exacerbée par la puberté, le sujet se défend de la vulnérabilité psychique qui en découle en empêchant aux autres d'avoir accès à lui. Il va aussi mettre en scène les expériences qui l'empêchent d'avoir confiance dans son environnement.

Certains sujets vont mentir dans le but inconscient de faire éclater les non-dits qui pouvaient jusqu'alors habiter leurs liens d'attachement. On peut prendre l'exemple d'une jeune fille de qui s'était mise à mentir à tout propos après qu'elle avait découvert fortuitement que son père adulé entretenait une liaison avec une collègue de travail. Alors à quoi bon vivre dans la sincérité et la vérité puisque Dieu lui-même était capable de mensonge? La jeune fille, mentait pour mimer un autre mensonge, dramatique, là où il lui était impossible de parler. Les mensonges récurrents de cette adolescente répétaient donc celui qui l'oppressait. Ainsi, le mensonge apparaît-il fréquemment lorsque les sujets sont confrontés à des secrets de familles. Quand certains non-dits viennent troubler le rapport aux adultes, l'impression de mensonge généralisé qui en découle conduit le sujet à mentir beaucoup. On peut dire que là où il y a un trou chez le parent, l'enfant peut y répondre par une imposture caricaturant celle qu'il vit.

La quête d'absolu qui caractérise l'adolescence va aussi amener les sujets à vérifier que les liens qu'ils ont tissés sont parfaitement authentiques. Quand l'autre est en panne, et que ceux qui représentaient jusqu'alors les modèles idéaux se révèlent trop décevants, les adolescents désirent savoir à qui ils ont affaire. Ils peuvent alors utiliser le mensonge comme un moyen de mettre à l'épreuve leur entourage. Nous avons étudié la dimension défensive du mensonge consistant à se préserver du lien, ainsi que sa dimension relationnelle, visant à attirer l'attention de l'autre; nous sommes ici en présence d'une troisième dimension. Celle-ci consiste à explorer qui est l'autre au fond: que pense-t-il réellement?

Les adolescents vont mentir pour savoir si le discours de ceux qui les entourent correspond à leurs actes. La grande question de l'adolescence est de savoir si l'autre assure: s'il fait et pense ce qu'il dit. C'est pourquoi beaucoup d'adolescents s'attachent à vérifier la confiance qu'ils peuvent prêter aux autres à l'aide d'une technique assimilable à la formule proverbiale qui dit que la carpe de la vérité se prend à l'hameçon du mensonge. Il s'agit de répondre au problème de savoir qui est l'autre par rapport à moi?

On peut prendre l'exemple d'un passage du livre *L'adversaire*, quand le romancier Emmanuel Carrère évoque le moment où Jean-Claude Romand, encore adolescent, ourdit un scénario tortueux, censé attirer l'attention sur lui, après que sa petite amie l'eut quitté. Il se déroule ainsi: tandis que son groupe de pairs était en train de faire la fête dans une boîte de nuit, Jean-Claude sortit sous le prétexte d'aller chercher des cigarettes et revint avec une chemise déchirée et maculée de sang. Il s'était mutilé lui-même afin de simuler une agression qui lui donnait l'occasion de pouvoir raconter à ses amis avoir été braqué par des inconnus armés d'un pistolet.

On pourrait se saisir du problème que la manière d'être symptomatise à partir de l'idée selon laquelle les êtres aimés sont aussi conçus comme des agresseurs potentiels dont il faut se protéger. Le sujet qui joue de cette façon avec son entourage, indique l'existence d'un vécu de persécution. Vécu qu'il fait partager à son environnement. L'expérience des parents désabusés par certains détours qu'ourdissent leurs enfants n'est-elle pas éloquente du propre désarroi de ces derniers? En mentant, ils n'expriment pas directement une souffrance, mais la font vivre en induisant chez autrui des sentiments intolérables, comme la trahison, la suspicion ou l'incompréhension. Quelquefois, les affects inouïs que l'adolescent communique par ce moyen amènent sa famille à consulter un psychologue.

Chapitre 4.

MENSONGE EN POLITIQUE

Qu'est-ce qu'un mensonge? Selon le Petit Robert, c'est affirmer ce qu'on sait être faux, nier ou taire ce qu'on devrait dire. En vertu de cette définition, les exagérations partisanes, les cachotteries, les demi-vérités, sont toutes des mensonges. Et ceux qui s'y livrent sont des menteurs. Quelle est alors la valeur du mensonge en politique ?

4.1. Mensonge, moyen pour satisfaire ses intérêts personnels

Un homme politique est un individu dont les actions et les décisions ont des retombées sur la société dans son ensemble. Il est également un citoyen comme les autres, et il a les mêmes obligations morales que ses concitoyens. L'homme politique

est en outre à la fois un homme public et un individu privé. Alors il lui arrive à mentir au peuple.

4.1.1. Mensonge des hommes politiques

Avant, avec Machiavel, le chef, le prince, le ministre, le responsable de parti se devait d'exercer la force du lion et la ruse du renard. Démocratie aidant, il ne reste plus au représentant de la démocratie que la ruse du renard. Cette ruse devait permettre de comploter, de tuer en douce et de mentir. Mais comme le complot est difficile et souvent aussitôt dénoncé, et que le crime est interdit, ne reste au représentant de la démocratie que le mensonge afin de se donner les moyens de satisfaire ses intérêts personnels. L'intérêt personnel reste l'objet même de la politique.

Les hommes politiques mentent. C'est un fait incontestable même si l'on n'y prête guère attention. Il suffit d'écouter les actualités à la radio ou la télévision, de lire les journaux, surfer sur internet ou parcourir les réseaux sociaux: le mensonge sous toutes ses formes a droit de cité. Il est arrivé depuis des siècles pour rester et fait désormais partie de la vie quotidienne. Parfois, il se manifeste ouvertement; mais, dans la majorité des cas, il apparaît déguisé sous un habillage de demi-vérités qui passent inaperçues, inoculant leur venin.

A l'heure actuelle, le mensonge et la politique forment un duo inséparable et avancent en harmonie sans se créer de problèmes. Il semble que l'une des conditions pour être un bon politique est de savoir mentir avec élégance, en employant des phrases qui résonnent agréablement à l'oreille des électeurs, mais qui sont surtout crédibles. Et peu importe si l'on découvre constamment des faits scandaleux de corruption et des délits commis impunément avec gants blancs, cravates ou vêtements élégants. Comme

si la race des politiques avait un code moral différent du reste des citoyens, une immunité qui les protège pour duper à droite et à gauche sans que cela leur cause le moindre problème. Les exemples abondent dans tous les pays, peu importe à quel parti appartiennent les menteurs de service. Pour être honnêtes, nous devons dire que ce ne sont pas seulement les politiques qui mentent, ni que tous sont des menteurs.

Mentir est un péché que tous, en tant qu'êtres humains nous commettons, et qui nuit beaucoup aux relations interpersonnelles. Combien de mariages et d'amitiés finissent mal à cause du mensonge! Mais s'agissant du mensonge politique, les choses prennent une toute autre dimension et les paroles deviennent une arme mortelle qui détruit la société. Le mensonge en politique engendre méfiance et incertitude. Face aux discours et promesses de ces individus, on a la sensation de marcher sur un champ de mines, parce que nous savons que peut exploser, à tout moment, la bombe du mensonge qu'on a maintenue pendant longtemps masquée sous de petits morceaux de vérité.

Et si déjà ceci est dangereux, il y a quelque chose de bien pire. Il s'agit de la responsabilité que la majorité d'entre nous partageons en nous laissant berner, année après année, par les mêmes artifices, les mêmes ruses, et parfois par les mêmes individus à qui nous donnons notre vote sans songer aux conséquences. «Les hommes sont si aveugles, si entraînés par le besoin du moment, qu'un trompeur trouve toujours quelqu'un qui se laisse tromper», selon la célèbre phrase de Nicolas Machiavel dans son livre sur la politique *Le Prince*, publié en 1531 et qui, en plein XXI^e siècle, reste toujours d'actualité. A ce jour, ce «quelqu'un» est un pluriel qui englobe des milliers d'hommes et de femmes qui sont constamment trompés sur des questions graves, sans qu'apparemment ils s'en soucient.

Nous sommes tous frères par la terre, mais, nous sommes différents les uns des autres: les dirigeants sont faits d'or, le peuple, d'une matière vulgaire. Les uns

sont faits pour commander, les autres pour obéir. C'est un mensonge. Et celui qui le profère le reconnaît d'ailleurs volontiers. Platon, dans *La République*, théorise avec cet exemple la nécessité du mensonge politique, du «noble mensonge» que les gouvernants font et doivent faire aux gouvernés un mensonge, donc, sur les fondements de l'inégalité, un mensonge sociologique destiné à faire accepter au peuple la monopolisation du pouvoir politique par une petite minorité.

Historiquement, le mensonge politique se présente comme un mensonge asymétrique. Le père peut mentir à ses enfants, le mari à son épouse, le maître à ses esclaves, le chef d'Etat à ses sujets, mais pas l'inverse, sous peine de sanction, de punition sévère. Les chefs peuvent mentir, mais eux seuls. A 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, que l'élève qui cache au professeur de gymnastique ses dispositions physiques, ou que le matelot qui trompe le pilote sur l'état du vaisseau.

Privilège du mensonge d'un côté, obligation absolue de véracité de l'autre: on a là un schéma typique de double morale, ce qui vaut pour nous ne vaut pas pour vous, faites ce que je dis mais pas ce que je fais. Ce privilège souverain du droit de mentir se fonde paradoxalement sur un monopole supposé de la vérité politique. Chacun est en droit d'exiger que ceux de sa famille lui disent la vérité, afin de ne pas être trompé par sa femme, par ses enfants ni par ses domestiques: mais il n'a aucune espèce de droit sur la vérité politique; et le peuple n'est pas plus en droit de vouloir être instruit de la vérité, en matière de gouvernement, que de posséder de grands biens.

Le paradigme de préférence pour ces théories du noble mensonge est celui du médecin: un médecin peut mentir à son patient pour son bien, et ceci parce qu'il sait la vérité, y compris la vérité sur les effets de son mensonge. Un poison, savamment dosé, peut devenir médicament, mais l'usage d'une telle substance doit être réservé à

des mains expertes. Cette conception paternaliste, qui se plaît à présenter le politique menteur sous les traits du médecin bienfaisant, masque cependant mal le fait que le noble mensonge est d'abord et surtout le mensonge des nobles, au service de leurs intérêts.

Un homme politique connu pour son franc parler avait coutume de dire qu'en politique les promesses n'engagent que ceux qui y croient. Dans la vie courante, promettre quelque chose que l'on sait ne pas pouvoir ou ne pas vouloir tenir, s'appelle un mensonge et le mensonge n'est pas considéré comme une «vertu». Ce qui est considéré comme un vice dans la vie privée serait une vertu dans la vie politique. Le mensonge est la vertu de celui qui doit être le premier à ne pas mentir.

La question du mensonge est liée au langage, comme celle de la vérité. Le langage a été donné à l'homme pour dissimuler sa pensée. Dès que le rôle du langage est en jeu, fait remarquer Hannah Arendt dans le *Prologue de Condition de l'Homme moderne*, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique. On peut utiliser le langage pour exercer un pouvoir sur autrui, pour le convaincre ou pour le persuader, indépendamment ou non du souci de la vérité. Quand le langage se dissocie du souci de vérité, on parle de «sophistique». Les Sophistes grecs se faisaient forts de démontrer n'importe quel point de vue et préparaient les jeunes gens à prendre la parole dans les assemblées. Il s'agissait non pas de leur apprendre à chercher la vérité, mais l'efficacité, sans se soucier des moyens pour y parvenir, y compris le recours au mensonge.

Quel que soit le régime politique, démocratique ou autoritaire ou républicain, les hommes politiques prononcent des discours, expliquent et justifient leur action, soulignent plus ou moins discrètement leurs réussites, s'excusent beaucoup plus rarement de leurs échecs et font des promesses. Répétons qu'en politique, les promesses n'engagent que ceux qui y croient. Cette justification du mensonge en

politique a le mérite de la sincérité. Elle dévoile les «dessous des cartes», ce que tous les hommes politiques savent, mais qu'ils se gardent généralement de dire.

Comment prendre le pouvoir et le conserver? Tel est, pour Machiavel, la question politique par excellence. L'Etat est réduit à des mécanismes de conquête et de conservation, et la politique aux techniques qui permettent de gouverner. Machiavel sépare le politique du religieux et enlève à l'Etat toute substance morale. Dans la mesure où l'homme d'Etat doit se soucier de la marche des choses, il n'a pas à s'inquiéter de conformer son action à une norme morale. Il suffirait que cette norme soit contraire aux circonstances pour conduire l'Etat à sa perte. Machiavel est ainsi amené à condamner tout projet politique fondé sur un projet moral et toute réflexion sur la cité idéale. Machiavel ne prône pas pour autant l'immoralisme en politique. Il ne dit pas que les gouvernants doivent opprimer et mentir, mais que dans leurs jugements et leurs actes, ils ne doivent pas tenir compte de considérations morales.

Politique et morale sont deux domaines distincts. Un Etat peut recourir à des méthodes déloyales pour se maintenir, mais il doit s'en abstenir s'il n'en a pas besoin. Cette aptitude à s'adapter à la fortune en utilisant éventuellement la ruse, le mensonge et la tromperie, Machiavel l'appelle justement la vertu. Pour Machiavel, le mensonge est une vertu en politique. Machiavel pense que «la fin justifie les moyens», que l'unité et la stabilité de l'État sont des valeurs absolues.

4.1.2. Réalisme politique de Machiavel

Ce réalisme s'appuie sur une vision pessimiste de l'homme: les hommes sont méchants, inconstants et déraisonnables, incapables de tenir leurs engagements. S'ils étaient raisonnables, il serait possible de les gouverner par les lois, mais parce qu'ils

ne le sont pas, le Prince doit faire la bête: être fort comme le lion et rusé comme le renard. Cette conception de la politique selon laquelle la fin (la conservation du pouvoir) justifie les moyens ne justifie-t-elle pas à l'époque moderne cette pratique généralisée du mensonge que Machiavel ne pouvait prévoir, sous la forme du marketing politique, de la propagande et de l'endoctrinement? «Un mensonge répété dix fois reste un mensonge; répété dix mille fois, il devient une vérité.»(Adolf Hitler).

Les systèmes totalitaires, les technocraties mentent à grande échelle et s'en prennent au langage. En altérant le langage (la grammaire, le vocabulaire, la syntaxe, l'orthographe...), on appauvrit et on altère la pensée. Peut-on considérer par ailleurs que le but suprême de l'action politique soit la stabilité de l'Etat? Toute autre est la conception de Platon dans *La République*. Le but de la politique n'est pas la simple conservation de la cité, mais de permettre aux hommes qui la composent de mener la vie la meilleure possible.

Comment expliquer que le mensonge qui détruit toute possibilité de vie sociale soit considéré tantôt comme un mal et tantôt comme un bien? Machiavel a répondu à cette question en prétendant que la fin justifiait les moyens, le but de la politique étant la conquête et la conservation du pouvoir. Cette conception de la politique ne justifie-t-elle pas la pratique généralisée du mensonge sous la forme de l'endoctrinement, du marketing politique et de la propagande, mais ne conduit-elle pas aussi à la défiance de la «société civile» vis-à-vis du politique et par conséquent, à terme, à la disparition de sa légitimité.

Le problème politique de l'usage du mensonge ne se dissout cependant pas dans la simple invocation d'un droit à l'employer. S'autoriser à mentir face à ses ennemis n'épuise pas la question de savoir ce que le mensonge fait au menteur. Hannah Arendt raconte l'anecdote médiévale d'un guetteur qui, ayant sonné une fausse alarme, fut le premier à se réfugier derrière les remparts pour se défendre des assauts

d'un ennemi imaginaire. Le problème n'est pas seulement ici, comme dans l'histoire de l'homme qui crieait au loup, que la crédibilité du menteur s'érode à force de mentir, mais aussi que celui-ci, emporté par le pouvoir d'une parole devenue autonome, perd progressivement les moyens de distinguer entre ce qu'il dit et ce qu'il pense, entre ce qu'il raconte et ce qu'il devrait s'efforcer de vérifier. Parce que la dynamique du mensonge annihile tendanciellement le rapport critique à soi-même, elle engendre une faiblesse stratégique. Hannah Arendt avait prévenu que dans le domaine politique, où le secret et la tromperie délibérée ont toujours joué un rôle significatif, l'autosuggestion représente le plus grand danger: le dupeur qui se dupe lui-même perd tout contact, non seulement avec son public, mais avec le monde réel, qui ne saurait manquer de le rattraper. Car son esprit peut s'en abstraire mais non pas son corps.

En politique, tous les élus, tous cachent, contournent, déforment systématiquement la vérité, sans en ressentir la moindre gêne. Aveuglés par le pouvoir, la gloire, les limousines, les flatteries de leur entourage, les politiciens jouent les importants et mentent effrontément. Ce qui est paradoxal, c'est que le mot «menteur» soit banni de tous les secteurs politiques et que tous ceux qui l'utilisent ou y font allusion, soient sommés de se rétracter. S'ils refusent, ils sont expulsés pour la journée. Les politiciens sont prêts à admettre qu'ils caricaturent les faits, qu'ils en cachent, qu'ils présentent toujours leurs actions sous un jour favorable, qu'ils sont tous un peu démagogues, mais admettre qu'ils mentent. Et pourtant, dans une démocratie, le peuple a droit à la vérité.

Le mensonge en politique constitue un abus de confiance et un bris de contrat, car une démocratie est une sorte de fiducie. Le peuple cède à ses mandataires, les politiciens, le soin d'administrer la chose publique et il se réserve le droit d'évaluer leur travail aux intervalles réguliers. Si le peuple est insatisfait, il a le pouvoir de les congédier et de les remplacer. Il y a là, non seulement une relation de confiance, mais aussi un contrat explicite, fondé sur le droit des citoyens de choisir leurs gouvernants.

Or, pour qu'une démocratie soit authentique, les citoyens doivent pouvoir faire un choix en toute connaissance de cause, en disposant de toute l'information nécessaire. Dans son livre *La connaissance inutile*, Jean-François Revel dit qu'un régime démocratique, fondé sur la libre détermination des grands choix par la majorité, se condamne lui-même à mort si les citoyens qui effectuent ces choix, se prononcent presque tous dans l'ignorance des réalités.

La tactique du mensonge, en politique, s'est transmise de génération en génération et plusieurs croient que s'indigner d'un tel travers est, par conséquent, inutile ou constitue une perte de temps. Pourtant, s'il y a toujours eu des injustices, faut-il les accepter et baisser les bras? Le danger est, justement, d'accepter cette politique du mensonge et de la considérer comme normale. Un risque d'autant plus grand que le mensonge est devenu, de nos jours, de plus en plus subtil. Le mensonge engendre, non pas la révolte des citoyens, mais leur désabusement. Ces derniers ont été tellement trompés qu'ils veulent désespérément croire. Et à chaque fois, ils sont déçus! Quand on parle de la malhonnêteté intellectuelle des politiciens, on fait surtout référence à leurs promesses électorales non tenues. Pourtant, ceux qui suivent de près les élus, se rendent compte que le mensonge en politique n'est pas réservé seulement qu'aux campagnes électorales. Il est quotidien et se glisse dans les conférences de presse, les discours, les communiqués. Le mensonge ronge la politique comme un cancer ronge le corps d'un malade.

Le mensonge fait partie du quotidien de l'homme politique. Pour lui, le mensonge est indispensable à sa survie. Un politicien paresseux peut réussir, un politicien ennuyeux également, mais un politicien qui ne sait pas utiliser le mensonge est voué à l'échec, selon la plupart des observateurs de la scène politique. Pour eux, cette manipulation quotidienne de la vérité, peut sembler bénigne, mais par leur prolifération, par la place qu'ils prennent dans la culture politique, les petits mensonges quotidiens ouvrent la voie aux gros mensonges et aux tromperies électorales.

Observons un nouveau candidat et nous l'entendrons débiter la même série de faussetés du genre: «Je n'ai d'autre ambition que celle de servir mes concitoyens.» Dans n'importe quel parti, on l'entendra dire qu'il n'est pas un politicien traditionnel, qu'il désire faire de la politique différemment, être franc et honnête, puis aussitôt élu, il s'empressera de travestir la réalité pour qu'elle lui soit la plus favorable, de dissimuler les côtés moins glorieux de son passé et de taire son opinion sur une politique controversée de son parti. Le mensonge en politique constitue un abus de confiance et il doit être condamnable, quelle qu'en soit la forme.

Au palmarès des mensonges en politique, ceux portant sur l'unité du parti arrivent au premier rang. Tous les partis politiques font preuve à l'endroit d'un dissident qui s'exprime publiquement, d'une intolérance digne des pires dictatures. Un député peut fort bien se dissocier d'une prise de position de son parti; il peut manœuvrer pour la faire renverser; il peut même comploter contre son chef.

Cependant, tout cela doit se faire discrètement, dans les coulisses. Si ce député s'exprime publiquement, il s'expose aux pires sanctions et celles-ci ne viennent pas seulement du chef, mais de l'ensemble du parti, y compris de ceux qui partagent les idées du rebelle. Il y a une règle non écrite en politique selon laquelle un parti doit paraître uni, quelles que soient les circonstances. Or ce «paraître» nécessite un nombre incalculable de mensonges. La loyauté comme telle, n'est pas vraiment requise dans un parti politique. Ce qui compte, c'est l'apparence de loyauté. Il en va de même pour la franchise. C'est l'apparence de franchise qui compte. Cependant, l'apparence de loyauté prime, car elle trône au sommet de ce milieu détraqué.

En politique donc, le mensonge et la tromperie sont de mise. Ceux qui, par fidélité à leurs principes les plus sacrés, disent ce qu'ils pensent, sont traités en parias par leur propre parti. Autrement dit, ceux qui agissent franchement, commettent un acte ignoble, tandis que ceux qui se taisent ou camouflent leurs intentions, font

preuve de respect et de loyauté. On voit bien que ce système réprime la franchise et encourage le mensonge. Tous ceux qui accèdent au pouvoir comprennent rapidement qu'ils doivent jouer le jeu de la perfection et de la franchise, le jeu des faussetés, des insinuations et de la démagogie. On l'admettait en disant que le jeu partisan est souvent bien ingrat pour la vérité des faits. Quand on songe au mépris des politiciens pour la vérité, on reste étonné devant l'interdiction de prononcer le mot «menteur» à l'Assemblée Nationale ou au Sénat. Dans nos parlements, un politicien peut affirmer n'importe quoi contre n'importe qui, l'accuser sans preuve des pires crimes, sans être passible d'aucune punition. On appelle cela l'immunité parlementaire. Mais accuser un autre député d'avoir menti. Cette interdiction ne paraît-elle pas ironique dans un milieu où le mensonge fait partie du quotidien.

Le mensonge a corrompu le milieu politique jusque dans ses moindres replis. Il est donc important de trouver les origines du mal et de chercher à comprendre pourquoi les politiciens mentent comme ils respirent. La réponse nous apparaît bien simple que si les politiciens ont recours au mensonge, c'est parce qu'ils sont convaincus de sa rentabilité. Cette rentabilité n'a-t-elle pas été maintes fois démontrée? Les politiciens qui sont les plus habiles menteurs sont ceux qui durent le plus longtemps et qui obtiennent le plus de succès. Les hommes et les femmes qui se lancent en politique et pour qui la franchise est une valeur importante, sont écartés dès leurs premiers pas.

Certaines personnes diront que n'y a-t-il pas un seul politicien honnête? Remarquez que ce n'est pas d'honnêteté dont il est question. Certains politiciens sont bien intentionnés, dévoués et travailleurs. Mais en entrant en politique, les nouveaux venus pénètrent dans une culture qui fonctionne au mensonge et leur réussite dépend de leur adhésion totale à cette culture. La marginalité n'est pas tolérée. La morale n'a rien à voir dans ce domaine. Le mensonge fait partie du jeu politique; c'est une arme dont il faut savoir user intelligemment, sous peine d'être exclu du jeu. Des politiciens

honnêtes, il est possible d'en trouver, selon lui, mais des politiciens qui ne mentent pas? Impossible!

4.2. Rentabilité du mensonge en politique

Le mensonge fait partie du quotidien de l'homme politique, avons-nous dit auparavant. Pour lui, le mensonge est indispensable à sa survie. Si les politiciens ont recours au mensonge, c'est parce qu'ils sont convaincus de sa rentabilité. Cette rentabilité n'a-t-elle pas été maintes fois démontrée? Les politiciens qui sont les plus habiles menteurs sont ceux qui durent le plus longtemps et qui obtiennent le plus de succès.

4.2.1. Mensonge et la politique: un duo inséparable

Le mensonge est rentable. Tout simplement parce que le peuple le récompense, car en fin de compte, c'est toujours le meilleur menteur qui gagne. Soit que le peuple n'est pas conscient de la tromperie, (ce qui est très rare) ou soit qu'il l'accepte en grondant, estimant ne pas avoir le choix, ou soit encore parce qu'il préfère ignorer la vérité. Le peuple sait- il qu'on lui ment? Il le sait fort bien, dans le sens de la croyance populaire selon laquelle tous les politiciens sont des menteurs. En même temps, le peuple ne semble pas saisir le mensonge dans toute son ampleur et son raffinement. C'est pour cette raison que les plus habiles menteurs obtiennent tant de succès. Le peuple continue de voter et de s'intéresser, du moins en apparence, à la chose politique. Arrive une nouvelle figure, un nouveau programme et le peuple reprend espoir et tombe dans le piège pour la millième fois. Cet espoir ne peut

s'expliquer que par une méconnaissance de l'étendue réelle du mensonge en politique, car quiconque suit la bête de près, perd rapidement ses illusions.

Y a-t-il un mince espoir pour que la situation change? Il est évident qu'on ne peut compter sur les politiciens pour qu'ils se conforment d'eux-mêmes aux exigences de la vérité. La rentabilité du mensonge a été démontrée tant de fois que celui-ci constitue désormais l'alphabet du langage politique. Chez le politicien d'expérience, le mensonge est devenu une seconde nature, un réflexe. C'est ce réflexe qu'il faut briser. Pour y parvenir, il n'y a qu'un moyen: Renverser le cours de l'histoire et faire en sorte que le discours politique donne désormais des résultats différents. Il faut que la vérité devienne rentable et non pas le mensonge. Seul le peuple a le pouvoir d'effectuer ce changement, en récompensant la vérité et en punissant sévèrement le mensonge. Finis les faux-fuyants!

Il faut élire des politiciens qui exposent les problèmes en toute sincérité et qui proposent un idéal à atteindre tout en présentant honnêtement les perspectives réelles de solutions. Il ne faut plus accepter la démagogie qui consiste à vouloir diaboliser l'adversaire à tout prix. Il ne faut surtout pas élire ceux qui proposent des solutions simplistes et qui promettent mer et monde. Ce changement d'attitude nécessite une vigilance de tous les instants, à l'endroit des politiciens et également à l'égard de nous-mêmes qui aimons trop les solutions faciles. La condition de cette vigilance est la conviction que la vérité fait partie de nos droits; que nous pouvons et nous devons l'exiger.

Les politiciens veulent notre vote; c'est à nous de le leur faire payer chèrement! La tactique du mensonge, en politique, s'est transmise de génération en génération et plusieurs croient que s'indigner d'un tel travers est, par conséquent, inutile ou constitue une perte de temps. Pourtant, s'il y a toujours eu des injustices, faut-il les accepter et baisser les bras? Le danger est, justement, d'accepter cette

politique du mensonge et de la considérer comme normale. Dans l'arène politique, il est impossible de ne pas mentir, au moins par omission. Pour réduire les risques, les acteurs disposent de stratégies discursives bien rodées: celles de l'oubli, du flou, de la dénégation et de la raison d'Etat.

Depuis tout petit, on nous apprend que le mensonge est un vilain défaut, que mentir, ce n'est pas bien parce que l'on trompe les gens. Et pourtant combien de vies ont été épargnées grâce au mensonge sous la torture, combien d'êtres fragiles sauvés d'une humiliation qui leur aurait été psychologiquement fatale, combien d'amis, de frères, de parents protégés pour avoir nié leurs actes. Le mensonge n'est pas une catégorie unique. Il en est du mensonge comme de la vérité: il est pluriel. Il y a des vérités qui ne sont pas bonnes à dire, il y a des mensonges qui sont bons à proférer.

Ce qui compte, dans le mensonge, n'est pas son fait mais le motif qui le suscite. D'une manière générale, il est un acte de langage qui obéit à trois conditions: énoncer le contraire de ce que l'on sait ou pense ; en être conscient, ce qui en fait un acte volontaire ; donner à son interlocuteur des signes qui fassent croire à celui-ci que ce que l'on énonce est identique à ce que l'on sait ou pense, ce qui distingue le mensonge de l'ironie. Mais la signification de cet acte dépend des circonstances de l'énonciation, des motifs qui y président, des effets qu'il produit.

Il n'y a donc pas de mensonge en soi, pas plus qu'il n'y a de menteur en soi. Il n'y a de mensonge que dans une relation en fonction de l'enjeu que recouvre cette relation et du regard de celui qui peut détecter le mensonge. On ne peut ici en donner tous les détails, mais on envisagera le cas du mensonge en politique. En effet, le mensonge n'a pas la même signification ni la même portée selon que l'interlocuteur est singulier ou pluriel, ou que le locuteur parle en privé ou en public. Lorsque celui-ci parle sur une scène publique, et qu'il est investi d'une certaine charge, le mensonge a un effet de retour sur lui, lui imputant une certaine responsabilité.

4.2.2. Art du mensonge en politique

Tout homme politique sait qu'il lui est impossible de dire tout, à tout moment, et de dire les choses exactement comme il les pense ou les réalise, car il ne faut pas que ses paroles entravent son action. Il lui faut jouer de stratégies discursives pour ne pas perdre de sa crédibilité. L'homme politique ne peut faillir de ce point de vue: en toutes circonstances, rester crédible. On pourrait même dire avec quelque corruption que l'homme politique n'a pas à dire le vrai, mais à paraître dire le vrai, ce qu'ont prôné tant Machiavel, pour qui le prince doit être un grand simulateur et dissimulateur, qu'Alexis de Tocqueville pour qui certaines questions doivent être soustraites à la connaissance du peuple qui sent bien plus qu'il raisonne.

L'homme politique peut se trouver en situation de candidature électorale s'adressant à des électeurs à qui il propose un projet sans savoir s'il pourra le tenir; il peut se trouver également en situation d'élu s'adressant à ses concitoyens à qui il annonce les mesures qu'il compte prendre pour résoudre une crise, mais sans savoir s'il pourra honorer ses engagements; il peut aussi être mis en cause dans différentes affaires et être soumis à un interrogatoire de la part des médias, voire de la justice. Dans chacun de ces cas, il sera conduit à employer diverses stratégies pour éviter de déchoir.

La stratégie du flou qui consiste à faire des déclarations suffisamment générales, compliquées et parfois ambiguës pour qu'il soit difficile de le prendre en défaut, de lui reprocher d'avoir menti sciemment. Par exemple, tel responsable politique de droite, dont on connaît les options libérales déclarant qu'on ne touchera pas à la sécurité sociale, mais on en contrôlera les dépenses; ou tel responsable de gauche déclarant à propos des retraites qu'on ne touchera pas aux retraites par répartition, mais il faudra les compléter par un système de capitalisation. Ou bien encore, plus récemment, ne pas repousser l'âge de la retraite, mais allonger la durée des cotisations. Qui nous dit que la décision n'a pas été prise de complètement changer les

systèmes de la sécurité sociale ou des retraites? D'autant que la chose s'est déjà avérée en d'autres circonstances: des déclarations d'un gouvernement s'engageant à ne pas privatiser telle entreprise nationale, mais seulement à procéder à une ouverture du capital, porte ouverte à la privatisation complète de l'entreprise en question.

La stratégie du silence est: on livre des armes à un pays étranger, on met un ministère sur écoute, on fait couler le bateau d'une association écologiste, mais on ne dit ni n'annonce rien. On tient l'action secrète. On a affaire ici à une stratégie qui suppose qu'annoncer ce qui sera effectivement réalisé à terme provoquerait des réactions violentes empêchant de mettre en œuvre ce qui est jugé nécessaire pour le bien de la communauté. C'est ce même genre de stratégie qui est parfois employé dans les cercles militants, chaque fois qu'il s'agit de «ne pas désespérer», comme Jean-Paul Sartre l'avait déclaré. Il n'empêche qu'il y a tromperie. Tromperie des citoyens du fait de l'anormalité entre les paroles d'engagement et les actes réalisés, mais, diront certains, une tromperie nécessaire car elle n'est pas destinée à protéger des personnes dans leurs agissements délictueux, mais à servir le bien commun.

La stratégie de la raison suprême se produit chaque fois que l'homme politique a recours à ce que l'on a coutume d'appeler la raison d'Etat. Le mensonge public est alors justifié parce qu'il s'agit de sauver, à l'encontre de l'opinion, ce qui est bon pour la nation. Platon défendait déjà cette raison pour le bien de la République, et certains hommes politiques ont eu recours à celle-ci – serait-ce de façon implicite – en des moments de forte crise sociale. En France, par exemple, c'est au nom de cette raison que Emmanuel Macron, président de la république française, a lancé son «Je vous aime» au peuple africain. Dans de tels cas, on peut se demander s'il s'agit d'un vrai mensonge. On a le sentiment que l'on a affaire à un discours qui ne relève ni du vrai ni du faux, car il en sort une vérité bonne pour le peuple, dans certains cas. C'est souvent au nom d'une raison supérieure que l'on doit taire ce que l'on sait ou dire le contraire

de ce que l'on pense, c'est au nom de l'intérêt commun que l'on doit savoir garder un secret.

Il est commun d'entendre que l'homme use de démagogie dans son discours ou qu'il fait de fausses promesses. Avec le début de la campagne pour les élections présidentielles ou législatives, et même communales, cette pensée prend beaucoup plus d'effet à l'écoute des discours et programmes des différents candidats. On peut définir donc le mensonge, en politique, comme un acte de langage qui obéit à trois conditions: énoncer le contraire de ce que l'on sait ou pense; en être conscient, ce qui en fait un acte volontaire; donner à son interlocuteur des signes qui fassent croire à celui-ci que ce que l'on énonce est identique à ce que l'on sait ou pense, ce qui distingue le mensonge de l'ironie.

L'homme politique a conscience qu'il lui est impossible de dire tout à tout moment et de dire les choses exactement comme il les pense ou les réalise. Car il ne faut pas que ses paroles entravent son action. Cela souligne l'impossibilité de ne pas mentir dans l'arène politique au moins par omission. Le mensonge avant d'être accompli prend en compte les circonstances de l'énonciation, les motifs qui y président, et des effets qu'il produit. Il n'y a donc pas de mensonge en soi, pas plus qu'il n'y a de menteur en soi. Toutefois, soulignons que le mensonge en politique n'est pas une chose aisée. Car il se trouve à la frontière de deux forces qui alimente la vie politique: l'idéalité des fins et la mise en œuvre des moyens pour les atteindre.

Le discours politique doit en permanence entretenir la coexistence d'une désirabilité sociale et collective sans laquelle il ne peut y avoir de quête d'un bien souverain, et d'un pragmatisme nécessaire à la gestion du pouvoir sans lequel il ne peut y avoir d'avancée vers cette idéalité. Loin de nous l'idée de faire l'apologie du mensonge mais montrer que l'homme politique ne reconnaîtra le mensonge que s'il

apporte de la valeur à sa crédibilité. Ainsi, l'objectif des stratégies discursives est ne pas perdre de sa crédibilité.

4.2.3. Stratégies du mensonge en politique

En politique, le mensonge peut se manifester à travers les stratégies discursives de l'oubli, du flou, de la dénégation et de la raison d'Etat. La stratégie du flou vise à faire des déclarations suffisamment générales et parfois ambiguës pour qu'il soit difficile de le prendre en défaut, de lui reprocher d'avoir menti sciemment. La stratégie du silence maintient une action secrète. Cette stratégie répond à l'idée selon laquelle annoncer ce qui sera effectivement réalisé à terme provoquerait des réactions violentes empêchant de mettre en œuvre une action. Elle a longtemps été utilisée par beaucoup de Présidents de la République qui ont longtemps botté en touche la question pour éviter les contestations sociales.

La stratégie de la raison suprême consiste, pour l'homme politique, à recourir à ce que l'on a coutume d'appeler la raison d'État. Le mensonge public est alors justifié par l'argument suivant «pour le bien de la république, pour l'intérêt de la nation.» C'est souvent au nom d'une raison supérieure que l'on doit taire ce que l'on sait ou dire le contraire de ce que l'on pense, c'est au nom de l'intérêt commun que l'on doit savoir garder un secret. Quant à la stratégie de dénégation, elle consiste à nier ou mentir sur sa responsabilité dans une affaire, en portant ce que l'on appelle un faux témoignage. Elle vient souvent en complément à une stratégie de détournement de la vérité.

Les politiciens mentent. Truisme! S'exclameront la plupart des citoyens et des analystes politiques. Tous les citoyens ne peuvent pas dénicher les anciennes

déclarations de chaque élu ou vérifier ligne par ligne les programmes de chaque parti. Donald Trump, président des Etats Unis d'Amérique, par exemple, selon une chaîne télévisée (C8 canal 30 au canal plus du 21 septembre 2016) a commis 1800 mensonges pendant la première année de son mandat. Les médias ne sont-ils pas les garants de la responsabilité du monde politique? Et le devoir de celui-ci n'est-il pas, au minimum, de faire preuve de probité?

On remarque dans plusieurs pays que des femmes et des hommes politiques se parjurent, sont même parfois condamnés pour des faits plus graves, et continuent à mener leur barque comme si de rien n'était. Les citoyens devraient être les premiers à juger et à écarter les moutons noirs... mais pour cela il faudrait les informer consciencieusement, il faudrait construire leur mémoire politique. Les médias ont abdiqué depuis longtemps le rôle de quatrième pouvoir. Il est d'ailleurs amusant que l'expression se soit popularisée au moment précis où la neutralité est devenue l'idéologie dominante au sein des grands médias, neutralité qui, par définition, les prive de la volonté de peser réellement sur la scène politique de leur pays respectif. Une telle campagne aurait une certaine prestance.

Imaginez les gros titres, les schémas colorés démontrant que depuis des années les programmes sont écrits par des communicants pour plaire et non pas par des individus pénétrés par une vision du monde pour convaincre. Imaginez des dizaines de journalistes enquêtant sur l'activité parlementaire et extra-parlementaire de nos élus. Seulement, la vérité est puissante, elle pourrait causer des remous, fournir des armes à ceux qui jouent sur la peur et la rage populaire en criant aux «tous pourris». Quel scénario est le plus dangereux: qu'on élimine, à force de silence, le concept même de vérité de la scène politique ou alors qu'on affiche une franchise radicale et sans concession, en fait une franchise démocratique.

Notre démocratie n'a rien de démocratique – autre affirmation que d'aucun prendront pour un truisme. De très intéressants travaux ont démontré depuis belle lurette que le mot «démocratie» s'est imposé sur celui de république au XIX^e siècle sans toutefois changer de sens. La démocratie, de nos jours, c'est une gestion de la chose publique, un système mixte avec une prépondérance aristocratique et une pincée de démocratie, c'est-à-dire un contrôle intermittent par le peuple des hautes sphères de l'Etat. Aujourd'hui, les citoyens possèdent l'insignifiant devoir de choisir qui les gouvernera – ils ne peuvent pas vraiment décider du qui puisque le poids des partis, des médias, des personnalités de l'avant-scène et d'une myriade d'autres facteurs se conjuguent pour les empêcher de penser par eux-mêmes et de manière critique.

Au-delà de l'idéologie libérale et de l'amour profond et hypocrite pour le consensus, le fait est que notre horizon politique est bouché par un projet de société, un projet qu'on appelle rarement par son nom et qui pourtant vivote dans la tête de presque toutes les élites politiques. La démocratie, disons l'oligarchie libérale, c'est la fin de l'histoire, c'est le régime final. Toutes les familles politiques traditionnelles de tous les pays ont abandonné la visée transformatrice de leurs programmes séculaires; chacun se présente comme le meilleur gestionnaire mais jamais comme le meilleur inventeur.

Le destin du mot «réforme», équitablement employé par tous les partis politiques, en dit long. Réformer, c'est rationaliser un appareil de gestion, c'est, tout au plus, élargir certains droits à des catégories de la population qui en étaient toujours privées. Mais aucun politicien ne croit plus que le rôle de la politique et donc de la démocratie est de transformer la réalité, de construire un nouveau monde basé sur des idéaux et radicalement différent de l'ancien.

Nos oligarchies font de surplace. La démocratie n'existe que pour exister, dans la seule optique de sa réalisation permanente. Pourtant, la vraie démocratie, celle

où le citoyen se gouverne par lui-même et avec les autres, n'est qu'un des moments de l'histoire humaine, une phase qui ouvre d'autres horizons et d'autres possibilités à ceux qui l'entreprennent. Le mensonge est une forme de corruption institutionnalisée et c'est entièrement juste. Et d'une manière générale l'indécence de la classe politique n'est pas l'affaire d'une période ou d'une génération, ils sont consubstantiels à son existence. Les mises en garde resteront toujours lettres mortes tant que l'impunité planera au-dessus des têtes de nos élites.

D'un autre côté, les rédacteurs et les éditorialistes appartiennent à une couche de la population qui les rapproche plus de leurs actionnaires que de leurs lecteurs. N'importe quel sociologue ou politologue connaît cette vérité, celle des intérêts transversaux, de l'inertie des capitaux sociaux ou même le niveau de médiocrité de l'information en général... mais ils préfèrent se taire ou pire, expliquer sur les plateaux à quel point ce système est normal et dire exactement l'inverse à leurs étudiants une fois rentrés dans leurs auditoires.

La vérité ne se défend pas qu'à moitié. Cette affirmation possède un corollaire: on n'est jamais libre à moitié. Une démocratie, fissurée par la décadence de ses représentants, reposant sur un socle vide, ne peut pas durer éternellement. Elle engendre ses propres monstres, donne vie aux pires cauchemars de ses défenseurs. Le proto-fascisme et l'autoritarisme qu'on voit poindre ne sont pas seulement les résultats de la misère humaine mais de la culture artificielle de cette misère.

La dévastation néolibérale, la destruction rampante et vicieuse des acquis sociaux ne créeront pas le paradis libéral dont rêvent les oligarques; elles imposent une tension électrique dans le cœur de nos sociétés et génèrent un retour à des formes de violence, physique et symbolique, qui menaceront un jour de tout emporter et de nous renvoyer dans les affres du chaos ou dans les bras de la dictature.

Défendre la vérité aujourd'hui, c'est combattre les structures du mensonge permanent; c'est réclamer, à chaque instant et en chaque lieu, le respect d'une honnêteté sans faille. Le mensonge politique, le recours massif du mensonge dans la diplomatie, pour conduire la guerre mais d'abord pour gouverner, est un problème quasi obsessionnel dans les lettres entre XVI^{ème} et XVIII^{ème} siècles, alors qu'il n'en est plus un aujourd'hui, et depuis longtemps, même si rien n'est plus courant que la dénonciation du recours au mensonge dans la vie politique.

La question du mensonge est liée au langage, comme celle de la vérité. Le langage a été donné à l'homme pour dissimuler sa pensée. On peut utiliser le langage pour exercer un pouvoir sur autrui, pour le convaincre ou pour le persuader, indépendamment ou non du souci de la vérité. Ceci nous amène à parler de la vérité.

PARTIE 2.

PHENOMENOLOGIE DE LA VERITE

La conscience naïve ne connaît que des choses et s'ignore elle-même comme conscience. La vérité est la qualité d'une proposition ou d'une pensée qui énonce une réalité telle qu'elle est. Dans cette conception de la vérité, nous avons une relation entre deux termes: une pensée que nous formulons par une proposition et une réalité sur laquelle porte cette proposition. Par exemple, si je dis spontanément: «Devant moi, il y a un livre, sous mes pieds, il y a un tapis, dans la cours il y a les fleurs.» Je ne pense pas d'abord à l'acte de mon esprit par lequel j'affirme tout cela, mais ma pensée s'efforce devant les choses qu'elle affirme. La première démarche de l'esprit est donc «ontologique». Elle affirme les choses, les êtres, les il y a. D'abord tourner vers les choses, ma pensée revient sur elle-même, je réfléchis sur ma connaissance, je me demande quelle est sa valeur. Cette démarche est la démarche critique qui s'oppose à la première démarche. Je m'interroge sur l'acte d'affirmer. Cette réflexion sur la propre pensée, son mécanisme et sa valeur m'incite à me poser les questions suivantes: Qu'est-ce que la vérité? Y a-t-il une seule vérité? Y a-t-il des degrés de vérité?

Chapitre 5.

FIGURE DE SOCRATE DANS L'ŒUVRE DE VLADIMIR JANKELEVITCH

Nous étudions la figure de Socrate dans l'œuvre de Vladimir Jankélévitch à l'occasion d'une réflexion sur la vérité chez Vladimir Jankélévitch simplement parce que Socrate est le maître philosophe par excellence. Il est la figure du sage, donc de l'homme qui aurait trouvé la vérité. Ou au moins, par rapport aux Sophistes, qui auraient su ce qu'elle n'était pas. Mais, surtout, il est le premier à avoir considéré que la vérité devait être la seule recherche de la philosophie. Dans la mesure où les justifications de ses contemporains ne le satisfaisaient pas, il chercha des réponses claires à ses interrogations sur le Bien, le Beau et d'autres sujets. A chaque fois désirant une réponse vraie qui puisse être donnée, répétée et enseignée c'est-à-dire découvrir, à travers les cas particuliers qui se proposaient à lui, les principes généraux cités plus haut. Ses caractéristiques principales furent la sincérité de ses interrogations, mais aussi la fidélité à ses idées notamment à l'idée de justice et de devoir dont sa mort est l'exemple, et enfin l'ironie.

5.1. Fonction de la philosophie chez l'un et l'autre

Vladimir Jankélévitch reprendra toutes les caractéristiques de Socrate. Car lui aussi est un chercheur de vérité qui est l'une des fonctions principales des philosophes. Il est de ce fait beaucoup plus proche de l'esprit socratique que nous pourrions le penser au premier abord. Même si on ne peut assimiler Vladimir Jankélévitch à un second Socrate ou en faire une caricature de Socrate.

5.1.1. S'étonner

L'étonnement est l'origine de la philosophie. C'est l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. On commence à philosopher quand on s'étonne du pourquoi et du comment, ou même de la simple existence des choses et du monde. En chaque pensée qui s'éveille et s'interroge Socrate revit. La philosophie est issue de l'étonnement. Chez Vladimir Jankélévitch comme chez Socrate le désir philosophique provient de notre étonnement devant une certaine forme de cela-va-de-soi.

Le cela-va-de-soi ne va plus tellement de soi. Le cela-va-de-soi des Sophistes ne va plus de soi pour Socrate qui ouvre une brèche dans le monde si posé des poseurs, rhéteurs et autres faiseurs de logiques. Avec Socrate une porte s'entrouvre comme avec Vladimir Jankélévitch. Socrate montre une autre voie entre deux horizons. «Entre ce désarroi de la tradition, entre les conséquences immorales de la sophistique et la morale de Platon et d'Aristote (...) il y a encore Socrate.»²¹

²¹ Jankélévitch, V., 1986, *Traité des Vertus*, T2, p.283.

La philosophie n'est pas la panacée qui résout tous les problèmes mais au minimum un instrument de recherche de la vérité. Socrate s'insurge contre un moyen qui est en lui-même une fin. Pour les Sophistes tout est justifiable et c'est là leur force. Pour Socrate c'est là leur faiblesse. Il s'étonne ainsi que rien ne puisse être soumis à une bonne dialectique. Avec Socrate la conscience apparaît.

S'étonner est le premier pas que doit faire la philosophie. Socrate s'étonne de ses contemporains qui prétendent tout savoir. Et d'ailleurs il s'en étonne mais il se demande s'ils n'ont pas raison. Il va interroger ceux qui savent parce qu'après tout, lui aussi désire savoir. Comme le dit E. Boutroux, Socrate est «stérile en fait de sagesse.»²² Et il se rend compte qu'ils ne savent pas. Il s'étonne alors de leur drôle de prétention à savoir. Il devient perplexe.

S'étonner, Vladimir Jankélévitch le fait aussi, à l'instar de Schopenhauer. Il s'étonne de la gratuité de l'existence. S'étonner, c'est reconnaître l'existence d'un problème. C'est donc se heurter à quelque mystère et en avoir conscience. On peut dire que c'est déjà savoir quelque chose. S'étonner, c'est déjà philosopher. Pour Vladimir Jankélévitch, il n'y a aucun doute: l'étonnement d'exister, lui, est paradoxalement le pathos du philosophe. Il est le fondement de la philosophie; sans l'étonnement la philosophie n'existerait pas, ou ce qui s'appellerait philosophie ne serait que pseudo philosophie.

L'étonnement est l'organe-obstacle de la conscience du philosophe dans la mesure où l'on est étonné par le mystère qui est impénétrable. Sans cet étonnement, nous passerions à côté du mystère et de cette interrogation sur le mystère, qui va de pair avec le fait de s'étonner. C'est donc d'une prise de conscience qu'il s'agit ici. C'est aussi et en même temps une prise de conscience de l'enjeu philosophique, qui, de ce fait, la fragilise, car en avouant le caractère insoluble de son problème infini, la

²² Boutroux, E., 1989, *Leçons sur Socrate*, p.54.

philosophie se rend elle-même plus vulnérable. S'étonner d'un rien, c'est tout remettre en question. C'est donc aussi se rendre étonnant et vulnérable à la critique. La vérité de la philosophie nous est déjà donnée dans cet étonnement d'exister.

L'étonnement de Vladimir Jankélévitch situe d'emblée la philosophie. C'est un étonnement avec exposant, c'est-à-dire étonnement de la philosophie elle-même et de son existence. C'est parce que la philosophie est insaisissable qu'elle est étonnante. Le philosophe dans ce cas est celui qui ne cesse jamais de s'étonner, et qui est donc toujours en butte à la critique. Socrate n'est-il pas dans ce sens le père de la philosophie. Lui qui paralyse et déconcerte. Il s'étonne qu'un tel sache ce qu'il ne sait pas. Il s'étonne que l'essentiel ne soit pas connu alors que pour les Sophistes rien n'est étonnant car tout peut être converti en paroles pour convaincre. Socrate s'étonne de l'habileté qu'ils ont à convaincre.

Bref, Socrate ne se laisse pas abuser par le beau discours antilogique de ces habiles hommes. Et si Socrate ne se laisse pas abuser par la belle apparence, c'est qu'il reconnaît bien que leurs discours ne sont pas la vérité. S'étonner fonde donc le doute et la réflexion philosophique. Cette fonction remet sur le chemin de la vérité Ulysse, mais aussi Socrate. Car il a réussi à prendre conscience de ce que Vladimir Jankélévitch appelle l'exposant du reflet, c'est-à-dire à comprendre que le degré immédiat, celui des poseurs et des discoureurs, n'est pas la vérité.

S'étonner, c'est donc se convertir à la vérité. Et philosopher, c'est donc être à la recherche de la vérité. En résumé, l'étonnement est la prise de recul nécessaire pour se rendre compte du mystère du cela-va-de-soi du monde. Qu'est-ce que cet étonnement qui implique pour l'homme socratique ainsi que pour le lecteur de Vladimir Jankélévitch? C'est ce que nous essayons maintenant d'étudier.

5.1.2. Connaissance de soi, de son intimité et de ses raisons: vérité et hasard

La philosophie veut essayer de connaître les raisons de l'agir humain non seulement ses limites mais aussi ses pouvoirs tout aussi que ses devoirs. Le comportement moral de l'homme est donc l'objet privilégié de la réflexion. C'est en se connaissant, en cherchant en lui-même, que l'homme peut trouver la sagesse. Socrate le sent bien qui nous éveille à nous-mêmes. Chacun dispose déjà en lui-même du savoir, il suffit de se les rappeler. La connaissance est immanente à l'homme, et non extérieure. La sagesse consiste à apprendre à se souvenir. D'où la théorie platonicienne de la réminiscence. Cette connaissance de soi-même ne peut se faire que grâce à la maïeutique, c'est-à-dire le dialogue entre l'âme et elle-même, ou bien entre un élève et son maître. Socrate se présente ainsi souvent dans son rôle de questionneur, comme un accoucheur d'âme. Il questionne parce qu'il ne sait rien, sait qu'il ne sait rien, il n'a rien à apprendre, mais il peut aider ses disciples à découvrir les vérités qu'ils ont en eux.

La fonction de la philosophie dans ce sens est de se rendre compte des raisons qui nous font agir, c'est-à-dire de ce qui fait les mystères de l'homme. Or ce sont ces mystères-là qui sont «le sujet d'étonnement le plus ancien et le plus neuf et, en quelque sorte, l'éternelle jeunesse de la philosophie.»²³ La philosophie sert donc à s'interroger sur soi, à mettre en valeur ses raisons. Pour Vladimir Jankélévitch les raisons de vivre sont l'essentiel.

Et philosopher, c'est remettre en question ses raisons de vivre. Socrate le sait, lui qui ne cesse d'exhorter les autres au «connais-toi toi-même.»²⁴ Car d'abord il s'agit de prendre conscience de ses actes et de leurs implications. Ce qui marque le passage de l'enfance à la virilité, c'est qu'on prend conscience de ses actes, de leur

²³ Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie première ou Introduction à une philosophie du "presque"*, p.94.

²⁴ Festugière, A. J., 1977, *Socrate*, p.47.

valeur morale, et c'est qu'on en répond. Telle est la portée de l'axiome: connais-toi. Avec Socrate la philosophie passe du stade de l'innocence première à celui de la conscience de soi. Faire de la philosophie, c'est d'apprendre à mettre en question les certitudes et les valeurs qui dirigent notre propre vie. C'est se mettre en question soi-même, parce qu'on peut être amené à éprouver le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Le savoir philosophique n'est donc pas seulement une connaissance abstraite, mais il est inséparable d'un véritable travail sur soi-même.

La démarche philosophique de Socrate se caractérise donc par une forme de souci de soi. Il considère que la première chose qu'il faut reconnaître est ce que l'on est soi-même. Il prend en ce sens comme devise une inscription gravée sur le front du temple de Delphes: «Connais-toi toi-même.» La connaissance de soi dont il est ici question s'oppose au prétendu savoir des sophistes en ce qu'elle n'a rien d'utilitaire: elle met au contraire en jeu un soin que chacun doit prendre de son âme en vue d'atteindre une règle de sagesse.

Néanmoins la connaissance de soi est primordiale afin de savoir à quel stade de vérité morale nous nous situons. Socrate est l'homme qui nous réveille du sommeil d'une conscience innocente ou assez consciente de soi pour se rendre compte qu'elle existe et se louer de ses capacités personnelles. Il est l'homme qui nous invite à prendre souci de notre âme. Celui qui tourne son regard sur nos pensées et pour lesquelles nous nous devons d'en connaître le fond, non pas seulement logique, mais aussi humain. Car Festugière, rapportant les paroles de Socrate, nous fait remarquer qu'il considère que «lorsqu'on agit, c'est de savoir si ce qu'on fait est juste ou non, si l'on est homme de cœur ou lâche.»²⁵

C'est aussi l'exigence d'une cohérence. Que l'agir soit en correspondance avec les pensées. C'est donc à une prise de conscience morale que Socrate nous invite.

²⁵ Festugière, A. J., 1977, *Socrate*, p.124.

Socrate tourne le mouvement philosophique vers le problème moral, vers le problème humain et universel de son comportement personnel. Il s'agit d'être vertueux, c'est-à-dire de prendre conscience de son implication dans le monde. Pour Vladimir Jankélévitch il faut aussi savoir que ses actes engagent.

Tous les deux à leur manière montrent qu'une vérité qui n'est pas pensée rigoureusement n'est pas une vérité. Il s'agit toujours, soit de dire en connaissance de cause pour Socrate, soit de faire en connaissance de cause pour Vladimir Jankélévitch. Les vérités multiples des Sophistes ne tiennent pas face à une interrogation socratique, il faut derrière les paroles quelque chose qui soit universel et sur lequel tout le monde puisse s'accorder. C'est cet universel que vise Socrate dans son désir de connaissance de soi. Cet universel, c'est la vérité pour tous, c'est le fond commun.

Tous les deux semblent en accord pour révéler ainsi le néant qu'il y a dans l'erreur scientifique. L'erreur dans les sciences n'est qu'un ballon artificiellement gonflé par des raisons qui appellent la contradiction, le pour et le contre. Dans cette mesure l'opération du discours agit bénéfiquement sur la résolution des apories qui ne sont en réalité que des faux problèmes. Il s'agira de circonscrire le problème posé, d'en définir les termes, d'en voir les tenants et les aboutissants dans une recherche commune avec la personne qui prétend savoir pour qu'enfin disparaîsse le spectre de ce savoir dont les raisons n'existaient que par un certain malentendu. L'erreur est ainsi découverte par le moyen où elle avait réussi à s'enferrer, c'est-à-dire la dialectique. L'erreur n'est pas de ne pas avoir découvert la bonne solution mais de s'en être approprié une qui fut indéfendable. Le malentendu est un thème important chez Vladimir Jankélévitch. Mais pour lui l'erreur n'est pas tant ignorance que volonté de rester ignorant.

La vérité dans les sciences ne peut donc être dite par hasard. Car c'est à la capacité de défense de l'erreur que l'on peut arriver à comprendre si ce qui est dit a été pensé ou n'a été que faiblement pensé. Plus une vérité est soumise à une recherche

dialectique menée avec succès, plus elle a de chance d'être gardée. C'est ainsi qu'avec Vladimir Jankélévitch nous pouvons affirmer que l'erreur dans les sciences se condamne et se détruit elle-même, la réfuter comme le fait Socrate, c'est faire apparaître le néant qui est en elle.

Pour Vladimir Jankélévitch, c'est avoir raison sans savoir pourquoi, que de posséder une vérité sans pouvoir la comprendre. Dans cette mesure prendre conscience de soi, se connaître sans fabuler, c'est expressément et effectivement être porteur de vérité. N'y a-t-il pas ici en filigrane l'idée que ce qui est vécu reflète ce qui est pensé? Il y a bien une certaine commodité inspirée par Vladimir Jankélévitch dans cette mesure où il recommande adéquation entre la pensée et les actes.

La fonction de la philosophie aura pour tâche de se rendre compte à quel point la vérité est liée avec la conscience. Car pour Vladimir Jankélévitch la philosophie ne vaut la peine d'être mise en question si l'on se rend compte que celle-ci est morale avant tout. La raison d'être de la philosophie étant toujours morale à quelque degré. Or comme la moralité est co-essentielle à la conscience parler de philosophie, c'est donc rechercher ses raisons d'être et d'agir.

5.1.3. Interrogation philosophique

Il est certain que dans cette mesure la philosophie interroge et, par conséquent, s'interroge. La philosophie en interrogeant se remet sans cesse en question. Puisqu'à chaque fois elle interroge la conscience qui est morale. Et comme ses raisons d'être sont aussi morales, elle s'interroge elle-même. C'est pour cela que la philosophie ne cesse pas de se définir et de se replacer dans le mouvement de la pensée. La philosophie, pour Vladimir Jankélévitch, doit être sans cesse reprise et mise sur la

sellette. N'est-ce pas le même désir qui anime Socrate lorsqu'il interroge ses contemporains? Ne veut-il pas remettre en mouvement quelque chose qui était figée dans des raisons sans esprit, sans pneuma, sans Eros?

Socrate interroge autrui. Vladimir Jankélévitch fait s'interroger autrui. Il pose des questions lorsqu'il demande s'il faut aimer ou être?, Ou sur ce qu'il faut réaliser, ou encore lorsqu'il demande si la condition suprême de la vérité est d'être pensée. Mais il va plus loin encore, car il interroge le réel, sa quoddité, c'est-à-dire le fait de son existence. Il se demande pourquoi il faut faire, pourquoi il est nécessaire de passer par l'effort et le biais du moyen pour réaliser quoi que ce soit. Son interrogation embrasse tout le réel. Un réel qui est l'organe-obstacle de notre faire. Il est à la fois empêchement de faire immédiatement selon notre être, et moyen d'aboutir à quelque chose de tangible. Ce réel nous impose donc une conduite spéciale: un détour par nous-mêmes. Et Vladimir Jankélévitch s'en inspire afin de savoir ce qu'il est possible de faire et comment il faut le faire.

Le même souci philosophique accompagne la réflexion de Socrate. Se connaître afin de déterminer son comportement. Chez lui, toute l'interrogation aussi n'existe que pour mieux savoir se conduire. Ce sont les raisons pour lesquelles, de son discours, l'on peut détacher des vertus applicables pour la bonne marche de notre vie quotidienne. Le discours de Socrate est donc moral, tout comme celui de Vladimir Jankélévitch. Pourtant la philosophie ne semble pas pouvoir tout résoudre pour l'un comme pour l'autre. En effet ne se trouvent-ils pas souvent dans des situations qui paraissent inextricables?

5.1.4. Philosophie et ses limites

Le dialogue socratique conclut- assez souvent sur une aporie. De même Vladimir Jankélévitch avoue aussi son impuissance à détenir la vérité ou à circonscrire un certain Je-ne-sais-quoi, qui, est l'objet d'après lui de la philosophie. En bref, tous les deux ne montrent-ils pas, par leur impossibilité à avoir une opinion réfléchie sur tout, la grandeur de l'interrogation philosophique, qui est de pressentir l'existence d'un mystère impénétrable à la simple raison.

Certes cette opinion mérite la modération envers Socrate. Car si Socrate ne trouve pas forcément de réponse à certaines des interrogations qui lui sont posées ce ne semble pas être pour lui le signe de son impuissance, mais plutôt celui d'une mauvaise façon d'opérer l'interrogation. Peut-être est-ce dû à l'exigence temporelle qui nous presse d'exister, «le temps nous presse, il faut aller à l'essentiel: s'examiner soi-même qui est aussi se posséder soi-même.»²⁶ Voilà, pourquoi Socrate est plutôt accaparé par le souci des vertus morales et politiques.

Pour Vladimir Jankélévitch aussi le temps presse. Il faut faire le bien tout de suite. Pour lui, il s'agit bien d'un maintenant ou jamais. Pour les deux penseurs, le nécessaire est la morale et son agir moral. La philosophie possède donc un rapport au temps qui est de l'ordre de l'urgence du faire. L'interrogation n'attend pas. Pour Socrate il n'a pas besoin d'un lieu spécial pour interroger ses amis. N'importe où suffit. Bref, pour Socrate, tout est occasion de philosopher. La philosophie semble être avec lui partout présente et toujours en action.

Vladimir Jankélévitch connaît lui aussi la portée et la valeur de l'occasion. Elle est essentielle à la conscience humaine. Elle est, pour lui, le signe d'une bonne

²⁶ Jankélévitch, V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, T1, p.48.

santé humaine. Car tout peut devenir occasion pour une conscience en verve. Et l'occasion est une grâce qu'il faut parfois aider sournoisement. Plus une conscience est aux aguets pour faire, plus elle est proche de cet instant-éclair dont la philosophie de Vladimir Jankélévitch essaye de faire savoir qu'il existe.

Cet instant-éclair, c'est l'ensemble de la philosophie de Vladimir Jankélévitch qui en parle, d'après L. Jerphagnon. Pour lui la philosophie de Vladimir Jankélévitch est une grande vérité instantanée dont l'exposé prend du temps. Car, pour notre philosophe la vérité reste mystérieuse ou nous échappe toujours par un côté, celui de la complaisance et de l'inconscience première. Alors si la vérité ne peut être écrite sur un tableau noir, il ne nous reste plus qu'à dire qu'elle existe, bien qu'on ne puisse l'atteindre avec sa raison. Il faut la faire être. C'est d'ailleurs ce à quoi engage la philosophie de Vladimir Jankélévitch qui engage à faire.

Dans cette mesure, la vérité est indicible, elle fait référence à ce qui est au-dessus de l'homme. Le dialogue des hommes fait signe et référence à quelque chose qui dépasse l'homme. Ce quelque chose qui dépasse l'homme est l'expression de ses limites universelles. Et ses limites universelles sont en même temps les limites de la philosophie. Car la philosophie est consubstantielle aux hommes, non aux dieux. Même si elle peut être issue d'une révélation divine.

Il n'y a pas de systèmes chez ces deux penseurs (Jankélévitch et Socrate) parce qu'ils savent que l'on n'a jamais fini de savoir. Ils se refusent à figer dans des cadres transmissibles une pensée unique. Ils ont pourtant des méthodes, ici ou là, mais elles sont modulables suivant les interlocuteurs pour Socrate, et suivant les occasions pour Vladimir Jankélévitch. Point de manière de s'y retrouver, de dire. Ici, c'est le début, ici, c'est la fin du système. Il faut monter en marche dans ces deux philosophies. Car ni l'une ni l'autre ne s'arrête avec la mort du penseur. Toutes les deux sont pensables à l'infini. On peut toujours y trouver quelque chose à dire parce que, de

point final, il est impensable de pouvoir en trouver un. Le point final est toujours repoussé, car la pensée pense toujours et dépassera. En quelque sorte on exprime ici par la finitude particulière, l'infinitude humaine, ses problèmes et ses mystères.

C'est ce qui est sous-entendu lorsque Socrate remet à plus tard le dialogue. Si nous n'avons pas réussi aujourd'hui, ne cherchons pas hâtivement une conclusion, mais préférons la remettre à demain. C'est aussi ce qui est sous-entendu, lorsque Vladimir Jankélévitch ne donne pas de limite au faire, lorsqu'il exprime, en substance, que l'amour, le don et le devoir sont au-delà d'un quelconque point-limite, par-delà lequel nous pourrions nous sentir satisfait d'avoir accompli un certain devoir. Toute limite est trop complaisante et réclamerait trop son dû pour être vraie et, agissant rétroactivement sur son faire, elle corromprait l'intention originale. Une fois que l'on fait, on ne peut plus dignement s'arrêter de faire. A la limite, mieux valait ne pas savoir qu'il fallait faire. Alors la philosophie doit-elle se chuchoter?

De même chez Socrate une fois que l'on s'interroge avec lui on ne s'arrête plus de se connaître soi-même et de continuer l'interrogation. L'interrogation socratique est féconde. Elle germe dans les esprits. Et tous les esprits sont de la bonne terre pour Socrate. Tous les esprits possèdent aussi leurs graines. La germination se fait à l'occasion d'une rencontre. C'est peut-être aussi que Socrate ne peut s'empêcher de divulguer une vérité cachée qu'il a saisie à l'occasion d'un événement près de l'oracle de Delphes. Vladimir Jankélévitch nous rappelle ce qu'Héraclite disait de l'oracle de Delphes. L'oracle de Delphes selon Héraclite, ne dit ni ne cache, mais il suggère par des signes, à demi-mot ou à mots couverts. Ou plus simplement il ne parle pas, mais il donne à entendre, et il chuchote à l'oreille de notre âme les vérités cachées. Finalement l'oracle de Delphes n'est qu'un prétexte pour ne plus se laisser abuser par une conscience qui voulait se cacher certaines vérités.

Dans cette mesure notre limite est toute intérieure. D'où la nécessité du «connais-toi» de Socrate qui rejoint l'exigence d'une âme toute entière, entièrement convertie, au mouvement de l'action morale de Vladimir Jankélévitch et tournée vers tout ce qui donne à entendre. Pourtant ces deux exigences ne vont pas dans le même sens. Mais avant de discuter des différences entre les deux philosophes, nous allons nous pencher sur la manière d'être des deux penseurs et la fonction respective qu'ils s'assignent.

5.2. Fonction du philosophe

La réflexion philosophique est en quelque sorte un mouvement de retour sur soi-même de l'esprit qui met en question les connaissances qu'il possède pour remonter aux principes qui les fondent. En effet, nous avons de nombreuses connaissances, nous avons une foule d'impressions, nous recevons des informations nombreuses dans tous les domaines, nous vivons une expérience personnelle de la vie: tout cela nous donne un savoir.

Etre philosophe, c'est réfléchir sur ce savoir, s'interroger sur lui, en découvrir la signification et les principes fondamentaux. Le savoir est une connaissance du premier degré. La réflexion sur ce savoir est une connaissance au second degré, c'est-à-dire une connaissance de nos connaissances, un savoir du savoir. C'est chercher la vérité sur ce savoir.

5.2.1. Principe d'inquiétude du chercheur de vérité

Vladimir Jankélévitch est un «bagarreur sur la brèche»²⁷ toujours en déséquilibre à la recherche d'un quelque chose qui ne se laisse pas circonscrire par des mots mais qui n'apparaît que pour disparaître. D'un quelque chose qui ne se repose pas dans le quotidien. C'est par l'objet toujours changeant, toujours fuyant, toujours ailleurs de sa réflexion philosophique que le philosophe se trouve dans une position qui le force, lui aussi, à ne pas stagner dans la demeure du présent. Il est forcé d'être tendu vers son but, d'être aux aguets, en perpétuelle recherche d'un équilibre, qui est la recherche d'une vérité sur laquelle il pourrait se reposer.

Mais la fonction de la philosophie n'est pas de procurer le repos, mais de se maintenir éveillé afin de pouvoir sans cesse entrevoir. La vérité est entrevue dans ces rares instants qui sont pour nous l'occasion d'une tangence avec l'ineffable. On comprend alors comment le désir de connaissance implique une recherche tous chemins et qui, à l'instar d'un désir érotique, provoque le mouvement vers l'objet du désir. Le principe d'inquiétude ainsi décrit peut se révéler aussi, concrètement, dans la manière d'être de Vladimir Jankélévitch. Socrate force à remettre en mouvement le dialogue, il veut aller jusqu'au bout. C'est le signe de l'exigence d'un philosophe qui, lui aussi, cherche sincèrement. Son travail n'est pas de chercher tout seul mais en commun, dans un dia-logue dans une confrontation avec quelqu'un.

Le mot dialogue est formé de deux parties: «*dia*», qui signifie deux; «*logue*», qui vient de logos soit la pensée, le langage en grec. Le dialogue est donc un processus où deux points de vue, deux pensées se mettent en contact et essaient de progresser pour arriver à un accord. Dialoguer, signifie alors, poser aux autres les questions que l'on se pose à soi-même et en même temps accepter que les autres nous

²⁷ Suarès, G., 1986 *Vladimir Jankélévitch*, p.112.

posent les questions qu'ils se posent à eux-mêmes. Ce processus dialectique s'effectue par contradictions surmontées. A une proposition posée, l'autre pose une limite. Cette limite est ensuite admise et une autre proposition est recherchée.

Le dialogue socratique, tel qu'il nous est rapporté par Platon dans ses *Dialogues* où il met en scène Socrate, a pour but d'amener les interlocuteurs à s'interroger sur leurs opinions et leurs croyances et par là à s'interroger sur eux-mêmes, c'est-à-dire sur le sens de leurs pensées et de leurs actions. Les demandes de justifications que Socrate adresse, sous la forme d'arguments rationnels, à ses interlocuteurs, ont pour but d'amener progressivement ceux-ci à se questionner pour éprouver la solidité des thèses qu'ils avancent.

C'est ce questionnement qui révèle la faiblesse de leur adhésion à leurs opinions ou à leurs croyances. Cette mise à l'épreuve de leurs opinions devient alors mise à l'épreuve d'eux-mêmes. L'examen des thèses qu'ils défendent devient examen d'eux-mêmes et les oriente ainsi vers la seule chose qui vaille selon Socrate: la recherche du bien et la pratique de la vertu. C'est par ce questionnement sur soi-même, sur le «comment conduire sa vie?» auquel il nous invite que le dialogue socratique a un rapport étroit avec l'éthique.

Le dialogue, par certains aspects, peut être un chemin menant à la vérité. En effet, il se manifeste par l'expression de deux points de vue appartenant chacun à une personne. Ces deux points de vue se découvrent l'un à l'autre en se justifiant afin d'amener l'autre à comprendre ou à adhérer au point de vue. Le dialogue nécessite et provoque une ouverture des deux esprits qui communiquent. L'échange des points de vue ou des opinions conduit à un enrichissement de l'autre par un agrandissement du domaine de pensée. En prenant connaissance de la pensée de l'autre, un individu pourra comprendre plus de choses, même s'il ne les approuve pas et élargir son savoir. Plus le savoir d'un individu est important plus il pourra s'approcher de la vérité car la

vérité est un savoir, une proposition qui se vérifie universellement. En ce sens, le dialogue est la voie qui conduit au savoir et ce savoir est une clé pour connaître la vérité.

Le dialogue socratique est conduit dans un objectif affirmé de recherche du savoir. Socrate ne peut pas savoir ce que le dialogue donnera; dans cette mesure. C'est cette recherche avec l'autre qui donnera la réponse aux questions posées. Car il s'agit de se rendre compte de ses agissements afin de savoir s'ils sont en correspondance avec le principe qui est à leur source. D'où la raison pour laquelle la méthode socratique est toujours donnée en action.

Un individu, seul, exprimant son point de vue, ne peut jamais être entièrement objectif. Même s'il essaie d'énoncer des faits bruts, le fait de les énoncer marquera une subjectivité dans son énoncé. Par exemple, dire «le ciel est bleu» rend compte d'un fait réel, mais s'il est énoncé alors que le reste ne l'est pas, le choix d'énoncer ce fait précis montre déjà une subjectivité; on peut se demander dans quel but, ou pourquoi cet énoncé est fait.

Dans ce cas et au vu de la difficulté à énoncer seul des propositions vraies, la présence d'une autre personne et le dialogue avec celle-ci peut aider à limiter la subjectivité. En confrontant son point de vue à autrui, on le confronte à la réalité extérieure à soi, mais aussi à un sujet pensant qui pourra mettre en avant ce qui n'est pas vrai universellement, amener l'autre à réfléchir sur certains aspects de sa proposition, ses limites. La présence de l'autre et de son point de vue (par le dialogue) permet de corriger la subjectivité de l'opinion du locuteur et de s'approcher de la vérité, au sens où elle correspond au réel.

Socrate ne théorise pas. Dans le dialogue socratique tel qu'il apparaît dans les premiers *Dialogues* de Platon, Socrate se met volontairement dans la position de

celui qui ne sait pas et qui donc ne peut qu'interroger les autres et non émettre des thèses sur la question en discussion. Mais il y joue le rôle principal, c'est lui qui interpelle et interroge ses interlocuteurs sur ce qu'ils prétendent savoir, en posant généralement une question de départ sous forme d'une demande de définition d'une vertu, puis c'est lui qui réfute leurs thèses lorsque ceux-ci répondent à sa question. Ainsi il revendique pour lui-même son ignorance en même temps qu'il proclame son désir de savoir. Sa pratique purement interrogative pourrait se décrire ainsi; «je ne sais pas mais je désire savoir et j'interroge donc les autres pour apprendre d'eux.»

Mais au cours du dialogue, Socrate réfute les positions de ses interlocuteurs, leur montrant qu'en réalité ils ne savent pas ce qu'ils prétendaient savoir au début de la discussion, et ce faisant il crée chez eux cet état de manque de savoir, c'est-à-dire la reconnaissance d'ignorance que lui-même revendiquait dès le début du dialogue. Alors, Socrate fait être l'autre à lui-même dans un élan d'amour qui le fait chercher avec l'autre. Dans cette mesure, il donne ce qu'il n'a pas, car c'est dans et par la confrontation qu'il saura ce qui peut mettre toutes les opinions divergentes en accord. L'amour intervient comme image de la fécondation. Les intelligences se fécondent entre elles comme les corps. Mais pour être fécondées entre elles, les intelligences doivent être attirées les unes par les autres, c'est l'autre.

C'est la morale qui est le premier problème philosophique. C'est pour cela que Vladimir Jankélévitch essaye de comprendre les raisons de l'action et essaye de se pencher sur la conscience humaine et ses ambiguïtés morales tellement liées à l'amour. Tout comme Socrate qui se penche sur l'âme humaine et à l'aide du dialogue, essaye de trouver ce qui peut la diriger. Dans cette mesure on comprend mieux l'inquiétude de ces deux philosophes qui mettent au premier plan préféablement de l'autre. L'un parce que nécessaire à la recherche des principes vertueux, l'autre (Jankélévitch) parce qu'il met, dans le pur mouvement d'amour vers l'autre, toute la

valeur de la morale. Mais pour cela il est nécessaire d'avoir des qualités qui sont la manière d'être commune des deux philosophes.

5.2.2. Qualités communes des deux philosophes

Honnêteté, fidélité, passion du vrai et surtout humilité forment les qualités nécessaires au deux philosophes, mais qui sont en réalité applicables à tous les hommes qui désirent connaître leurs motifs d'action. L'humilité est la condition d'une prise de conscience vraie pleine et entière de ses caractéristiques propres. L'humilité c'est Socrate. On en veut pour preuve qu'il se refuse à avoir une école. Qu'il ne s'insurge pas quand on veut le mettre à mort. Qu'il ne se fait pas payer pour dispenser son savoir. Qu'il va partout où on le demande sans considération du rang. Il parle à tous ceux qui sont prêts à lui répondre.

On ne peut pas dire que Socrate soit orgueilleux de sa personne. «Cette humanité (celle de Socrate), n'est-elle pas de son vrai nom humilité? Rien n'atteste mieux la vertu de Socrate. Il est aussi peu que possible le surhomme, le sage absolu que tels disciples loueront.»²⁸ Il laisse parler et ensuite il parle. Il ne parle jamais le premier, il est la plupart du temps consulté ou abordé, jamais on ne le voit à part comme un penseur reclus et dispensateur de son savoir à quelque disciple choisi. Le constat de cette aporie amène les interlocuteurs de Socrate à reconnaître leur ignorance. Cette reconnaissance d'ignorance est une véritable mise à l'épreuve des interlocuteurs du dialogue qui, affranchis de toute fausse certitude, se découvrent alors plus lucides, sur eux-mêmes et sur le monde, et se tournent vers la vertu, entendue ici comme pratique du perfectionnement de soi. C'est le but d'humilité socratique.

²⁸ Boutroux, E., 1989, *Leçons sur Socrate*, p.72.

Pour Vladimir Jankélévitch, c'est dans toutes les opérations de la vie qu'il faudrait pouvoir être humble et, a fortiori, face au savoir et à la vérité. Il dit, dans une autre optique, qu'il faut faire tenir le plus possible d'amour dans le moins possible d'être, c'est l'amour qui continue des instants sans force, c'est le comble de l'humilité. L'humilité sera donc timide, mais sage et confiantes, et fidèle. Cette humilité s'accompagne d'une nécessaire fidélité aux engagements: avec Socrate: le dialogue engage les deux parties à se pencher honnêtement sur ce qu'est la piété. Mais il en va de même dans tous les dialogues où chaque partie parle dans le but de se mettre d'accord, ou se tait comme Philète dans le Philète, où il se décharge de sa thèse sur Protagoras. Il n'accepte plus le dialogue ni ses exigences. Il faut, pour accepter de dialoguer, la double exigence de la sincérité et de la fidélité.

C'est aussi l'attitude que recommande Vladimir Jankélévitch. La fidélité est vertu de l'intervalle, c'est-à-dire manière de se conduire; et la fidélité à soi est dans tous les cas une vertu, étant à elle-même à la fois forme et matière. Pourtant il s'agit avec Vladimir Jankélévitch de préciser quelle sorte de fidélité est bonne. La fidélité dans l'erreur par exemple est-elle justifiable? La qualité de la fidélité importe au premier plan. Vladimir Jankélévitch nous découvre la nécessité d'une fidélité pneumatique. D'une fidélité qui est amour et non stupide attachement à la forme. La vertu de fidélité renvoie à l'amour comme la sincérité renvoie aussi à l'amour. Toutes ces vertus naissent identiquement pour donner à l'homme la conscience de sa grandeur.

Socrate est le premier qui réfléchit sur les conditions et les implications de l'agir humain. Sa fonction est d'éveiller l'homme à sa propre humanité, à l'exigence d'être quelqu'un qui sache ce qu'il fait et pour quelles raisons il le fait. C'est ce que Festugière souligne, lorsqu'il nous fait remarquer qu'à l'époque de Socrate «L'homme ne se connaissait pas, ne s'aimait pas vraiment (...). Il ignorait ce que c'est que d'être homme, à quelle perfection il se doit d'atteindre (...) et il ignorait que son meilleur

ouvrage, son activité la plus belle est d’atteindre à cette perfection.»²⁹ Socrate donne à l’individu la tâche d’être un homme et pas seulement un citoyen.

De même Vladimir Jankélévitch force chacun d’entre nous à devenir ce qu’il est, afin de s’acquitter de ses devoirs qui sont infinis puisqu’à la mesure de son vouloir. Il nous fait nous rendre compte du plus précieux de tous les trésors qui est liberté d’aimer vraiment ce que l’on aime. Car Vladimir Jankélévitch nous délivre aussi d’un poids tout aussi important que celui des Sophistes et de leur art du comportement pour le comportement, c’est celui d’avoir à tricher. N’avoir plus à se forcer, à faire semblant, cesser d’applaudir sans conviction, être enfin sincère, ou fidèle. D’ailleurs, la fidélité inspire de la confiance. Enfin, Vladimir Jankélévitch nous délivre des chaînes d’une culture d’où l’amour aurait disparu pour laisser place à des formes sans souffle de vie, à une justice sans amour, par exemple.

Retrouver ce qui était perdu sous l’énorme amas du réel, c’est la vocation de ces deux philosophes. Redonner l’envie de vivre, avec des raisons de vivre humaines et non artificiellement forgées par des traditions dont les raisons sont depuis longtemps oubliées, ou pour un monde sans amour réciproque.

5.2.3. Du philosophe à l'aventurier: le charme d'une quête

Il faut donc s'avouer que le philosophe est un charmeur. Puisqu'il est celui qui attire l'autre dans les mailles soit de sa dialectique soit de ses idées. Mais quelle est l'origine du charme? Chez les deux philosophes il s'agit de l'amour de l'autre. Socrate capte ses auditeurs tout comme les auditeurs de la Sorbonne sont captés par Vladimir Jankélévitch à en croire. Ce charme-là ne capte pas pour endormir mais

²⁹ Festugière, A-J., 1977. *Socrate*, p.57.

pour réveiller; Socrate installe le déséquilibre chez ses interlocuteurs. En montrant l'existence d'un cercle vicieux dans la thèse d'Euthyphron, on peut supposer que la réaction de fuite qui s'ensuit montre bien que Socrate a touché Euthyphron.

L'assurance qu'il détenait au début du discours est perdue à son terme. Ce charme qui veut faire accoucher les autres de leurs raisons d'être, provoque le déséquilibre intérieur. Socrate trouve avec nous les failles de notre raisonnement pour les retourner contre nous, et nous décider à choisir en connaissance de cause. Choisir c'est aussi l'exigence de Vladimir Jankélévitch. Lui qui a horreur des hésitations face à l'action, lui qui a horreur de la station immobile qui s'enfonce dans l'intervalle; il nous exhorte à agir. En plus en tant qu'être moral, l'homme doit s'exclure de tout quiétisme.

Bref, charme est un autre nom pour cette violence moins captatrice que captivante. La morale, comme l'amour, exige le choix, donc nous poussent au déséquilibre, à nous lancer dans l'aventure de la vie. Ils nous forcent à être des acrobates; nous enjoignant de nous posséder. D'être en acte ce que nous sommes en puissance et de temps en temps. Comme avec Socrate, il est clair que ce que l'interlocuteur ne sait pas, il le sait en vérité. Il suffit qu'il se rende compte de ses erreurs.

Chez Vladimir Jankélévitch, c'est l'amour qui fait que les erreurs sont reconnues. C'est d'un pur amour. Car l'amour va et vient comme une acrobate de la transcendance à l'immanence, du dehors au dedans et du connaître à l'être. C'est dans cette oscillation perpétuelle que l'homme jankélévitchien doit se situer. Et c'est dans ce fragile «va et vient» que le charme apparaît en chiasme. Il est ce quelque chose qu'il faut accueillir envers et contre tout. Il est cette possibilité d'attendrissement qui existe chez tous les hommes.

La vie est là qui nous tend les bras avec ses mille et une occasions d'être en correspondance avec autrui. Vladimir Jankélévitch fait ici le même travail de remise en ordre des valeurs que Socrate réalisait déjà. Ils mettent tous les deux en avant le très précieux mouvement de la conscience amoureuse, l'un pour se connaître, l'autre pour aller au-devant des autres. Le charme de cette quête étant donné par l'inépuisable amour qu'il suffit de capter au vol.

5.3. Quelques principales différences entre les deux philosophies

C'est pour donner plus de relief aux deux portraits philosophiques que nous avons choisis de montrer qu'il existait des différences entre ces deux pensées. Par l'étude de la figure de Socrate, on pouvait croire que Vladimir Jankélévitch ne se suffisait pas à lui tout seul et qu'il avait en quelque sorte besoin d'un garant spirituel. Mais il faut savoir que Vladimir Jankélévitch n'a jamais revendiqué une telle parenté. Le problème de la légitimité de la réunion de ces deux penseurs se voit résolu par le fait que la figure de Socrate est reconnue comme le totem de la philosophie occidentale. Ce qui place Socrate comme le point de passage obligé si l'on veut essayer de se ressouvenir de ce que fut au départ la recherche de la vérité. Or cette ressouvenance nous permet, d'une part, de sentir un peu mieux ce qu'est l'esprit de la philosophie jankélévitchienne et, d'autre part, de voir ce qu'apporte Vladimir Jankélévitch.

5.3.1. Limites de leurs idées communes

Nous avons vu que tous les deux parlaient de conscience. Socrate n'employait pas ce terme de conscience, bien sûr, mais l'idée d'une réflexion sur ses

raisons d'agir peut nous faire penser qu'il pressentait peut-être l'existence d'une telle entité. Si nous prenons la définition jankélévitchienne de la conscience nous en serons d'autant plus convaincus: «Cet objet-sujet qui me regarde (...) on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel: la Conscience.»³⁰ Or le «Connais-toi, toi-même» est bien l'action réflexive du sujet Socrate sur l'objet Socrate.

D'autre part, ce qui fait de tout homme qu'il est homme c'est son âme. Ce qu'il est, c'est son âme, donc la connaissance de soi, c'est la connaissance de son âme. La connaissance de soi, le «Connais-toi toi-même» possède un intérêt éminemment pratique, celui de ne pas outrepasser ses possibilités, mais aussi celui de rester modeste et d'avoir le sens critique. Ce sens critique étant utile à tous ceux qui désireraient réfuter les Sophistes et leur rhétorique fantasmatique.

La conscience, Vladimir Jankélévitch s'en méfie. Il faut réussir à sentir quelle est sa subtile subtilité. Elle n'est pas si facile à manier, comme Socrate pouvait le penser au premier abord, il se peut même qu'elle soit en réalité un ennemi dans la place forte de l'action morale. Car pour Vladimir Jankélévitch il va s'agir de faire naître sa vérité propre par l'intermédiaire des choix drastiques de notre faire. La conscience porte en elle un certain nombre d'idées qui la font hésiter sur ce qu'il serait bon de faire. L'exigence jankélévitchienne de faire le bien immédiatement s'en trouve désormais retardée, et du seul fait de cette conscience que l'on peut dire malheureuse. Car pour elle la circonspection semble être une qualité. En revanche, pour Vladimir Jankélévitch, le bien doit être exécuté sans délai. A ce titre il faut pouvoir se libérer d'une conscience trop pointilleuse et, qui réclamerait des garanties.

La conscience contient d'autres défauts celui par exemple de savoir et de faire savoir qu'il sait. Comprendons bien que, lorsqu'il s'agit de se connaître, il est nécessaire de passer notre être aux rayons «X» de la conscience. Déjà la conscience peut

³⁰ Jankélévitch, V., 1980, *Traité des Vertus*, T2, p.452.

bien ou mal faire son emploi. Mais lorsqu'elle le fait bien elle tombe dans un second danger qui est celui de la complaisance. Ce danger, Socrate ne semble pas l'avoir pris en compte, même si son ironie l'efface à demi. A demi, car l'ironie de Socrate est peut-être aussi humour, comme le pense Vladimir Jankélévitch. Et l'humour reste la prise de distance vis-à-vis de ses compétences.

Ainsi Socrate, malgré son humour, ne désigne-t-il pas expressément les dangers d'une conséquence de la prise de conscience de soi. Vladimir Jankélévitch, lui, s'en rend pourtant compte, ce qui va l'amener à s'interroger sur la validité d'une telle prise de conscience. Demandons-nous alors si la conscience serait aussi bonne qu'elle est vraie, pour pasticher une question de Vladimir Jankélévitch sur la vérité. Car si la conscience devient un obstacle à l'agir moral il faudra se demander quelle est sa fonction. Or tout le problème moral sera de passer des raisons au faire.

La conscience est à la charnière de ce problème, elle est même ce qui en fait le paradoxe. Parce qu'elle est l'organe et l'obstacle du faire, il faut passer par la conscience pour être au courant de ce qu'il est nécessaire de faire en rapport avec son être. C'est la fonction organique de la conscience. Mais il faut dépasser cette fonction qui, si on s'y attarde trop, pèse de tout son poids sur la nécessité du devant être moral, sur l'obligation d'agir. Bref, la conscience complète, tergiverse et remet au lendemain la décision de l'action.

Et si, pour Socrate, il n'existe pas de réflexion sur les complots de la conscience et les différents cas de conscience, c'est peut-être qu'il n'avait en tête que de réfuter les Sophistes. Ces Sophistes qui donnent les moyens de résoudre les cas particuliers indépendamment de la valeur de ces dits cas. En réaction, Socrate s'occupe de définir afin de concilier, et par là même d'oublier, les cas. Dans cette mesure on peut mieux s'expliquer la valeur suprême de la parole chez Socrate.

La bonne parole, est directement réconciliatrice. L'acte socratique est celui de la réconciliation par la définition. Il ramène le particulier à son principe. Principe qui par son universalité ne peut que générer l'unité de tous. Cela suppose un a priori, que ceux qui détiennent le principe n'aient plus de problème. L'agir, la conduite à tenir, est déjà contenue dans les paroles. Nous nous heurtons ici à la différence essentielle entre Socrate et Vladimir Jankélévitch. Cette différence c'est par l'étude de la notion du mystère que nous arriverons à lui donner toute sa portée.

5.3.2. Du mystère et de l'obscur

Pourquoi l'homme existe-t-il? Pourquoi sommes-nous porteurs de vérités éternelles sans lendemain? C'est-à-dire de vérités qui resteront vraies malgré notre mort. Avec ce paradoxe d'une «vérité éternelle qui meurt un jour», nous approchons avec Vladimir Jankélévitch du réel le plus réel, celui de notre effectivité, d'une effectivité qui finira un jour et qui est pourtant porteuse de vérités éternelles. C'est le mystère de cet absolu plural. C'est aussi le mystère de notre ipséité. Du pur fait de notre existence. Pourquoi j'existe? Pourquoi moi? Pourquoi maintenant? Socrate ne semble pas avoir été impressionné par le mystère, sauf peut-être dans *Le Banquet* comme le souligne Vladimir Jankélévitch où il est fait allusion à un quelque chose d'autre, dont les âmes des amants seraient éprises. Ce quelque chose d'autre est lui aussi révélateur d'un mystère. Il s'agit de bien comprendre que l'on ne peut pas répondre à ces questions et que l'on se heurte ici à l'inavouable mystère de la vie.

Le mystère, c'est un fait impénétrable qui nous est donné et aussitôt repris, car on ne peut le disséquer avec des mots. Il est donc à la fois hors de notre portée et à notre portée. A notre portée dans la conscience immédiate que l'on peut en avoir, et hors de notre portée parce que l'on ne peut pas dire ce qu'il est. C'est ce qui se

passe pour la mort qui est la philosophie même dans la mesure où elle nous fait prendre conscience du sérieux de notre destinée. Elle nous en fait prendre conscience par ce double aspect de la tragédie et du destin. Tragédie déduite du destin, c'est-à-dire du syllogisme «tout homme est mortel», qui implique que moi aussi je suis mortel.

Toute causerie ne parlera qu'à côté de la mort; on ne peut pénétrer le mystère de la mort qu'en mourant, et encore; car au moment même où nous serons morts, nous ne serons plus là pour dire ce qu'elle est. Là aussi, la dialectique peut encore avoir de beaux jours devant elle, dans la mesure où toute méditation de la mort ne sera jamais qu'une méditation autour de la mort. Comment désormais, peut-on prétendre discourir, à propos de l'événement mortel, avec ce qui ne sera plus que mots impuissants et truismes stationnaires.

Ce qu'apporte la mort c'est ce mystère d'un «je» qui est destiné à mourir et qui pourtant existe pour un très bref moment, comparé au cours de l'univers, mais qui existe envers et contre toute raison. La mort nous renvoie à notre dignité. Si nous n'étions pas destinés à mourir, nous ne vaudrions rien. A quoi bon faire quelque chose maintenant, notamment le bien, si l'on a toute l'éternité pour cela? La mort nous responsabilise plus que toute autre chose, et plus que Socrate ne l'avait fait en nous demandant ce que pouvait être la vertu ou la justice. Pour Vladimir Jankélévitch ce qui est vrai du mystère de la mort, mystère de terminaison, n'est pas moins vrai du mystère de l'amour, mystère de renaissance.

On ne peut pas approfondir tous ces mystères qui nous appellent à faire. Le mystère c'est le presque, c'est-à-dire qu'il est presque quelque chose que l'on pourrait connaître, mais il nous manque les mots pour le dire. Alors ce mystère ne peut que nous être donné dans des intuitions éclairs des gnoses disparaissantes, que les systèmes philosophiques nous dissimulent. Il ne nous reste plus que le respect, car la curiosité ne marchera pas. Il ne s'agit plus d'élucider des énigmes, comme Socrate

pensait devoir le faire, c'est-à-dire de sonder l'obscur de nos principes. Il s'agit de pressentir le mystère.

On ne peut pas atteindre les choses dont parlait Socrate ne lui donnaient pas conscience de sa dignité mais le forçaient à ne se cantonner que dans les choses humaines, à défaut des choses divines. La limite n'était pas pour lui signe de grandeur, mais l'indication d'un au-delà à ne pas dépasser. La limite révélait les bornes du pouvoir humain. Or, avec Vladimir Jankélévitch, la limite est l'indication de notre dignité d'homme et de notre devoir. La limite avec Socrate nous mettait face au devoir de nous connaître nous-mêmes. Il nous indiquait le chemin vers la conscience.

Avec Vladimir Jankélévitch, la limite est mystère, et nous renvoie à l'exigence absolue d'un faire qui sera compris comme notre devoir à être. Devoir qui n'aura pour seule mesure que notre vouloir. Ce vouloir, il faudra pourtant bien qu'il soit soutenu par quelque chose. Quelque chose dont il serait l'écho. Il faudra que l'on sache quelle est la vérité dont il se fait l'écho. Pour cela, nous serons dans l'obligation d'interroger la notion de vérité avec Vladimir Jankélévitch. Puis nous nous demanderons dans quelle mesure elle peut-être l'instigatrice de notre agir et si elle doit l'être.

Etudier le rapport de Socrate avec Vladimir Jankélévitch, c'est donc d'emblée, étudier le lien de ce dernier avec une certaine vision de la vérité. Vision de la vérité qui fut à l'origine de la métaphysique. En fait, qu'est-ce que la vérité ?

Chapitre 6.

QU'EST-CE QUE LA VERITE?

La vérité, du latin *veritas*, vérité, dérivé de *verus*, vrai, est la correspondance entre une proposition et la réalité à laquelle cette proposition réfère. Cependant cette définition de la vérité n'est pas la seule, il existe de nombreuses définitions du mot et des controverses classiques autour des diverses théories de la vérité.

6.1. Définitions de la vérité

Le mot vérité sera défini philosophiquement, scientifiquement et moralement. Ces trois sortes de définitions sont complémentaires l'une de l'autre.

6.1.1. Définition philosophique

La définition la plus simple de la vérité pourrait être la suivante: ce que nous disons ou pensons est vrai quand ce que nous avons en vue existe vraiment tel que nous le disons ou le pensons, et nous appelons vérité la qualité générale de tout ce que nous disons ou pensons de vrai. Ainsi nous sommes dans le vrai quand ce que nous disons est une image fidèle de la réalité, et nous sommes dans l'erreur quand il n'y a rien dans la réalité qui corresponde à nos idées. De ce fait, la vérité serait l'image correcte, ou la connaissance, que nous avons de la réalité.

«C'est vrai!» Quand on affirme qu'un fait, une ascension est vraie, que veut-on dire? D'ordinaire, on définit la vérité comme l'accord de la pensée avec son objet ou l'accord de la pensée avec la réalité. La proposition, vraie ou fausse, serait donc une sorte d'idée située dans notre tête, donc une réalité mentale, et la phrase serait l'expression sensible d'une idée ou d'un certain genre d'idées nommé «proposition». Mais, comme dans le cas de la phrase, ce n'est peut-être pas une généralité que l'idée peut être vraie ou fausse.

Nous devons chercher s'il y a des idées qui auraient, contrairement à d'autres, la particularité d'être des propositions parce qu'elles peuvent être vraies ou fausses. Appelons «idée» toutes les représentations, images, pensées, qui peuvent nous venir à l'esprit. Parmi ces idées, nous en trouvons dont nous pourrions peut-être dire qu'elles ne sont ni vraies ni fausses: nos rêveries, par exemple, même si nous pourrions dire qu'elles sont fausses car elles ne correspondent à aucune réalité, ne sont toutefois imaginées par nous que pour le plaisir et pour elles-mêmes, et non dans le but d'être vraies.

Toutes les images que nous formons semblent ainsi faites que nous puissions les tenir pour vraies ou fausses, sans qu'un tel jugement soit cependant nécessaire. On peut simplement se représenter une chose (réelle ou pas) sans rien affirmer de sa réalité. Le vrai et le faux sont des attributs du langage, non des choses. Et là où il n'y a pas de langage, il n'y a ni vérité ni fausseté. Le langage vulgaire confond bien souvent les deux termes: réalité et vérité. Il convient de les distinguer soigneusement. Un objet, un être seront qualifiés des réels, mais cela n'aurait aucun sens de dire cette voiture est vraie ou fausse. La vérité ou la fausseté qualifie non l'objet lui-même, mais la valeur de notre ascension.

Dans certain cas, pourtant, le langage paraît attribut la vérité ou la fausseté à l'objet. Quand on dit les fausses dents, les faux cheveux, on désigne des objets qui sont réels. La fausseté est l'absence d'une valeur à laquelle on se réfère: preuve, les fausses-dents sont un vrai dentier, les faux cheveux, une vraie perruque. Cette dernière caractéristique nous suggère qu'il pourrait en être ainsi à propos des propositions: si une proposition est l'expression sensible d'une idée qui peut être vraie et fausse, mais que cette idée peut être pensée sans rien affirmer de la vérité ou de la fausseté de son contenu, une proposition ne pourrait-elle pas être aussi une simple assertion n'impliquant aucun jugement de vérité. Dans ce cas, bien que la proposition puisse être vraie ou fausse, un acte de l'esprit, le jugement, doit s'ajouter à elle pour que nous puissions déterminer sa vérité ou sa fausseté.

Par définition, toute idée représente quelque chose (nous avons toujours l'idée de quelque chose, la notion d'idée en elle-même est dépourvue de sens). De ce fait, toute idée peut être vraie ou fausse. Quand, par une phrase, j'exprime un souhait qui n'est ni vrai ni faux, l'idée que j'ai de ce souhait semble bien devoir être vrai ou faux. Néanmoins il ne s'agit pas de l'énoncé du souhait en lui-même, mais de la réalité de ce souhait et de ce que je souhaite, car je peux me tromper sur ce que je souhaite vraiment. Et il en va de même des objets du désir, de la volonté, etc. Toutefois, dire que ce type de

réalités peut être vrai ou faux est sujet à discussion, car il faut par exemple faire appel à un terme caché (ce que je souhaite vraiment quand je me trompe sur mes aspirations véritables) pour qualifier un souhait de faux, ce qui ne contribue pas à clarifier le problème.

Cependant, parmi nos idées, nous en trouvons qui sont manifestement liées en elle-même à un jugement de vérité: ce sont l'opinion, la croyance, le savoir, la certitude, la foi, etc.; toutes ces idées contiennent en effet des affirmations sur l'existence et la manière dont existent certains objets, et il semble bien que la vérité et la fausseté de ces affirmations constituent une partie importante de la manière dont nous pouvons les décrire et les comprendre. Il serait ainsi absurde de dire à la fois: «je sais ou je crois qu'il pleut et j'ai l'idée qu'il pleut, mais je n'affirme rien quant à la réalité que représente cette idée. On appelle idée vraie, celle qui montre une chose comme elle est en elle-même; fausse, celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité» dit Spinoza³¹. Nous avons donc là clairement des réalités mentales auxquelles nous pouvons attribuer la vérité et la fausseté. Mais il est aussi évident que ce n'est pas de la même manière que nous attribuons ces qualités à chacune d'entre elles.

La vérité n'est ni ce qui semble évident car il y a des évidents se faussent et des vérités paradoxales. Par exemple, si, voyant un arbre, je constate qu'il y a un arbre, il ne semble pas que ma proposition soit un jugement, mais qu'elle soit le simple constat de l'existence d'un objet, et ce constat est vrai (ou faux). Toutefois, au témoignage de mes sens (je vois une certaine forme colorée d'une certaine manière), s'ajoute mon affirmation que ce que je vois est un arbre et que cet arbre existe. Aussi peut-on penser que le prétendu constat intuitif est en réalité un jugement, et qu'il est conforme à la définition que nous avons donnée de la vérité comme adéquation.

³¹Spinoza, 1964, *Pensées métaphysiques*, p. 352.

La vérité n'est pas non plus ni ce qui est utile, ni ce qui nous plaît et nous épanouit car il y a des erreurs qui consolent et de vérité que l'on redoute. Le sentiment d'évidence; de certitude est une donnée purement subjective, purement psychologique qui ne peut pas fournir un fondement objectif à la vérité. Une proposition est vraie si et seulement si elle correspond à un fait. La vérité est l'accord de la pensée avec le réel car ce que l'on peut le penser effectivement. Elle s'applique au monde extérieur, tangible, observable. La constatation et l'expérimentation confirment ce type de vérité.

Le cohérentisme est l'ensemble des théories définissant la vérité comme une relation de cohérence systématique d'une théorie composée de multiples énoncés. Un énoncé est vrai seulement s'il fait partie d'un système cohérent d'énoncés. La vérité c'est la non contradiction d'un système, d'un jugement, la cohérence des conséquences avec des prémisses, dans un raisonnement logique. C'est la théorie de cohérentisme. Le cohérentisme est l'ensemble des théories définissant la vérité comme une relation de cohérence systématique d'une théorie composée de multiples énoncés. Un énoncé est vrai seulement s'il fait partie d'un système cohérent d'énoncés. Cette manière de former des jugements est étudiée par la philosophie depuis l'Antiquité, et c'est ce que nous appelons la logique, dont Aristote est considérée comme l'un des grands initiateurs.

Procédant suivant des règles de déduction à partir de postulats et d'axiomes admis, on aboutit à des conclusions valides en vertu de ces seules règles de déduction. Cette vérité est donc indépendante du contenu des propositions, puisqu'elle dépend de son accord avec des lois que nous pouvons considérer comme des lois de notre pensée. Cette sorte de vérité est également dite *a priori* car elle ne dépend pas de l'expérience. Considérons l'exemple suivant:

1. Si tout homme est philosophe;
2. Or, l'embryon est déjà homme (vision biblique);
3. Donc l'embryon est philosophe.

Ce raisonnement est parfaitement correct. Donc il est vrai. C'est l'ensemble des règles de déduction, des postulats et des axiomes qui forment un système hypothético-déductif.

6.1.2. Définition scientifique

La vérité c'est aussi l'accord des jugements expérimentaux avec l'hypothèse dans les sciences expérimentales: vérité au moins provisoire, car si l'expérience peut réfuter l'hypothèse, elle ne peut pas la confirmer une fois pour toute. En mathématique, la vérité est l'accord de la pensée avec elle-même. Elle est du domaine de la pensée: logico-déductive.

La vérité expérimentale est le caractère de proposition résument toute l'expérience de l'humanité, toutes les images de les toutes les consciences. La vérité psychologique est le caractère d'une proposition conforme à la réflexion approfondie de chaque homme. La vérité historique est le caractère des propositions tirées à l'aide d'une bonne méthode de documents authentiques. La vérité est relative car elle dépend des principes adoptés. Elle peut être réfutée un jour à l'aide de montages expérimentaux.

6.1.3. Définition morale

La vérité est aussi la vérité morale qui s'oppose au mensonge et à la mauvaise foi. Dans cette section, nous aborderons la question des rapports de la vérité et de la morale. Nous nous demanderons si, et dans quelle mesure, les jugements

moraux (par exemple: «tuer est mal») sont susceptibles d'être vrais ou faux. Pour répondre à cette question, il nous faudra principalement nous demander si, dans le cas où une telle chose existe, la vérité des jugements moraux est d'une nature particulière. De quelle vérité sont susceptibles les jugements moraux comme «voler est mal», «l'altruisme est une vertu»? Si nous pensons que de tels jugements peuvent être vrais ou faux, alors nous devons les tenir pour des propositions comparables à celles que nous avons examinées plus haut. Cela nous donne un point de départ, car, pour répondre à cette question, il nous suffit de nous demander si ce sont des propositions portant sur des réalités du monde extérieur (comme celles des sciences de la nature) ou des propositions vraies en vertu de leurs composants (comme celles de la logique et des mathématiques).

Or, à l'évidence, les propositions morales ne sont ni des vérités logiques ou mathématiques, ni des vérités de faits. Certes, nous pouvons raisonner à partir de jugements moraux, en déduisant par exemple que de telle vérité morale générale (par exemple «tuer est mal») appliquée à tel acte, il s'en suit que l'acte en question est bon ou mauvais. Mais la proposition morale dont nous partons n'est pas une proposition vraie en vertu de ses composants: en effet, de la notion de vol, nous ne pouvons déduire la notion de mal. Cela se voit d'ailleurs bien dans le fait que les propositions morales sont rarement tenues pour vraies en toutes circonstances: dans certains cas, nous pouvons admettre que tuer un terroriste est, par exemple, une nécessité. Or, les propositions vraies en vertu de leurs composants sont toujours vraies; par conséquent, les propositions morales ne sont pas de ce genre.

Les jugements moraux ne sont pas non plus des jugements portant sur des faits. Nous voyons bien qu'il y a un ensemble d'actions que nous pouvons qualifier de généreux, d'altruistes, etc.; mais la qualité attribuée (la générosité, l'altruisme, etc.) n'est pas un fait extérieur observable. Il ne peut donc y avoir adéquation ou correspondance entre un jugement moral et une réalité empirique. Nous pouvons alors dire que les

propositions morales, si elles sont vraies, ne sont vraies ni par un raisonnement purement formel, ni par une éventuelle possibilité de les vérifier empiriquement.

Ce résultat est embarrassant, car nous ne semblons pas posséder de conception de la vérité telle que nous puissions dire qu'une proposition morale est vraie, et, dès lors, la morale apparaît impossible à fonder; mais, puisqu'elle ne renvoie à aucun fait, tout en portant sur certaines sortes de réalités physiques (les actions humaines), la morale ne serait pas non plus réfutable, puisqu'il n'y a rien dans le monde qui puisse contredire un jugement moral. Bref, selon Spinoza:

La première signification de Vrai et de Faux semble avoir son origine dans les récits ; et l'on a dit vrai un récit, quand le fait raconté était réellement arrivé; faux, quand le fait raconté n'était arrivé nulle part. Plus tard, les philosophes ont employé le mot pour désigner l'accord d'une idée avec son objet; ainsi, l'on appelle idée vraie celle qui montre une chose comme elle est en elle-même; fausse, celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité. Les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit.³²

6.2. Difficulté d'atteindre la vérité

Comme Vladimir Jankélévitch ne propose aucune méthodologie systématique qui désignerait du doigt le lieu où se cacherait la vérité, nous nous efforcerons de repenser l'expérience de la vérité en nous débarrassant de certains inconvénients de la raison et qui, pour Vladimir Jankélévitch, sont incompatibles avec une recherche sincère du vrai. Comment recevons-nous une vérité quelconque? Par exemple celle qui nous assure qu'une promesse sera tenue. Est-elle annoncée précédée par quelque chose à quoi nous pourrions la reconnaître? En réalité c'est une sorte de certitude immédiate sans annonce mais qui ne peut apparaître qu'à ceux qui ont une

³² Spinoza, 1964, *Pensées métaphysiques*, p.352.

position réceptive. Réceptive mais non passive. Cette attitude de recueil est ce que Vladimir Jankélévitch essaye non de dévoiler mais au moins de cerner et de dire.

6.2.1. Vérité: légion et corrélat

Une vérité valable pour mon voisin n'est pas obligatoirement et dans tous les cas, valable aussi pour moi. Mais si nous tentons de nous persuader qu'il n'y aurait aucune raison pour que je ne puisse pas m'approprier la vérité de l'autre ni m'accorder avec elle, il s'ensuivra qu'une pléthore de valeurs toutes plus dignes les unes que les autres s'offrira de nous guider. Quelle valeur de vérité pourrons-nous accorder à chacune d'entre elles? Comment peut-on les distinguer?

Vladimir Jankélévitch parle de la «guerre civile» que les valeurs, et donc les petites vérités, se livreraient entre elles pour accéder au trône de la grande vérité valable pour toutes. C'est un fait pourtant que les valeurs se contredisent que la problématique morale est souvent alourdie par une sorte de pesanteur éthique. «Guerre civile» et «pesanteur éthique» renvoyant dos à dos les raisons que nous pourrions trouver dans telle ou telle valeur, et d'où nous déciderions d'en déduire sa vérité. Cette multiplicité de valeurs possibles, et donc cette impossibilité de donner une vérité décisive applicable en toutes les occasions, confère à la réalité un statut équivoque. Cette équivoque ne peut être levée par une quelconque vérité transcendante, puisque chacune aspire et donne des raisons de croire qu'elle est seule et souveraine.

Une vérité qui serait, en toute occasion la solution de nos problèmes moraux rencontre chez Vladimir Jankélévitch une certaine méfiance. Il s'agirait pour lui d'une prédominance de la forme sur le fond. Avoir une solution avant d'avoir vécu le cas reviendrait à rendre inutile le vivre. De toutes ces vérités, découlent nombre de

nos cas de conscience car quelle valeur allons-nous choisir comme critère du vrai, si toutes pourraient, a priori, nous convenir. Le cas de conscience est le résultat direct de ce mystère de l'absolu plural des valeurs. Notre volonté d'agir moral se trouve en lien direct avec la conscience de notre geste. Vladimir Jankélévitch ne parle pas ici d'une moralité liée à la raison mais à la conscience, donnant du poids à une attitude de relation plus personnelle à la vérité de l'agir.

Comme si nous devions nous débarrasser du spectre de la raison universelle pour devoir nous pencher sur une attitude plus directe, en relation avec le sens de notre agir. Attitude qui nous force à être par nos actes notre propre justification, puisqu'une justification raisonnable n'aurait plus lieu d'être. Nous sentons ici toute l'inutilité d'un exposé de la raison présenté par Kant, et qui renvoyait à la nécessité que tout agir moral se devait d'être promu en règle générale applicable par n'importe quel homme raisonnable. Se demander si son agir peut être transformé en une maxime valable universellement est donc contraire à l'idée de Vladimir Jankélévitch. Puisque avec lui il s'agit de faire référence à sa propre vie intérieure c'est-à-dire à sa conscience.

6.2.2. Importance de la parole

Les conditions d'utilisation de la parole permettent d'en faire un instrument d'accès à la vérité. Il n'y a pas d'art authentique de la parole sans lien avec la vérité. C'est ici que Vladimir Jankélévitch va ensemble avec les structuralistes qui proposent un autre modèle de la pensée: la langue ou le langage. Et sur ce point que la philosophie a souvent marqué une distinction nette entre la langue et la parole. Cette dernière est constituée par des mots quotidiens, les causeries des gens: mots de patois sans grammaire précise, sans règles exactes. La langue est devenue plus qu'un modèle

d'organisation de la pensée. Le langage articulé est une fonction d'expression et de communication liée à la pensée, spécifiquement humaine.

Le problème pour Habermas est qu'il n'est pas possible de s'abstraire du langage pour mesurer notre usage de ce même langage. Tout énoncé est un élément de réalité, une réalité déjà imprégnée de ce langage. Cela n'est pas sans conséquence sur le rapport entre vérité et communication. Les doutes quant à l'intuition réaliste et universelle associée à des concepts tels que la vérité résultent d'un tournant linguistique qui a transféré le critère de l'objectivité de la connaissance, de la certitude privée à la pratique publique de justification propre à une communauté de communication. La vérité des énoncés ne peut se justifier qu'au moyen d'autres énoncés. Comment se faire comprendre sans être mécompris? La mécompréhension est-elle inhérente au langage? Lorsque nous échangeons des paroles, ne faisons-nous que dire des mots? La vérité passant par les mots n'est-elle pas forcément défigurée?

Il n'y a pas que du vocabulaire, il y a aussi du sens. Mais ce sens n'est pas seulement véhiculé par les mots qui le portent et permettraient alors de comprendre sans qu'il existe aucune mécompréhension possible. Avec les mots, vient la personne tout entière qui s'exprime et qui donne sens à la parole. Le donneur de sens n'est pas le mot mais celui qui parle. La parole est corporelle. Il n'y a pas de pensée sans langage.

Nous n'avons conscience de nos pensées, nous n'avons des pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité, et que par suite nous les marquons de la forme extérieure, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre une existence. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée. Et il est absurde de considérer comme un désavantage et comme un défaut de la pensée cette nécessité qui lie celle-ci au mot. Ainsi, le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus

vraie. Sans doute on peut se perdre dans un flux de mots sans saisir la chose. Mais la faute en est à la pensée imparfaite, indéterminée et vide, elle n'en est pas au mot. Si la vraie pensée est la chose même, le mot l'est aussi lorsqu'il est employé par la vraie pensée. Par conséquent, l'intelligence, en se remplissant de mots, se remplit aussi de la nature des choses.

Vladimir Jankélévitch nous fait nous rendre compte du rôle que nous jouons dans l'échange verbal. Rôle qui ne doit pas se contenter d'articuler, mais de faire corps avec ce que l'on dit. Penser c'est déjà presque dire. Dire ne devient plus qu'une formalité et trouver ses mots, ou se risquer à les inventer procède de la certitude de ce que l'on a besoin de faire savoir. Vladimir Jankélévitch lui-même s'exprime dans un langage qui lui est propre. Avoir vraiment envie de dire quelque chose, c'est s'être impliqué tellement que nous en oublions de nous demander comment nous allons le dire. Et pourtant cela ne nous gêne pas outre mesure puisque, lorsque nous nous exprimons, les mots pour le dire viennent aisément si nous y mettons le cœur. Car, tout est simple si le cœur y est. Le cœur permettra donc de dissoudre les malentendus.

Nous sentons presque la référence au génie de l'inspiration. Car quelle que soit la manière que l'on a de dire, ce qui compte c'est avant tout avoir quelque chose à dire. Cette dernière condition est si primordiale, si irremplaçable, si indispensable qu'il suffit à la rigueur d'avoir quelque chose à dire pour réinventer soi-même les moyens de dire. Cette vérité du dire nous force à nous taire si ce que l'on veut dire ne provient pas de nous; et peu importe que nous en ayons eu la révélation dans une sorte d'illumination divine, ou que nous ayons mis longtemps à le penser; il faut avant tout que le mouvement qui nous porte à parler soit issu d'une appropriation personnelle.

Il n'y aura pas d'échange personnel honnête si cette condition de fidélité à soi-même, de sincérité, n'est pas remplie. On ne peut pas faire passer une idée si nous

n'y avons pas auparavant adhéré. Cette condition *sine qua non* nous invite à une ascèse personnelle, qui évitera l'appropriation abusive d'idées, apparemment satisfaisantes, mais qui profondément pourraient nous décevoir si nous y appliquions ce conseil qui semble une lapalissade. La personne qui s'engage dans une discussion en ayant sérieusement l'intention de se convaincre de quelque chose en échangeant avec d'autres doit supposer que ces derniers ne soumettent leurs affirmations à aucune autre contrainte que celle du meilleur argument.

Il reste que le malentendu auquel on se heurte le plus souvent est celui issu d'une intention hypocrite. Vladimir Jankélévitch parle d'un coefficient de la déformation propre à l'hypocrite qui nécessite une perpétuelle vigilance de la part de l'auditeur, afin d'essayer de découvrir ce qui est sous-entendu. Cette apparence qui nous parle pour nous signifier autre chose que ce qu'elle semble exprimer, Vladimir Jankélévitch émet l'idée qu'elle soit une pudeur. En effet, puisque l'apparence cache ce qu'elle veut dire et parle à mots couverts, elle renvoie donc la vérité dans le creux de son apparence. Ce sera à nous de nous défier de l'apparence pour ne pas avoir la tentation de nous y laisser piéger.

Nous devons ainsi dans le même temps connaître et re-connaître ce que nous entendons, sinon la vérité de ce qui nous est offert n'aura aucun sens. Or, en général, la parole du méconnu n'a d'autre écho que le silence. Notre re-connaissance arrivant toujours en retard. Nous ne comprenons trop tard que la personne qui était en face de nous, ou que la situation dans laquelle nous nous étions trouvés, exprimait une vérité que nous n'avions pas su décrypter. Et quand nous sommes enfin dans la vérité, quand la chose dont nous fûmes contemporains est enfin comprise, c'est notre vérité qui n'est plus actuelle. La vérité n'attend pas la re-connaissance. Il nous faut l'appréhender immédiatement ou trop tard. L'apparence ne trompe que ceux qui veulent l'être, voudrait donc aussi signifier, que celui qui reçoit les mots et la situation a l'intention d'être trompé.

Nous mettrions dans les paroles de l'autre, non son intention, mais la nôtre. A ce titre, on peut se demander comment est possible une quelconque communication. Et si toute compréhension ne se réalise pas d'abord sur fond de mécompréhension? Comment savoir si ce que dit l'autre est bien ce qu'il désire nous faire comprendre, et non ce que l'on désire entendre? Vladimir Jankélévitch nous assure que si le cœur y est, alors tout est sauvé. Les implications d'une telle formule ne sont pas des moindres et l'originalité de Vladimir Jankélévitch est très certainement d'avoir osé les penser profondément, donnant à sa philosophie le caractère de l'honnêteté intellectuelle qu'il préconisait lui-même.

Il nous faudra étudier maintenant l'attitude concrète de celui qui est attentif à la parole, et nous pencher sur ce que l'on a coutume d'appeler l'herméneutique. Pour enfin, dans un dernier moment de réflexion sur la vérité prise dans les mailles du filet du sens et de l'interprétation, nous demander dans quelle mesure la vérité est dépendante du temps.

6.2.3. Des mots, de l'herméneutique et de la vérité

C'est dans la manière et l'occasion que nous avons d'aborder, d'affronter et de dupliquer le réel pour soi ou pour les autres que nous méconnaissons sans doute l'essentiel. Or le seul moyen à notre portée pour parler du réel est le langage. Ce qui ne va pas sans quelques difficultés lorsque nous désirons établir la validité de nos propos. Il s'agira d'éviter la méconnaissance due à la nature amphibolique du langage. Le langage parle par détours. La faute de la mécompréhension en revient à l'ignorance que nous avons de cette nature double du langage qui s'exprime en se taisant, qui s'exprime dans ses silences aussi bien qu'en parlant. L'on se tromperait si l'on voulait penser que Vladimir Jankélévitch nous incite à maîtriser sans être maîtrisé. Car lorsque

nous connaîtrions la nature fourvoyant du langage, et aussi la crédulité de l'homme se laissant facilement berner par les paroles, notre honnêteté voudrait que l'on en n'usât point pour cacher la vérité à l'autre.

Mais ceci nous indique la multiplicité d'intentions possibles face à un même comportement. Autant celui qui trompe donnera l'apparence de ne pas le faire et de dire la vérité; autant celui qui est trompé pourra aussi faire croire qu'il se laisse tromper, bien qu'en réalité il connaisse l'intentionnalité trompante de son interlocuteur. Il y a alors inversion des rôles et la dupe est dupée. Mais ajoute Vladimir Jankélévitch qu'est-ce qui empêche qu'à son tour la dupe, qui croit avoir découvert à un premier degré le dessous des cartes se soit laissée berner par le dupeur qui aurait eu l'intention de faire sentir à l'autre que lui-même voulait le tromper. Ce serait une sorte de manière qu'aurait l'interlocuteur pour diriger notre méfiance ailleurs que là où elle devrait être. Et ainsi de suite, l'équivoque est infinie. Nous ne pouvons savoir à quels degrés nous sommes trompés et la complication de certaines situations nous le fait remarquer.

Sans oublier que l'univers du discours est lui aussi porteur de plus d'un sens possible. Car c'est le langage qui est la source par excellence des malentendus quotidiens. Et Vladimir Jankélévitch dit qu'il «n'y a pas assez de touches sur le clavier du langage pour exprimer les nuances infiniment diverses de la pensée et de la passion.»³³ Les mots sont inévitables, mais ils figent abusivement les idées. Ils déforment ou affaiblissent le sens propre et premier de la pensée. Toujours le mot est en retard d'une nuance sur le sentiment qui veut être signifié. Le discours est de l'ordre du fini, alors que les émotions sont infinies en nuances et en qualités, ne pouvant être décrites par quelque écrivain qu'inadéquatement, c'est-à-dire temporellement.

La vérité n'aurait-elle donc pas besoin d'un porte-parole, suffirait-elle qu'elle apparaisse pour qu'on la reconnaissse? Et dans ce cas-là quel sens pourrait nous

³³ Jankélévitch, V., 1980, *La reconnaissance, le malentendu*, p. 47.

donner à la recherche de la vérité? Nous verrons quelles peuvent être les qualités d'une vérité. Mais déjà nous pouvons avancer l'idée que la vérité si elle détient le dernier mot ce ne serait pas parce qu'elle parlerait en dernier, mais plutôt parce qu'elle se place au-dessus de tous les mots. De ce fait elle leur donne sens; elle n'a pas lieu de parler. Sa présence fait sens en elle-même, sans qu'elle ait besoin de s'expliquer. Elle a le dernier mot comme elle en détient le premier et ce mot que l'on voudrait proférer n'est-ce pas à chacun de le retrouver?

Pour éviter d'obstruer la vérité et la cacher, rien ne serait plus simple, pour Vladimir Jankélévitch, que la simplicité du cœur. Car pour liquider les malentendus, il ne suffit que de le vouloir. Et pour vouloir il n'y a qu'à vouloir. Nous le saisissons, Vladimir Jankélévitch ne donne pas de recettes pour que l'on se comprenne. La compréhension provenant du seul désir que nous aurions d'être en symbiose avec notre interlocuteur; il suffit que nous voulions de toute notre âme pour entrevoir un quelque chose qui nous fasse nous entendre.

Chapitre 7.

EXPERIENCE DE LA VERITE SUR ELLE-MEME

Le mensonge, inséparable de la question de la vérité et du partage vrai/faux, est un des premiers sujets d'intérêt de la philosophie. Comprendre la vérité c'est avant toute chose comprendre les façons d'être de la vérité, savoir la ou les manières qu'elle possède afin de nous faire connaitre sa présence. C'est par voie de conséquence se pencher sur l'état lequel nous devons être, afin que la vérité puisse s'introduire en nous. Nous nous efforçons de repenser l'expérience de la vérité en nous débarrassant de certains inconvénients de la raison et qui pour Vladimir Jankélévitch, sont incompatibles avec une recherche sincère du vrai. L'expérience de la vérité, comme possibilité jamais complètement atteinte, s'offrira à nous non comme le signe d'un échec de notre part, mais plutôt comme la preuve de notre réussite.

7.1. Humour et innocent

L'humour est une forme d'esprit consistant à rire du caractère tragique ou cruel de la réalité en l'abordant avec froideur. Il est aussi un mode relationnel entre les individus. D'habitude l'humour est associé à la personnalité d'un sujet capable de faire rire. Le sens de l'humour semble être une habileté qui se développe au gré des expériences de vie, notamment si elle est valorisée dans le milieu dans lequel évolue le sujet. Certaines caractéristiques individuelles et professionnelles favorisent son développement et son utilisation. L'humour favoriserait également la productivité des membres d'une équipe en instaurant des relations sociales plaisantes, ce qui n'en ôte pas le caractère sérieux et innocent.

7.1.1. Humour

L'humour étant comme la philosophie une discipline intellectuelle visant à éclairer ou révéler la vérité. Comme l'ironie, l'humour est avant tout une disposition de l'esprit à saisir le comique ou à le provoquer en révélant la vérité. Certes, la philosophie est historiquement née de l'ironie, comme nous l'enseignent les dialogues socratiques, et elle demeure pour chacun un stade nécessaire sur le chemin de la philosophie mais, l'humour est à distinguer de l'ironie pour Vladimir Jankélévitch. «Si la plaisanterie se dissimule derrière le sérieux, nous avons l'ironie. Le contraire de l'ironie serait donc le sérieux caché derrière la plaisanterie. C'est ce qu'on appelle l'humour.»³⁴

³⁴ Schopenhauer, A., 2004, *Le monde comme volonté et représentation*, p.781.

L'ironie comprend un mode d'emploi et un but. Vladimir Jankélévitch disait que Socrate jette les hommes dans la perplexité de l'aporie qui est le trouble symptomatique engendré par l'ironie. L'ironie est une attitude profondément philosophique parce qu'on commence toujours en philosophie par le doute ou par l'étonnement. Platon disait que l'étonnement, l'émerveillement, c'est le sentiment tout à fait caractéristique du philosophe. Il suffit de déchiffrer ce que l'ironie veut montrer pour savoir ce qu'elle pense.

L'humour n'a pas de stratégie puisque la vérité à laquelle il fait allusion n'est pas localisée nulle part dans aucune forme arrêtée. Comme le souligne Vladimir Jankélévitch que cet humour n'est pas sans la sympathie. Il compatit avec la chose plaisantée, il est secrètement complice du ridicule et se sent de connivence avec lui. Au fond, l'humour a un faible pour ce qu'il raille. L'humour n'a pas de fonction pédagogique ou anagogique contrairement à l'ironie qui sait ce qu'elle avance car elle a une idée derrière la tête. Le meilleur humour provoque d'ailleurs la réflexion, le doute, la critique ou l'introspection. On peut dire que l'humour est frère du temps qui lui aussi nous donne une vérité à voir, mais au loin seulement et dans le brouillard. Cette vérité donnée par l'humour demeure un lointain horizon.

Ce passage obligé par le détour de l'ironie ou de l'humour nous donne une indication sur la nature de la vérité à savoir que la vérité ne se prête pas à une saisie directe. L'ironie contient dans sa forme une vérité fondamentale, que Kierkegaard exprime ainsi dans son concept d'ironie que le phénomène n'est pas l'essence, mais est le contraire de celle-ci. Quand on parle, la pensée, le sens de ses paroles est l'essence, le mot est le phénomène. La vérité n'est pas immédiate. Car «le vrai n'est pas un terme transcendental ; il ne veut pas dire réel.»³⁵ Cette vérité nécessite le détour ironique le voile de l'humour. Ces deux notions, humour et ironie, s'imbriquent chez Socrate de telle manière qu'il nous est difficile de les dissocier. C'est peut-être ce qui donne à son

³⁵ Spinoza, 1964, *Pensées métaphysiques*, p.352.

personnage cette ambiguïté nécessaire, si son désir est de nous montrer la voie de la dialectique.

L'humour est errance pure. En revanche, l'ironie est didactique et possède une tactique. Toutefois, elle rend le sujet disponible pour la maîtrise du sens. C'est en cela qu'elle est une détermination existentielle, et non une simple façon de parler. Pour concevoir l'existence comme synthèse, il faut d'abord prendre conscience de la contradiction: tel est le rôle de l'ironie. L'ironie est ainsi non-savoir, et le non-savoir de Socrate est lui-même ironique: il tend vers une vérité plus haute. L'humour dépasse donc l'ironie de toute la hauteur de vue que donne à l'existant l'accomplissement éthique. Il est donc plus une manière d'aller de l'avant qu'un savoir qui s'impose. Il existe au moins deux manières d'appréhender cette errance, soit de la considérer comme un amusement, soit de la ressentir comme un moyen d'entrer en contact avec quelque chose d'insaisissable.

L'honnêteté et notre sérieux sont puisés dans l'avenir. Le sérieux est l'épreuve de l'impossibilité et ne se manifeste que par la plaisanterie, qui en devient le signe. Le sérieux nécessaire à l'obtention de la vérité n'est pas issu d'une concentration particulière et encore moins d'une attitude spéciale. Nous n'avons pas à prendre la pose du sérieux et, là l'humour doit agir pour que nous ne tombions pas dans l'attitude ostentatoire et précieuse du penseur. La manière très simple de connaître est l'attitude élémentaire par excellence, une attitude qui ne s'apprend pas qui n'est pas initiative et qui ne doit pas faire des manières. Il faut la découvrir en soi ou plutôt la redécouvrir. Et cela sans se complaire «mon regard est fait pour regarder devant moi, pour regarder le ciel, pour regarder les autres, et non pour regarder moi-même.»³⁶

³⁶ Jankélévitch, V., 1983, *Le sérieux de l'intention*, p.75.

7.1.2. Innocent

Le sérieux philosophique exige de la volonté le détachement de l'esprit par rapport à l'indétermination des sensations. Cet ascétisme intellectuel est souvent réfractaire à l'expérience qualitative de l'être. Il en cherche une vision a priori et universelle. Par conséquent, le sérieux implacable, la gravité, est aveugle au déploiement du réel délaissé pour l'inaffabilité de l'idée. Il saisit l'essence et l'ordre des choses à travers leur apparence chaotique. Le comble du sérieux, écrit Vladimir Jankélévitch, ce serait de vivre purement et simplement sans poser aucune question et d'adhérer intimement à l'évidence de ses propres organes. Le sérieux est plus exactement une manière de se comporter exclusivement fonctionnelle par rapport à la nature du corps et de l'esprit.

L'étude sérieuse peut être comprise comme une sorte d'innocence retrouvée. C'est ainsi que l'adulte sérieux revient un jour aux vérités ingénieuses et aux certitudes spontanées du petit enfant. Cette innocence, Vladimir Jankélévitch la revendique pour pouvoir atteindre la vérité. Il y a adéquation entre l'innocence et vérité et aussi corrélation entre l'errance et l'innocence. Si l'innocence et vérité sont fugaces, la meilleure façon d'aller de l'une à l'autre c'est l'errance. «L'innocence dont vous parlez n'est pas celle pour laquelle un homme lutte, mais celle qui naît de l'absence naturelle de tentation» selon Wittgenstein.³⁷

L'innocence n'est pas routinière, il n'a pas de route tracée à l'avance devant lui. L'innocence ne mesure pas à son faire sur une échelle de valeur. Il est étonnement devant tout ce qui se passe et il est curieux. La vérité ne s'installe pas, elle fuit celui qui ne veut l'attraper dans des mailes trop lâches du filet de la raison. Cela dit l'aspiration à découvrir un jour, la vérité n'est pas morte, et on comprend bien

³⁷ Wittgenstein, 2009, *Le devoir de génie*, p.15.

pourquoi: pour donner un sens à l'existence, malgré les incertitudes, voire l'absurdité, de la condition humaine, on voudrait croire à la possibilité d'une science, d'une morale. L'universalité assure.

Nietzsche va jusqu'à faire de l'idée même de vérité une invention née de ce besoin de sécurité, de l'accumulation d'illusion dont on a oublié qu'elles le sont. L'innocent est mieux placé pour être dans le vrai. Sa simplicité nous faisant défaut, son innocence peut nous paraître une charlatanerie. Mais l'innocence fausse se discerne de la vraie par son regard. Elle est ce regard dans lequel nous lisons la présence totale du monde. L'innocent à une vue radioscopique son caractère lui fait voir à travers l'opacité du monde, la vérité de ce monde. Il est de plus aussi radieux qu'elle. Elle s'infuse en lui comme elle se diffuse à partir de lui.

Vladimir Jankélévitch compare d'ailleurs cet état autant de la perception pure de Bergson qu'à celle de l'artiste. L'innocent porte la vérité sans passer par le biais de quoique ce soit, il n'ironise pas. L'innocent est aérien; aucun mot, aucune grammaire ne sont là pour l'expliquer; sa seule présence est une parole unique. On peut presque dire qu'il est verbe de la part en part. L'innocent est miraculeusement ce que les hommes de la vie moyenne sont par éclaire et dans l'instant d'un équilibre acrobatique.

Avant d'étudier l'instant acrobatique dans lequel nous pourrons peut-être approcher la vérité, rendons-nous compte de ce qui constitutionnellement nous empêche d'être innocents. Pour Vladimir Jankélévitch, c'est tout bonnement notre conscience qui nous empêche de nous rendre à la simplicité de l'innocence: «cette innocence qui atteste la supériorité de l'homme est aussi ce qui me détourne et me fait devenir à tout instant le comédien de moi-même.»³⁸ C'est à cause du jeu de comédie que nous jouons en tant que complaisant de nous-mêmes et auteur de ce spectacle, que nous n'arrivons pas à forcer la porte de l'innocence.

³⁸ Jankélévitch, V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et presque rien*, TII, p.21.

Le sérieux prend corps dans la volonté d'un vouloir unique et total tendu vers un but dont l'âme, le cœur et la raison sont partis prenantes sans aucune restriction et d'où nous tirons notre vérité propre. Un vouloir sérieux est ainsi un vouloir qui ne se prend pas au sérieux, et qui sait pour cela où il se place, c'est-à-dire sur un plan intermédiaire entre la tragédie de notre mortalité et la drôlerie de notre existence superficielle. Comment comprendre cette drôlerie de l'existence humaine si ce n'est pas à l'aide de l'humour.

Savoir que pour nous notre seul mode d'intervention est l'affleurement des êtres et des choses, n'est pas en soi tragique pour le philosophe de notre étude. Savoir que pour nous notre seul mode d'intervention est l'affleurement des êtres et des choses, n'est pas en soi tragique pour le philosophe de notre étude. Savoir que nous ne pouvons pas pénétrer à l'intérieur de l'autre, nous renvoie à la justesse de nos actes. L'humour ne nous guide pas vers un relativisme général de notre existence, mais à une prise de conscience jetée entre la mort et le geste, c'est-à-dire Vladimir Jankélévitch nous invite à ne pas nous perdre trop au sérieux dans les choses quotidiennes de notre vie.

Il s'agira donc pour nous d'éviter les pauses. Notre vérité ne se trouvant pas dans les arrêts que nous pourrions faire pour montrer aux autres ce que nous sommes, ou pour se rassurer. Mais elle se cache dans une intention pure, et toujours tendue vers son but, une intention qui ne doit donc pas se satisfaire d'une situation acquise: c'est-à-dire une situation recroquevillée sur elle-même. A cet effet le philosophe nous met en garde contre les champions de la vérité qui nous feraient plutôt horreur. Ces champions de vérité ou ces docteurs de la loi paradent et montrent ce qu'ils font comme si leurs gesticulations imitatives portaient en elles la signification de leurs intentions. Le geste dans cette mesure ne serait tout au plus que de l'intention pétrifié. Seul un mouvement en mouvement ou une intention qui va de l'avant et fait sens.

Avec le problème des docteurs de la loi, Vladimir Jankélévitch critique ceux qui imitent l'intention au lieu de la vivre. A l'intérieur, l'intention est irréprochable, mais à l'intérieur elle sent le rance de l'imitation. Car de même que l'innocence qui n'est plus profond de soi-même et doit être le seul moteur qui nous pousse à agir. Mais de cette intention, il nous est difficile d'en parler car son caractère secret qui fonde l'existence morale n'est pas seulement méconnu en fait, il est toujours méconnaissable à l'infini.

L'intention échappe aussi à toute reconnaissance possible. N'est-ce pas désarmant de ne pas pouvoir reconnaître la véritable nature de quelqu'un. Finalement cette intention morale est-elle bien réelle? Nous conviendrons qu'il peut nous être permis d'en douter, puisque inépuisablement nous sommes renvoyés ailleurs, lorsqu'il s'agit d'établir la véritable intention d'autrui. «Et néanmoins ce je-ne-sais-quoi si évasif et si controversable est la chose la plus importante du monde, et la seul qui vaille la peine.»³⁹ Ce je-ne-sais-quoi caractérise la nature de l'intention. De plus, l'intention possède ce charme de l'effectivité et de l'efficacité. Elle a ce caractère qui donne à voir, même si nous ne sommes pas capables de voir. Même si nous mécomprenons les intentions d'autrui celles-ci nous seront révélées, d'abord dans le temps qui est mélange d'ambigu d'être et de non-être se trouve être support de notre vie, et moyen par lequel les malentendus peuvent se dissoudre, ainsi que les actes se faire comprendre de leur intention. Le temps voile et dévoile.

Que veut dire Vladimir Jankélévitch lors qu'il parle du je-ne-sais-quoi? Cela nous semble important de le préciser dans la mesure où il pourrait y avoir légitimement confusion entre la vérité du je-ne-sais-quoi et celle du Dieu Chrétien. En parlant du je-ne-sais-quoi, nous exprimons seulement le fait que l'apparition disparaissant échappe à toute rationalité, mais qu'elle n'est pas moins réfractaire aux métamorphismes. Ceci pour préciser l'idée que la vérité du je-ne-sais-quoi n'est pas

³⁹ Jankélévitch, V., 1980, *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, TII, p.95.

adéquate à l'idée d'un Dieu dont la caractéristique serait d'être une sorte de divinité qui s'appelle apparition-disparaissant. Pour la simple raison qu'un je-ne-sais-quoi, il est impossible de faire de lui une image personnifiée. L'idée de Dieu mort est ressuscitée, c'est-à-dire de temps en temps visible, ou cache de temps en temps, peut paraître compatible avec le je-ne-sais-quoi évasif, impalpable et indicible.

7.2. Mécanisme d'illusion et de religion

La vérité n'est peut-être pas là où nous croyons l'avoir découverte. Nos mots, nos idées toutes faites, notre imagination peut prétendre être dans le vrai et pourtant cette prétention même peut tout fausser. Nous croyons être dans le vrai, lorsque nous pensons maîtriser la situation et alors se reposer sur cet état de fait et d'analyse.

7.2.1. Se prétendre dans le vrai se tromper

D'une part, la situation change, et continuellement nous échappe et, d'autre part, malgré toute notre attention nous ne réussissons pas à pallier notre finitude ou notre incomplétude. Car c'est l'ébriété chronique de nos organes et c'est la passion brouillonne, source d'exagération et de démesure frénétique, qui nous empêche de tenir ainsi en équilibre au sommet de la vérité.

De plus, la force de notre désir est tellement puissante que nous en venons à imaginer la réalité que nous la souhaitons. On croit ce qu'on désire et l'on entend ce qu'on croit. Dire que nous serions sélectifs est encore trop peu, nous serions en plus de

cela volontairement partial et, désireux d'affirmer une adéquation entre la pensée que nous aurions du réel. Nous ne partirons d'une vérité toute faite intérieure et bien ficelée que pour pouvoir l'apposer sur le monde extérieur afin justement de s'y reconnaître.

Au lieu de laisser parler l'être nous ferions que gloser à partir d'idées générales et personnelles qui auraient la force d'une baguette magique. Ainsi, ne pouvons-nous que nous accuser de ne pas être assez à la hauteur de la hauteur de la vérité. La vérité n'est pas vague, ce sont nos sens qui sont rendus imprécis par l'accumulation de données qui nous enivrent. Nous nous encombrons d'idées et de raison qui nous rend obtus à la compréhension d'une vérité qui n'est jamais précédée par un amoncellement de connaissances. «La vérité se présente si distinctement et si clairement à l'esprit qu'on ne peut la mettre en doute.»⁴⁰

Nous sommes faillibles, nous nous trompons. Ne pas le reconnaître et se prétendre dans le vrai restent sans doute la suprême erreur. Nous nous installons alors dans une demie mauvaise foi ou une sorte de complaisance irrationnelle. Demi-mauvaise foi, car nous savons bien qu'il nous manque quelque chose pour réellement connaître la vérité d'une situation métaphysique. Ce quelque chose c'est l'affirmation de notre savoir. Or nous vivons sous le signe de l'irréversible du *never more*, plus jamais: ce qui passé est terminé et à jamais sera perdu. C'est donc le phénomène du devenir d'Héraclite (vers 540-580 av J.C.) il expose à travers ses fragments: «on ne descend pas deux fois dans le même fleuve; tout passe, tout coule, rien ne demeure; toutes choses sont en perpétuel métamorphoses.»

Nous sommes complaisants à l'égard de notre savoir car après tout, nous ne cherchons pas à aller plus loin qu'un savoir empirique accumulatif. Nous restons à un plan banal de la vérité. Se gargariser avec la vérité c'est être dans la faux, et attendre

⁴⁰ Descartes, 1953, *Discours de la méthode*, p.137.

une confirmation c'est aussi être dans le faux. Nous devons comprendre que le parfait étouffe dans la graisse et le luxe de sa perfection. Ce que nous croyons comme étant la vérité, la vertu ou encore toute autre valeur mise en exergue de notre vie, une fois qu'on s'y arrête et que l'on s'emploie à en faire profession, dégénère en une caricature de vérité ou de vertu. Elle épaisse littéralement dans la propension que nous avons à en faire étalage.

Pour Vladimir Jankélévitch, l'humilité, c'est-à-dire la reconnaissance de son état d'ignorance, semble être la caractéristique d'une âme noble. On peut prétendre détenir la vérité sans tomber dans un manque d'humilité et d'innocence, voire de sincérité. On peut prétendre la vérité dans un même coup tombé dans l'erreur. Se tromper renvoie à la forme a priori de la méconnaissance qu'est la temporalité. Avec Vladimir Jankélévitch nous devons reconnaître et accepter que le fait pur et simple n'arrive qu'une très unique fois, rendant chaque instant à une dignité intrinsèque. La notion de semelfactive insiste sur le fait que tout ce qui nous arrive sur le mode de l'unique fois. L'irréversibilité constitue pourtant le caractère le plus essentiel du temps, le plus émouvant. Tout ce qui arrive est exceptionnel. Rien ne reviendra deux fois.

A cet égard, il nous faudra le moins possible relâcher notre attention sur le réel et ne pas se laisser bercer par la douceur du laisser-aller, qui s'apparente facilement au laisser faire. Une tension de chaque instant caractérisée par une intention de faire, tout autant qu'une intention de recevoir les événements, précise la manière dont nous devrions être attentifs au monde extérieur. Or ce monde extérieur s'inscrit dans le temps. Le monde extérieur en tant que nous y participons ne serait peut-être pas si extérieur que nous le penserions au premier regard. Le rapport de l'homme et du temps pourra sans doute nous éclairer sur le statut d'une vérité qui elle aussi, s'inscrit dans le temps.

7.2.2. Illusion et Vérité

Le rapport spontané de l'homme au monde est un rapport de confiance. Nous prenons le monde pour qu'il se donne, nous nous fions à nos sentiments ou à nos impressions. C'est ce premier plan que vient l'expérience de l'illusion. On peut définir l'illusion comme une tromperie c'est-à-dire une erreur et une mystification. Le mot illusion vient du verbe latin *illudere* qui signifie «jouer, tromper, abuser». Ayant abusé notre confiance naturellement se trouve ébranlé.

Mais affirmer qu'une croyance n'est jamais assurée et qu'il n'y a pas conséquent, pas de critère possible du vrai qui puisse prémunir contre l'illusion, c'est finalement établir une équivalence que la philosophie n'a cessé de dénoncer. La recherche du vrai suppose une conversion radicale qui fasse passer du plan de l'opinion à celui d'un savoir fondé en vérité. C'est dans cette conversation dont Platon nous fait le récit dans la fameuse allégorie de la caverne. Vaincre l'illusion est possible à condition de résister le premier mouvement qui nous porte à accepter ce qui s'impose à nous. L'illusion résulte en effet d'un abus de confiance: nous avons cru, à tort. Croire c'est s'en remettre à quelque chose ou à quelqu'un d'autre que soi pour juger. Nous ne sommes pas condamnés dans l'illusion ou à l'erreur que pour autant que nous préférons croire que juger nous-mêmes.

A cet égard, l'analyse que fait Descartes des illusions est l'exemplaire. Si l'illusion perceptive nous abusive, c'est que nous croyons le témoignage de nos sens et fondons sur lui nos jugements. Ne pas croire, en ce cas signifie refuser de laisser nos sens nous introduire en erreur et conduire notre jugement. Un bâton plongé dans l'eau paraît brisé, mais si nous jugeons qu'il est, nous ne sommes pas victimes d'une illusion mais responsable de notre erreur. «Quand donc, on dit qu'un bâton paraît rompu dans l'eau à cause de la réfraction, c'est de même que si l'on disait qu'il nous paraît d'une telle façon qu'un enfant jugerait de là qu'il est rompu, et qui fait aussi que, selon les

préjugés auxquels nous sommes accoutumées dès notre enfance, nous jugeons la même chose.»⁴¹

En elles-mêmes, les données des sens ne sont ni vraie ni fausses. Les illusions de sens obéissent à des lois d'organisation des champs perceptifs tout aussi régulières que celles qui régissent notre perception dite normale. Pourtant, si l'erreur de jugement provoquée par l'illusion peut être corrigée, l'illusion, elle, persiste, et n'est pas dissipée. L'illusion n'est pas la même chose qu'une erreur. Il y a, en elle, quelque chose de positif, alors qu'on peut, avec Spinoza, définir l'erreur comme étant simplement une privation de connaissance.

Dans l'illusion nous sommes victimes de puissances trompeuses impossible à vaincre alors que l'erreur, nous en sommes responsables et nous pouvons la corriger. L'illusion compromet la recherche de la vérité en philosophie. On peut distinguer deux types d'illusion: le premier est l'illusion des sens, comme l'illusion d'optique qui trompe l'œil, par exemple le mirage ou l'illusion des amputés (lorsqu'ils ressentent une douleur qu'ils localisent à l'endroit qu'occupait le membre amputé). Ce premier type d'illusion pose le problème de la confiance que nous pouvons faire en nos sens. Dans les exemples évoqués ci-dessus, peut-on dire, selon l'expression commune, que «nos sens nous trompent»? Ne serait-ce pas plutôt notre esprit qui se trompe sur ce qu'il peut attendre des sens, qui ne font que nous transmettre des informations par des processus qui nous échappent parfois? Il ne s'agit peut-être pas tant d'une sensation fausse que d'une interprétation fausse, (mais impossible à dissiper), d'une sensation. Cette illusion est-elle donc bien celle des sens?

Le second type est l'illusion de l'esprit. C'est en ce deuxième sens qu'on dit de quelqu'un qu'il se fait des illusions, c'est-à-dire qu'il prend ses désirs pour des réalités. Cette deuxième formule nous renseigne assez précisément sur ce qu'est

⁴¹ Descartes, 1979, *Sixièmes réponses aux objections adressées aux méditations*, p.540.

l'illusion de l'esprit: une croyance issue d'un désir; autrement dit, être le jouet d'une illusion, c'est croire que quelque chose est réel seulement parce qu'on désirerait que cela le soit. On pourrait alors expliquer en partie la force de l'illusion, c'est-à-dire sa résistance à une réfutation rationnelle, par la force du désir qui est à son origine: plus on désire une chose inexistante, voire chimérique, plus sa croyance illusoire en sa réalité pourra être forte.

A partir de ces remarques se pose une question philosophique: jusqu'à quel point l'homme peut-il être la victime de ses illusions? On pourrait répondre: jusqu'à la folie, si l'on veut admettre que le fou se définit comme vivant justement dans un monde illusoire et non dans ce qu'on appelle la réalité. Mais une telle réponse ne résout pas la question de la fréquence ou de la rareté des personnes illusionnées; en effet, si l'illusion se caractérise notamment par le fait qu'elle n'apparaît pas immédiatement comme telle à celui qui la subit, qu'elle peut même ne jamais se révéler en tant qu'illusion, personne ne peut, en toute rigueur, affirmer qu'il n'est victime d'aucune illusion. C'est bien sûr davantage à l'illusion de l'esprit que nous nous référons ici, car l'illusion des sens est souvent moins durable car plus facile à démasquer.

En fait, l'illusion la plus forte est celle dont il n'existe aucune désillusion possible. Pour certains par exemple, la foi religieuse serait l'illusion suprême: la croyance en Dieu et celles qui l'accompagnent généralement (un être tout-puissant et infiniment bon, l'immortalité de l'âme, le paradis et l'enfer pour ceux qui les méritent respectivement,...) se rapportent précisément à ce qu'il y a de plus désirable parmi tout ce que les hommes peuvent espérer, sans qu'aucune justification rationnelle n'en confirme l'existence.

Il n'en reste pas moins qu'aucune véritable désillusion ne peut mettre fin de telles croyances, puisqu'elles se situent précisément hors de toute expérience. C'est

la raison pour laquelle nul ne peut affirmer qu'elles sont bien des illusions, ou plutôt qu'elles ne sont que des illusions, sans conformité à la réalité. En effet, croire ce qui nous arrange pour la seule raison que cela nous arrange, c'est bien être dans l'illusion, mais cela n'empêche pas que, par chance, la réalité soit conforme à nos désirs, sans que nous le sachions vraiment. C'est pourquoi on peut enfin se demander si l'illusion, qui réconforte, n'est pas parfois préférable à la réalité, qui peut être désespérante pour peu que l'on soit à l'abri de la désillusion.

La plupart de désir de nos croyances constitue une illusion. C'est pourquoi Freud qualifie de religion comme une illusion. Pourtant la croyance religieuse porte sur un domaine qui, par définition, échappe à toute affirmation comme à toute infirmation possible. Celui qui croit n'est pas et ne peut pas être, par conséquent, dans l'erreur à proprement parler. Il est néanmoins dans l'illusion, selon Freud parce que c'est le désir qui tranche ici et induit la croyance. En réalité, c'est le désir archaïque d'un Père tout puissant, juste et protecteur qui produirait la croyance. «Ces idées (les croyances religieuse), qui professent d'être des dogmes, ne sont que le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion: elles sont des illusions,...»⁴²

Mais en qualifiant la croyance religieuse d'illusion, ce n'est pas seulement le procès de la religion qui se trouve instruit. Car, si la vérité de la croyance religieuse n'est pas à chercher dans la foi du croyant c'est la prétention du sujet à la connaissance de soi-même qui se trouve, dans une certaine mis en cause. Pourtant, s'il est clair que je peux me tromper sur le monde extérieur et prendre l'apparence pour la réalité; il est plus difficile d'admettre que ce que je ressens peut être aussi de l'ordre de l'illusion. Dans la circonstance, certitude et vérité, croyance et savoir semble devoir être confondu. Si le mythe, le rêve, l'illusion doivent être possibles, l'apparence et le réel doivent demeurer ambiguës dans le sujet comme dans l'objet.

⁴² Freud, 1971, *L'avenir d'une illusion*, p.43.

7.2.3. Fait religieux

Le fait religieux semble bien être une composante des sociétés humaines. Même des sociétés qui ne nous ont transmis aucun texte n'ont laissé des traces de rites. Toutefois, avant de définir l'homme comme un animal religieux, il faut se rendre compte que les plus anciennes sociétés qui nous ont laissés des traces de leur attitudes religieuses, sociétés que nous sommes tentés d'appeler primitives, étaient les héritiers d'un immense passé. Le terme latin de religion semble renvoyer à l'idée de lien. Ce serait le lien des hommes avec le divin et par voie de conséquence le lien des hommes entre eux. Cette interprétation est donnée par les anciens auteurs chrétiens. La religion traduit une attitude de révérence craintive devant les mystères de l'existence, variantes du sentiment du sentiment du sacré.

Mélange d'effroi et de fascination, ce sentiment d'étrangeté est rapporté à une source énigmatique: l'autre que l'homme, l'autre que la nature, le tout autre. Le théologien Rudolf Otto a forgé le terme de numineux (du latin *numen*, la divinité) pour distinguer cette pure émotion d'avec les croyances, jugements moraux, spéculations théologiques, associés au concept de sacré. Si nous parlions du divin et pas de Dieu, c'est pour exprimer ce qu'il y a de commun aux diverses croyances malgré leurs aspects disparates. Un seul Dieu ou plusieurs? La différence paraît certes facile à penser et décisive. Elle est l'axe central des monothéismes issus de la Bible (Judaïsme, christianisme, Islam).

Cependant, si l'on tourne vers des religions plus anciennes, le thème dominant est beaucoup plus vague: c'est le sentiment de dépendance à l'égard d'une réalité incontournable. Cette réalité peut être pensée comme immanente à toutes chose, force diffuse et impersonnelle, ou foisonnement d'esprit qui nous guettent. En même temps l'univers se met à être signifiant. Alors que le numineux est objet d'une émotion,

ou une pure fiction ou une fausse réalité, le divin est objet de pensée, mythe ou révélation. Autour de lui s'organise une représentation de l'univers.

Les hommes de foi chrétienne, pendant des siècles, ont gardé les mythes païens comme formes de culture. Ils en ont nourri leur imagination en conscience de leur caractère imaginaire. Pour les hommes des premiers siècles, la mythologie, parfois nommée fable est entièrement imaginaire. Comme la religion, elle est morte. Le mythe vivant, au contraire, se présente comme une histoire varie; bien plus il est un moyen de construire la réalité car il lui sert un modèle. On tiendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui: non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des évènements arrivés à l'origine des temps et destinés à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de penser par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde.

Lorsque le rite est pensé comme ayant une efficacité matérielle, il se rapproche de la magie. On pourrait voir dans la religion deux pôles extrêmes du fait religieux à savoir: la magie et l'éthique. La magie est définie comme l'art d'agir sur la nature par des procédés au culte et d'y produire ainsi des effets extraordinaires. Elle désigne aussi l'ensemble des pratiques reposant sur la croyance qui existe entre les êtres et les natures des rapports réguliers; des lois de correspondance. Le magico religieux centre l'attention sur le sacré extérieur, tel qu'il peut être condamné en des choses, des gestes, des paroles dont l'action est censée matériellement contestable, cela peut aller jusqu'à un effort pour contraindre le dieu à servir le fidèle. L'éthico religieux se manifeste par la présence d'un enseignement de sagesse dans toutes les grandes religions, sagesse variable parce qu'elles s'insèrent dans des cadres institutionnels divers. On peut ramener toutes les religions à deux: celles des faveurs (religion simple culte) et la religion morale, c'est-à-dire de la bonne conduite, selon Kant.

7.3. Temporalité et vérité

La vérité s'offre à nous dans un bref instant prend pour nous la valeur de la caution que joue le Dieu, afin de la valider la permanence et affirmer des vérités. L'instant et intervalle doivent donc être compris, non comme deux façons de voir distinctes mais comme une seule manière de voir, ayant toujours à subir les interférences l'une de l'autre. C'est dans le faire-être de l'instant que nous pouvons puiser les vérités qui alimentent l'être de notre vie courante. Le chemin de la vérité dans cette optique se fait à travers et à l'aide de l'apparition de l'être au sein de l'instant, et non par une recherche de l'être par-delà les apparences.

7.3.1. Découverte de la vérité dans le temps

Qu'une vérité soit découverte par des démarches qui prennent du temps. Elle n'empêche pas qu'elle découverte comme ayant été vraie auparavant. Quand nous disons: ceci est vrai en un temps passé, mais ne l'est plus aujourd'hui, nous pourrons affirmer que cet objet a changé, non que le vrai, en tant que tel, puisse devenir faux. L'expérience de la vérité a quelque chose de miraculeux. Alors que tout montre la marque du temps, la vérité semble l'annuler et nous faire participer à un monde atemporel vers lequel elle fait passage. C'est qu'en effet la vérité est toujours d'un ordre de l'idéalité qui transcende le temps. A travers le temps surtout: si on lit aujourd'hui Platon, c'est qu'on peut comprendre les mêmes vérités. L'atemporalité du vrai permet la communication des esprits au-delà du flux historique. Ainsi c'est l'immuabilité des idées qui permet une communication sans équivoque; c'est parce que nos idées se maintiennent hors du temps, dans leur identité à elles-mêmes qu'il peut y avoir une

communion des pensées. La vérité, c'est la pensée telle qu'en elle-même l'éternité la change.

La vérité qui se découvre à nous s'expose dans le temps. Car le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général. Mais nous avançons souvent l'idée qu'une vérité valable maintenant ne sera pas valable plus tard. Il nous faudra le temps de dire la vérité, d'y réfléchir. L'homme peut être décrit, chez Vladimir Jankélévitch comme un mélange d'instant et d'intervalle, c'est-à-dire l'homme est tout entier temps. Il y a une adéquation entre le temps et l'appréhension humaine du temps. C'est l'homme tout entier qui est le temps incarné. Toute la volonté de comprendre le temps, et même toute pensée se réalise dans le temps et prend du temps.

Les caractéristiques du temps seront donc aussi des caractéristiques humaines. St Augustin a sa manière de définir le temps: «Qu'est-ce que donc le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais que je veille l'expliquer à la demande, je ne le sais pas! Et pourtant, je dis en toute confiance, je sais que si rien ne se passait, il n'y aurait pas de temps passé, et si rien n'advenir, il n'y aurait pas d'avenir, et si rien n'existe, il n'y aurait pas de temps présent.»⁴³

On ne survole donc pas le temps et c'est à partir de la présence que peut se constituer pour nous un rapport en vérité à ce qui est. C'est dans le champ de présence, au sens large, ce moment que l'on passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la soirée et de la mort, que l'on prend contact avec le temps, que l'on apprend à connaître la source du temps. Pour Vladimir Jankélévitch, tout rapport à ce qui est renvoie à la conscience qui le pose dans ses actes. Mais la conscience apparaît en son fond comme présent vivant, champ de présence dans lequel le temps se fait dans la triple dimension d'un maintenant qui retient son passé, anticipe son avenir et ne tient

⁴³ St Augustin, *Confession*, Livre XI, §XIV.

que par son éclatement, identité différenciée qui, elle, ne passe pas, mais qui est ce en quoi tout passe.

La conscience est temporalité comme rapport différencié à soi. De même Merleau-Ponty peut dire que la conscience est le mouvement même de la temporalisation. Car elle se constitue comme auto-affectation dans le passage par lequel l'impression devient son propre objet dans la rétention qui la garde et du futur qu'elle anticipe. Vladimir Jankélévitch insiste sur le caractère premier du temps qui est en deçà de la conscience. Ce qu'il y a, ce n'est pas un présent avec des perspectives de passé et d'avenir suivi d'un autre présent où ces perspectives seraient bouleversées, de sorte qu'un spectateur identique serait nécessaire pour opérer la synthèse des perspectives successives: il y a un seul temps qui se confirme lui-même.

Vladimir Jankélévitch reste prisonnier dans son schéma du temps d'un maintenant ponctuel qui projetterait des intentionnalités longitudinales vers le passé et le futur, comme s'il s'agissait encore d'actes de la conscience. Le temps est au-dessous de la conscience, il est la vie comme le mouvement avant la conscience par lequel quelque chose peut se donner à nous. La subjectivité ce n'est pas la conscience, c'est le temps comme auto affectation, comme en sens inverse, le temps est subjectivité corporelle puisque, on l'a vu, c'est elle qui lui donne un sens, un hier et un demain. C'est donc sur la base du présent vivant qu'il faut comprendre comment peut se donner quelque chose en vérité.

Le temps est mystérieux. L'homme sera donc mystère à deux pattes. Irréversibilité et primitivité seront aussi des caractéristiques humaines. Irréversible car le sens est unique. Corrélativement, personne ne peut faire ce qui a été n'a pas été, c'est-à-dire qu'il y a aussi l'irrévocabilité de chacun de nos actes comme de chaque moment du temps. De même la notion de primitivité renvoie à cette idée que tout ce qui arrive n'arrive qu'une très unique fois.

L'irréversibilité constitue pourtant le caractère le plus essentiel du temps, le plus émouvant, et celui qui donne à notre vie tant de gravité. Car le propre du temps, c'est de nous devenir sensible moins par le don nouveau que chaque instant nous apporte que par la privation de ce que nous pensions posséder. Le terme seul d'irréversibilité montre assez clairement, par son caractère négatif; que le temps nous découvre une impossibilité et contredit un désir qui est au fond de nous-mêmes. Car ce qui s'est confondu un moment avec notre existence n'est plus rien, et pourtant nous ne pouvons faire qu'il n'ait point été.

Or, c'est justement cette substitution incessante à un objet qui pouvait être perçu d'un objet qui ne peut plus être que remémoré qui constitue pour nous l'irréversibilité du temps. C'est elle qui provoque la plainte de tous les poètes, qui fait retenir l'accent funèbres du «jamais plus», et qui donne aux choses qu'on ne verra jamais deux fois cette extrême acuité de volupté et de douleur, où l'absolu de l'être du néant semblent se rapprocher jusqu'à se confondre. L'irréversibilité témoigne donc d'une vie qui vaut qu'une fois pour toutes, qui ne peut jamais être recommencée et qui est telle qu'en avançant toujours. Elle rejette sans cesse hors de nous-mêmes, dans une zone désormais inaccessible, cela même qui n'a fait que passer et quoi nous pensions être attaché pour toujours.

La vie courante pour Vladimir Jankélévitch se doit d'avoir le statut d'une continuation continuée et continue, c'est-à-dire qu'elle doit maintenir la vérité qui nous a été donnée dans un instant. En fait, l'invitation de Vladimir Jankélévitch est de ne pas nous gargariser des vérités qui auront pu nous être confiées. L'erreur pour Vladimir Jankélévitch consistera à vouloir se laisser abuser par le réel, comme si nous voulions comprendre du réel, de l'empire, de l'apparition, que ce que nous désirerions y mettre. Parce que nous ne pensons pas l'apparence comme révélatrice d'un secret caché que nous aurions à découvrir, nous nous heurtons à nos envies et à nos désirs. Alors qu'il suffit de comprendre le monde pour ce qu'il est à savoir comme mystère.

C'est le monde empirique dans sa globalité qui est révélateur d'un au-delà. C'est parce que nous ne pouvons comprendre pourquoi le monde existe, que le logos ne nous permet pas de pouvoir déchiffrer. La vérité nous est inatteignable par la dialectique, mais à rebours de celle-ci, peut-être, y a-t-il un état de grâce préparatoire à la conversion intuitive. C'est cette conversion intuitive dans l'éclair d'un instant qui nous mettra en relation avec la vérité du tout autre ordre, celui du mystère. De même que le fait de l'empire est un mystère; le fait de vivre sera aussi un mystère. Et cela dans la mesure où tout notre être est inscrit dans la temporalité de part en part.

Avec Vladimir Jankélévitch nous prenons conscience de la difficulté d'atteindre la vérité, puisque la vérité de l'être se déploie dans un temps indéfini. Si nous voulons la comprendre nous serons soumis au donné. Dans la mesure où ce dernier ne cesse de poser de nouvelles questions et d'engager de nouvelles réponses. Il nous apporte cette conscience de l'immensité de ce qui nous reste à connaître. Et de la misérable prétendue connaissance que nous semblons détenir. Cette conscience invite à l'humilité. Il n'y a pas de contradiction avec ce qui est dit sur l'impossibilité à comprendre le mystère. Car Vladimir Jankélévitch détient une demi-solution. L'intuition éclair nous permet de sortir du dilemme. L'esprit de finesse qui veut comprendre n'en a pas les capacités car en tant qu'il s'inscrit dans la durée, il en sera lui aussi tributaire. L'homme de l'intuition perçoit et sait ce «je-ne-sais-quoi» mystérieux, qui est l'objet de la philosophie. Mais dans le même temps il ne peut l'enseigner. La vérité apparaît en disparaissant, pour ne laisser place qu'à l'intervalle dans lequel nous nous efforçons d'en retrouver peut-être des traces.

L'apparition de l'être dans ses manifestations successives, si l'on se laisse aller à son charme, nous guidera peut-être en dehors de tout esprit de finesse, à la limite d'un tout autre ordre que celui de l'empirie. Mais les moyens dont nous disposons pour connaître l'empirie ne nous permettent pas, d'après Vladimir Jankélévitch, d'atteindre à cet au-delà méta empirique qui est le tout ordre de la connaissance. Ce ne

sont donc pas par les moyens de l'intellection que nous réussirons à appréhender la vérité, mais plutôt en se mettant en état de la recevoir. Donc à défaut de conquérir cette intuition qui nous permettrait une approche du tout autre ordre, il ne nous reste qu'à continuer de chercher pour ne pas tomber dans le mensonge. Il est dit que le destin de la vérité est de nous échapper continuellement, pour la simple raison que sa nature ne peut s'accorder avec la nôtre que dans certains moments privilégiés, que sont ces instants-éclairés qui ne sont pas grand-chose, mais qui comportent le charme de toute une vie, et peut-être lui donnent sa vérité.

Le temps qui est l'irréversibilité même ne nous accordera donc aucun répit nous n'aurons pas deux fois la même intuition. Le doute pourra venir s'installer, demeurer en tension demeure en recherche, c'est-à-dire finalement vivre sera la seule chose que nous pourrons faire. La vérité qui se découvre est dans le mouvement et le perpétuel recommencement. Ainsi notre vocation est-elle de rechercher sans cesse des confirmations de ce que nous avons vécu, de ne pas stagner dans une vérité découverte, mais d'aller de l'avant.

7.3.2. A l'occasion: la vérité

La vérité se donne dans ce moment très fugace qui échappe à toute conceptualisation et qui ne laisse place à aucun mot. Ce moment c'est l'occasion. Nous n'avons même pas le temps de la dire, seulement le temps de la saisir. Il peut paraître dès lors étonnant et contradictoire de parler la vérité comme d'une expérience, puisque le propre de l'expérience serait de pouvoir servir à faire passer un message et donc faire parler ce moment occasionnel de la vérité. Or la vérité éclate au visage de celui qui la cherche, pour Vladimir Jankélévitch, elle l'arrose et s'en va. Cette vérité qui éclate nous est donnée dans cet instant précieux et tenu de la bonne occasion.

Cet événement dont la fulgurance nous illumine, et nous offre une sorte d'ouverture vers un quelque chose d'un tout autre ordre, devient pour nous une sorte d'événement fondateur. Or de ce presque événement puisque nous ne pouvons asseoir aucune théorie subsumer aucun concept et encore moins nous essayer à glosé sur le fait, sens ne faire en réalité que rester en dehors du fait, nous ne pouvons pas nous en servir pour asseoir une quelque théorie. Dans quel sens est-il fondateur? Cette occasion est occasion de quoi? C'est un événement qui donne sens que l'on puisse s'y reposer, et se le tenir pour acquis. L'instant de l'occasion est occasion de vérité et occasion de sens. Cet instant est si ramassé sur lui-même que l'on est empêché de fonder quoique ce soit de lourd et de pesant sur cette très fine pointe de l'occasion. L'équilibre est la seule façon d'être dans ce cas. Nous avons toujours à nous maintenir éveillés, afin de ne pas tomber de cette apparition disparaissant, de cet instant éclair, dans la nuit la plus complète.

L'attention à l'instant est une vigilance. Nous devons toujours nous maintenir en alerte. Le paradoxe de la vérité sera que cette dernière nous apparaîtra en un instant-éclair fulgurant, mais que nous ne pourrons ni nous en prévaloir ni la garder en nous comme guide. Toute sorte de jurisprudence est exclue dans ce domaine de l'expérience humaine de la vérité. Il s'agira de ne pas rester avec l'idée de cet instant-éclair, comme celui d'un avoir ou bien qu'on posséderait désormais. Car une vérité bonne ici ne le sera pas nécessairement ailleurs. Une vérité qui doit être dite ne le sera pas toujours et en toute occasion. Pour s'en rendre compte, il faudra rendre réceptif aux mouvements imperceptibles de faits et des manières du faire. Afin de se rendre que les situations dans lesquelles nous vivons sont uniques.

La vérité sera là pour nous; nous devons la rappeler lorsque, malgré une situation connue, nous aurons longue hésitation devant la décision issue du cas de conscience que nous posera telle situation particulière. Nous sommes devant chaque étape de notre vie comme au premier jour. Non que nous n'engrangions rien, mais bien

parce que la vie ne se répète jamais deux fois et que toujours nous aurons à être vigilants envers nos actes quotidiens et aussi envers cette idée d'une morale qui vaudrait quelle que soit la situation à venir. La vérité en un instant fera que telle ou telle chose sera indispensable et inestimable. C'est ce faire-être qui donne une raison aux raisons, un sens à la direction et une effectivité qui rend effectifs tous ses entours. Nous pourrions appeler la vérité un «je-ne-sais-quoi» qui fait être. Pour cette raison qu'elle serait une sorte d'impondérable que rien ne présage et qui, pourtant une fois-là, nous fait nous exclamer «*eurêka*» («j'ai trouvé» comme a dit Archimède). Nous ne savions pas ce qu'elle était, mais nous savons qu'elle est là lorsqu'elle apparaît.

Un charme nous enveloppe soudain et seule notre intuition l'appréhende. Dans cette occasion de connaissance nous réussissons à ressentir la vérité. L'entrevisions est le lieu très délicat quasi-imperceptible d'un presque rien qui nous permet de nous assurer de la réalité. L'entrevision éclaire apporte à notre certitude une qualité qui, sans elle, rendrait cette dernière inefficace. Cette qualité interne nous pouvons la considérer comme une sorte de chaleur qui conférerait aux situations une couronne de confiance. L'entrevision donne de la consistance aux choses. La consistance d'un sens est ce je-ne-sais-quoi qui n'est pas la chose manquante, mais le charme qui habille la totalité et ne fait un tout. Elle est le seul véritable moyen par lequel nous réussissons à nous rendre compte de l'existence en tant qu'elle est existante. De l'existence en tant qu'elle est existante et qu'elle a quelque chose à nous faire savoir. Cette quelque chose nous est donnée par l'entremise de l'instant devenue une occasion de savoir.

Mais ne pouvons-nous pas aider la vérité à nous apparaître? Il ne s'agit pas de la voir là où nous désirerions qu'elle fût, puisque c'est l'écueil à éviter, mais simplement de connaître un moyen afin de ne pas laisser passer. Et ainsi de s'approcher de l'opportunité, sans pour autant en détruire sa valeur, car il se peut que notre intervention en mine le contenu. Il faudra pouvoir agir délicatement. Mais bien

qu'il n'y ait plus de règles pour saisir cette minute qu'il n'y a de règles pour improviser nous pouvons ajouter que pour improviser, il est au moins nécessaire de se mettre devant son instrument et d'en saisir. De plus, nous savons où se trouve l'instrument ; ici quel peut être l'instrument par lequel la vérité arrive ? La réponse ne nous file pas entre les doigts, nous avons à réveiller notre conscience. Car tout peut devenir occasion pour une conscience en verve capable de féconder le hasard et de le rendre opérant.

Que faut-il pour qu'une occasion soit occasion ? D'une part une occasion agile qui puisse se trouver juste en verve lorsque l'étoile filante de la bonne occasion passera, d'autre part il faut que l'occasion arrive. Par définition, il ne peut donc y avoir une fidélité acquise de l'occasion et donc nul ne peut se prévaloir de ne pas avoir raté qu'un mirage, de même que le chasseur peut être abusé par un faux canard. Que nous ne fussions pas réellement prêts, ou que nous nous laissâmes abuser, cela revient au même. Puisque si nous sommes laissés abuser par une fausse grâce, c'est que nous n'étions pas nous-mêmes en état de grâce, donc pas réellement prêts. Aussi, pouvons-nous rater une occasion par excès.

L'occasion que nous réussissons à adapter s'échappe, parce que nous l'enfermons immédiatement dans une idée préconçue. Nous ne lui offrons pas la place qu'elle apporte avec elle. Nous avons en réalité peur de cette occasion qui nous bouleverse. Nous ratons l'occasion par manque d'esprit de finesse qui exige qu'à la fois, on sache que la vérité nous apparaît en un instant-éclair dans une occasion fulgurante, et que s'y préparer se serait déjà dénaturer cette apparition. Puisque l'on ne sait ni l'heure, ni le lieu il ne nous reste plus qu'à attendre patiemment la révélation produite par la bonne occasion. Sachons rester éveillés, comme lorsque nous désirons appréhender une filante. L'attention au réel n'est pas une préparation de même nature qu'une attitude d'attente passive.

Vladimir Jankélévitch ne nous offre pas un moyen ou une méthode infaillible de connaître ce fulgurant éclaire, ce je-ne-sais-quoi qui manque pour que la totalité nous soit donnée comme un tout; il préconise seulement d'être radicalement et honnêtement soi. Or se connaître soi est une entreprise de chaque instant, toujours sans cesse reprise. Cette attitude face à nous-mêmes nous semble primordiale. On peut dire que Vladimir Jankélévitch souhaite qu'on puisse avoir face au monde. Ce monde ne nous est jamais acquis et ces instants éclairis. Face au monde, l'instant éclair est à la fois une réussite et un échec. Réussite car nous réussissons à connaître pendant un fragment de seconde une vérité qui nous illumine de son sens.

Echec car cette révélation-minute nous montre que nous fûmes dans l'erreur. Et surtout échec, car le surgissement même est un signe que nous n'aurons pas la possibilité de garder pour nous ce trésor. Demi-échec, demi-réussite de quel côté que l'on prenne le résultat de l'instant éclair? Il ne peut que nous renvoyer à notre situation primitive qui est la situation par excellence de l'homme, la situation que Vladimir Jankélévitch précise comme étant celle de l'intervalle.

L'entrevision se fait toujours sur fond d'intervalle. C'est seulement parce que nous sommes des êtres de chair et de sang que nous ne pouvons pas atteindre et nous illuminer l'étincelle de ce quelque chose qui dépasse entièrement notre quotidienneté. Pour mieux comprendre comment la vérité ne peut pas être acquise, il faudra maintenant se pencher sur sa nature intrinsèque, sur ses qualités, sur ses essences qui font d'elle cette agréable fuyante qui illumine tout sur son passage. Car si nous ne pouvons pas en faire profession il se peut qu'on puisse malgré tout en être porteur.

Chapitre 8.

ESSENCE DE LA VERITE

Il est nécessaire de rappeler que la vérité chez les Grecs signifiait adéquation entre l'idée et la chose et, conformité de la chose à elle-même. Plus tard les philosophes ont employés le mot vérité pour désigner l'accord d'une idée avec son objet; ainsi, l'on appelle l'idée vraie celle qui montre une chose comme elle est sur elle-même. En quelque sorte, le temps n'atteignait ni l'idée ni la chose, c'est-à-dire ne supprimait pas leur statut respectif. Pour fonder la métaphysique, la nécessité de tenir un équilibre entre la chose et l'idée étant un monde à part. L'homme pour atteindre ces vérités intangibles se devait de maintenir un état stable, sans cesser de regarder les intelligibles pour constamment s'en inspirer.

L'œuvre de Vladimir Jankélévitch ne peut que nous donner un autre point de vue. Le temps n'est pas notre ennemi puisque «c'est par son intermédiaire qu'ont lieu les illuminations qui parcourent notre existence et par lui aussi toute présence dans le monde se manifeste.»⁴⁴ Il nous est nécessaire, et Vladimir Jankélévitch nous y invite, de ne plus regarder la vérité en face et loin de nous, mais plutôt toute proche et prête à clore et à nous délivrer son parfum lorsque nous l'effleurons du regard. Nous n'aurons qu'un instant, il ne nous sera pas possible d'effeuiller la fleur de la vérité mais seulement d'être pris dans son effluve comme un rein qui nous emporterait au loin, au-delà et ailleurs dans un tout-autre ordre.

D'autant plus qu'avec Vladimir Jankélévitch, la vérité n'est pas non plus attestable par quelque diplôme que ce soit; la vérité n'est pas un savoir transmissible. Il nous faut donc nous défaire de ce que la tradition métaphysique qui est définie par Aristote comme science de l'être en tant que l'être nous apprit de la vérité. Et peut-être arriverons-nous à retrouver cette origine ce commencement qu'avec Heidegger nous pouvons nommer «non-événement». Ce philosophe allemand considérant que toute la métaphysique traditionnelle depuis Platon et même Aristote se caractérise par un oubli total de l'être. La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, selon Heidegger. Ce sur quoi les Grecs n'ont pu réfléchir. Cet oubli premier qui s'accompagna d'une révélation aussi fulgurante que celle décrite chez Vladimir Jankélévitch.

8.1. Caractéristiques de la vérité

Sommes-nous capables de découvrir une vérité? A cette question, le scepticisme répond négativement. Les sceptiques croient que notre esprit ne peut

⁴⁴ Sartre J. P., 1969, *L'être et le Néant*, p.160.

atteindre avec certitude aucune vérité. A l'opposé, les dogmatiques assurent que l'homme a la capacité d'atteindre la certitude absolue, affirment que la pensée peut connaître totalement et reflètent exactement les sens de réel. Par la croyance, la vérité métaphysique existe. La croyance peut être: soit une attitude de l'esprit qui affirme la vérité d'un fait ou d'une idée sans pouvoir la trouver. Elle s'assimile. Soit l'adhésion de l'esprit à l'existence d'une vérité descendante. Elle est alors l'équivalente de la foi. Donc dans tous les domaines, il y a vérité parce qu'il y a accord entre les esprits, qu'il s'agisse de vérité scientifique ou humaine, car la notion la plus conséquente pour définir la vérité c'est celle d'objectivité, c'est-à-dire d'universalité. Il ne suffit pas de déterminer des critères théoriques de la vérité.

8.1.1. Vérité au-delà de toute logique

Le premier moyen auquel on pense pour appréhender la vérité semble être le raisonnement et ses principes. Or il va se trouver que Vladimir Jankélévitch récusera ses principes pour une approche de vrai c'est-à-dire pour une approche du tout autre ordre. La vérité, nous la sentons dans la manière qu'elle a de nous apparaître. La vérité ne nous apparaît pas telle qu'elle est, mais il existe une manière d'être du vrai qui permet de l'appréhender sans peur, la manière adoucit l'aigreur de la vérité. Or si nous avons besoin que la vérité nous apparaisse avec des manières, c'est bien que directement il nous est impossible, du moins avec la raison, de l'appréhender telle quelle. Le paraître ne rend pas vraie la vérité, mais fait seulement qu'elle en a l'air et la réputation et que tout le monde la reconnaîsse comme telle.

Naturellement ceci implique que la vérité ne peut nous être donnée dans l'appréhension de la raison. La raison possède des principes. Ces principes s'appliquent au monde de la quotidienneté à un monde qui est déjà là. Or la vérité est à

chercher, son monde est toujours à venir. Ainsi, savoir que les principes qui permettent d'un monde d'un tout autre ordre, cela semble logique. Car il s'agit de découvrir un mystère. Or un mystère n'est pas un simple problème, mais un problème avec exposant. Car, simplement la vérité qui se fait jour dans le temps a besoin du temps pour être, et donc nous échapperà toujours par l'ouverture de l'advenir. Elle nous échappera car le désir de la raison serait de la circonscrire avec ses principes.

Or la mystérieuse vérité n'a que faire de ces enserrements dans des principes bons pour les totalités fermés, pour les choses finies. Les principes raisonnables ne sont plus raisonnables, lorsqu'il s'agit pour eux d'établir une connaissance mystérieuse. Puisque la seule chose que la raison sache faire c'est d'établir et de catégoriser, pour n'avoir d'autre but que de désirer se reposer sur les basses qu'elle aurait découvertes. La raison désire s'y reconnaître, et s'affaïsset sur la vérité pour pompeusement en faire étalage.

Nos principes logiques de non contradictions, de conversation, de tiers exclu sont tous inutilisables. Autant dire que ce sur quoi s'appuie le raisonnement correct ne fonctionne plus lorsqu'il s'agit des totalités infinies. Ce qui est infini nous force à admettre que nous ne pourrons jamais réduire son inconnaisabilité à un défaut de terme à un «X» manquant anonyme que nous finirons bien par nommer un jour. Ceci explique peut-être pourquoi Vladimir Jankélévitch, parlant du temps, nous le montre comme quelque chose de mystérieux car le temps est aussi une totalité infinie.

Par un renversement singulier de la logique valable pour les choses finies, c'est le presque-tout qui est comme rien, et c'est le presque-rien qui est comme totalité en acte du moins totalité naissante exaltante promesse. Le presque-rien qui nous est dérobé pour une connaissance exhaustive est justement ce qui donne le ton, le sens, bref, ce qui fait de notre recherche. Comment ne pas exposer penser que pour Vladimir Jankélévitch un des caractères de la vérité est d'être dérobement. Elle se dérobe à

l'exposition. Notre raison ne peut circonscrire une vérité ouverte car elle est adaptée aux totalités fermées. Nous sommes tenus de découvrir le monde et sa vérité par d'autres moyens que ceux habituellement décrits par les philosophes rationalistes. C'est donc pour cela que les moyens de la raison, et ses principes sont pour une telle recherche tous inutiles.

Vladimir Jankélévitch rejoint Dostoïevski et nous invite à remettre en cause aussi le principe d'identité. Quelque chose fait que nous ne pouvons admettre qu'un enfant pleure ou souffre, si telle est la condition pour sauver le genre humain et, ce quelque chose là, Vladimir Jankélévitch lui donne le nom de «super-vérité». Le sens même de la totalité ouverte et de la vérité est toujours ailleurs. Il s'en faut d'un rien pour que nous ne le tenions en main. C'est précisément dans ce dérobement perpétuel de la vérité à elle-même que la vérité nous est donnée, comme mystère à découvrir.

Vladimir Jankélévitch exprime l'idée que dans la poésie, il y aurait un quelque chose d'autre qui ne s'apprend pas et qu'en désespoir de cause nous appelons le tour de main. Pour lui ce que nous désirerions savoir de la poésie nous échappera, puisque définitivement certaines choses échapperont à notre catégorisation des formes du beau. Si nous avions voulu connaître le secret de la poésie et bien il faudra attendre et se raviser car son savoir nous échappe. Il en va de même pour la vérité, cette quelque chose qui nous échappe c'est ce qui fait son charme et sans doute la raison de nous apparaître. Si tôt apparue, nous croyons la tenir, car incorrigibles que nous sommes, nous voulons la penser raisonnablement, et alors déjà ce n'est que caricature de vérité que nous détenons.

D'aucuns parleront d'une question de méthodologie. Vladimir Jankélévitch ne le fait pas non plus. Pour lui, si cela nous échappera par le moyen de la raison, c'est que son appréhension ne faisait pas partie des possibilités de la poésie ou de la vérité, nous restera à jamais mystérieuse. Ici celui qui sait presque tout ne sait rien. Nous

avions cru que ce que nous ignorons n'était qu'une petite quelque chose qui aurait été comblée bientôt, comme ce qui arrive lorsqu'il nous manque un mot dans une phrase. Eventuellement, nous aurions pu énumérer tous les mots de la langue jusqu'à ce que nous eussions dégagé le meilleur. Mais nous ne pouvons calquer ce qui se passe dans un domaine précis et clos, en l'occurrence ici l'univers du discours, avec ce qui se passe dans une totalité ouverte comme la vérité.

Par ce petit trou qu'il nous est impossible de combler, par cette petite ouverture où il ne nous manque qu'une petite quelque chose, et dont nous aurions l'illusion de croire qu'il est si proche, le moment où nous le mettrons la pierre finale à l'indice. Par cette ouverture qui se trouve être en contact avec l'infini, tout notre travail s'en vaut l'eau. Ce presque-rien est incompressible. Nous croyons le tenir et son ineffabilité se reforme ailleurs, la distance entre le presque-rien et le tout est plus vaste que l'intervalle infini de la terre au ciel. Nous croyons avoir assez d'intelligence pour comprendre la vérité, mais cette vérité nous échappe par son caractère évanescant. Ce presque-rien désigne cette vérité inassignable, qui sans cesse échappera à nos paroles. Ce presque rien qui manque, quand au moins en apparence il ne manque rien, il est d'un autre ordre que les choses, l'être ou l'essence.

Et pourtant cette autre chose, qui donne sens à tout ce qui est, nous manque pour comprendre le réel. «Il manque quelque chose de suressentiel, il manque un je ne-sais-quoi plus qu'essentiel que je ne puis dire, ni nommer, ni déterminer, ni même penser, il manque quelque chose et il ne manque rien, il manque quelque chose qui n'est rien...Mais ce rien n'est-il pas infiniment plus qu'un volumineux quelque chose?»⁴⁵ Il n'paraît être mesurable par la raison et avec ses outils. Ce «rien» étant d'une autre nature que celle qui peut être comprise raisonnablement. Ce «rien» est donc bien d'un tout autre ordre, qui fait que ce n'est pas l'insuffisance de l'analyse qui est ici en cause mais l'impuissance de la pensée. Et portant sans ce «rien» qui donne un

⁴⁵ Jankélévitch, V., 1980, *Le je ne sais quoi et le presque rien*, T1 p.22.

aspect charmant au tout, il ne saurait y avoir une quelconque vérité. Parce que la nature de ce rien est d'être impalpable, il est à tous les malentendus, sa volatilité se perd dès qu'on l'enserre dans les griffes de la raison.

Il s'agit d'un mystère surnaturel que le fait de la nature en général. Ce mystère est tout entier «je-ne-sais-quoi». Et pour l'appréhender la logique trop impeccable est insuffisante. Nous nous rendons compte qu'il existe un au-delà de la logique. Pour connaître cet au-delà Vladimir Jankélévitch parle de l'esprit de finesse de Pascal. Et il le lie à cette super finesse qui est une finesse pour le tout autre ordre, comme quelque chose qui nous y mènerait, comme un avant-gout de cette dernière. La vérité se donne à nous, non par le sentiment d'une quelque chose, qu'un lieu et un temps nous feraient découvrir, mais nous présentons que du «il y a» se cache derrière le «fait que» de la nature en général. La vérité sera donc toujours ailleurs que là où nous croyons désirerions qu'elle fût. Son aspect fuyant contrecarre ainsi volonté de pesanteur. Cette dichotomie entre le lourd et le léger, on peut la retrouver dans les différents sens que l'on donne à la notion de vérité et, notamment lorsque nous faisons une différence entre une vérité grammaticale et une vérité pneumatique.

8.1.2. Vérité grammaticale et vérité pneumatique

Associer comme nous venons de le faire, vérité et poésie ne sont pas tout à fait innocentes. La poésie laisse ouvert ce que la prose enferme à savoir le sens. Le poème ouvert des horizons ou des abîmes de sens alors que la prose veut dire clairement ce qu'elle pense. La vérité, soit qu'elle soit une vérité poétique, soit qu'elle tourne en une vérité que des erreurs d'appréciation ne nous égarent pas.

Grammatique ou pneumatique, la lecture d'un même texte aboutit quelque fois à deux sens diamétralement opposés sans qu'on ait besoin de changer une syllabe de texte. Suivant l'utilisation que l'on fait des mots, suivant la décision personnelle d'interpréter d'une certaine manière, ou d'une autre, un texte, deux sortes de vérités peuvent nous être données à étudier. Ces deux sortes de vérités peuvent aisément être comprises lorsqu'il s'agit de l'étude d'un texte. Que nous décidons de donner un sens littéral au texte qui nous est soumis, nous y ferons surgir ce que Vladimir Jankélévitch nomme une vérité grammatische: la vérité du mot à mot et de la lettre.

Que nous décidons de ressentir le texte et de tenter d'être réceptif à l'influence spirituel, à l'origine du discours, alors nous adoptons une autre attitude interprétative que Vladimir Jankélévitch appelle pneumatique. Le pneuma renvoie au souffre, c'est-à-dire à l'esprit, à ce qui est indécelable dans la grammaire de la langue. Il s'agit là d'un appel pour une autre vision, d'un appel à sentir la présence d'un autre ordre. Une présence qui est absente, dans la mesure où elle est absente du vocabulaire. C'est une présence qui a fait être telle ou telle parole, mais qui n'est pas effective, comme un mot écrit sur cette page.

De même, ce pneuma peut se retrouver dans son acte, et par exemple dans le don. Donner un cadeau c'est avoir eu l'intention du cadeau laquelle est inestimable et don pneumatique ou cadeau en esprit. On peut donc dire que derrière toutes les choses faites, il se cache et se dérobe à notre savoir grammaticale et empirique même de pneuma peut se retrouver dans nos actes, et par exemple dans le don. Donner un cadeau c'est aussi avoir eu l'intention du cadeau laquelle est inestimable et don pneumatique ou cadeau en esprit.

On peut donc dire que derrière toutes les choses faites, il se cache et se dérobe à notre savoir grammaticale et empirique, un savoir autre qui fait être. Un

savoir intentionnel qu'il nous faudra savoir capter de manière beaucoup moins grossière, que la manière toute première et immédiate qui nous fait nous jeter dans une interprétation raisonnable. Cette distinction du pneumatique et du grammatical justifie en conséquence autant la justice que l'amour. La justice renvoie au grammatical et l'amour au pneumatique, affirme Vladimir Jankélévitch.

La gentillesse est plus que nécessaire dans un monde de justice et sans elle on peut dire que la justice est injuste. Il peut donc exister des vérités d'une juste injustice, c'est-à-dire des vérités qui soient impeccables extérieurement, mais que leur trope, ou mouvement intentionnel soient fausses et malsains donc des vérités fondamentalement injustes. Aristote définit la justice comme une disposition d'après laquelle l'homme juste se définit celui qui est apte à accomplir par choix délibéré, ce qui est juste, celui qui, dans une répartition à effectuer soit entre lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte et à son voisin une part trop faible. On peut vouloir faire mal en toute justice, avec l'aval de la justice, mais non avec celui de l'amour.

Pour parer ces vérités d'apparence qui sont loin d'une bonne vérité, d'une vérité humaine, emplie de bonté et d'amour, il faudra toujours se rendre compte de la double possibilité grammatical ou pneumatique, par lesquelles on peut interpréter un mouvement intentionnel. C'est ce qui fait dire au philosophe qu'une vérité sans générosité, sans courage ni modestie est un mensonge. Et Vladimir Jankélévitch dit que tout conspire à nous tromper, même la vérité, même nos meilleurs amis. Car comment ne pas mésinterpréter une situation dans laquelle une vérité peut être toujours prise à double sens? Il ne s'agit pas, comme chez Pascal, de trouver le moyen de déjouer la fourberie pratique «organisée et univoque» mais de savoir comment ne pas nous égarer par une fausse interprétation de l'intention.

Ce souffle qui inspire tous nos actes semble assez fuyant. Pour l'attraper il faut des prodiges de finesse et de vélocité. Le lourd raisonnement, ce raisonnement

qui a besoin de l'appui des mots, d'une grammaire et d'une profonde syntaxe n'est pas adéquate pour saisir la très sensible et pneumatique intention. Le moyen que préconise Vladimir Jankélévitch pour découvrir cette vérité première et fondatrice du geste fossilisé, c'est l'intuition. Seule l'intuition peut coexister dans ce très fugitif instant où l'intention fait être, c'est-à-dire donne naissance au geste ou à la parole. Il faut sans doute voir dans cette inaptitude de la raison à saisir l'esprit, le symétrique de l'idée jankélévitchienne qu'il n'y a aucune co-extensivité d'aucune sorte entre Gramma et Pneuma.

L'erreur de Platon fut de penser sans prévenir du sensible à l'intelligible, comme si le chiffre du sensible servait de moyen interprétatif et plus ou moins allégorique à l'intelligible. C'est du monde visible au monde intelligible de Platon. L'esprit ne peut être lu en filigrane, à travers le prisme de l'empirique et de la raison. L'esprit n'attend pas qu'on le déchiffre mais qu'on le saisisse dans l'éclaire d'une intuition. D'abord l'esprit n'attend pas. Ensuite, pour entrevoir un au-delà, il faudrait non pas concevoir l'essence dans l'existence, mais capter l'existence radicale de l'essence.

8.2. Nécessité de la vérité, justification de la nécessité de philosopher

L'effort d'une recherche philosophique tend à mettre en lumière ces choix de vérité que nous aurions adaptés, en essayant de voir s'ils correspondent effectivement à l'éclairante vérité qui, de temps en temps, se révèle à nous. Vivre selon la raison, telle est la voie qui mène à la vérité. Celle-ci est donc nécessaire dans la mesure où elle est la seule raison qui rend cohérente notre vie ; que notre vie soit recherche réflexive de la vérité ou qu'elle ne le soit pas.

8.2.1. Philosophie: recherche de la vérité

Après tout, une vérité si peu accessible n'est-elle pas inutile; ne pourrait on s'en passer? Si Pascal avait la maigre consolation de postuler la transcendance d'un Dieu, objet de foi, de quelle foi pourrions-nous alimenter notre désir de ne pas baisser les bras devant une vérité si intenable et instable, qu'il nous faille toujours nous retrouver dans des positions d'intermédiairités acrobatiques. Ne sachant que penser faute d'intuitions qui éclaire notre obscurcissement intelligible, ne devrions-nous pas laisser aller au sensible et puis finalement être charmé par la magicienne Cirée: magie des mots et des apparences.

Vladimir Jankélévitch affirme que nous ne pourrions pas nous passer de vivre sans le je-ne-sais-quoi, comme on ne peut pas vivre sans philosophie sans joie et sans amour. Il fait considérer l'utilité de cette philosophie. Or c'est proprement avoir les fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher a dit Descartes. Mais nous ne le vivrions plus si bien. Le je-ne-sais-quoi désignant ici ce que l'on avait appelé le près que-rien plus haut, cette quelque chose de fuyant et que l'on nomme aussi l'esprit. Cette multiplicité des termes ne cherche pas à serrer au plus près cette espèce de charme qui enveloppe ce qui est, mais nous montrons plutôt la volatilité du sujet que nous cherchons.

Et ce qui est certainement la chose la plus controversable et l'insaisissable de l'insaisissable reste la philosophie morale qui apparaît comme le comble de l'ambiguïté. N'oublions pas que notre propos est de traiter du mensonge, mais il se trouve que la vérité est aussi un problème moral essentiellement humain. En posant la question suivante, à savoir: La vérité est-elle aussi bonne qu'elle est vraie? Vladimir Jankélévitch nous met en face d'une interrogation que jusqu'à présent nous avions eu soin d'éviter, pensant qu'une réponse positive allait de soi. Nous revenons encore à

cette idée que justice et amour ne font pas double emploi. La vérité est morale à quelque degré qu'elle soit. Et la morale renvoie au premier et peut-être au seul problème de la philosophie. Celui-ci n'existant que sur le fond temporel. Le temps étant déjà l'insaisissable. La morale sera donc «l'insaisissable de l'insaisissable». Le fuyant par excellence est celui qui se dérobe à la pesanteur de l'embourgeoisement.

La vérité de la morale doit pouvoir être, chaque instant, justifiable puisque elle est déniée tout droit à un acquis éternel. La nécessité de la vérité est pour nous la nécessité de savoir où nous en sommes. Nous ne pouvons pas éternellement nous mentir, il arrive un jour où il faut que l'on sache quelle est notre vérité. Il nous faut relever le défi de l'apparence, alors il faut philosopher. Notre erreur étant donc de nous laisser entraîner à une certaine complaisance vis-à-vis de notre goût sensible. Et parce qu'il y a du vrai dans l'apparence, bien qu'elle ne soit pas la vérité, cela justifie la dialectique, c'est-à-dire la recherche. On peut penser que l'apparence fait office d'aiguillon à celui qui veut trouver la vérité.

Découvrir la vérité, la chercher c'est l'affirmation de ne pas vouloir se laisser abuser. Mais il y a plus, car là nous en resterions à un platonisme à la fois trop optimisme et trop défiant à l'égard de l'apparence, où la dialectique servirait de révélateur à une essence inscrite en filigrane dans les choses sensibles. Pour Vladimir Jankélévitch, il y aurait à dépasser ce premier dépassement, cette peur du sensible devant laquelle il faudrait fuir. Car d'une part l'apparence ne trompe que ceux qui veulent l'être, d'autre part la donnée sensible ne signifie pas autre chose que ce qu'elle est. Le sensible est catégorique et non allégorique. L'erreur serait donc finalement une demi-mauvaise foi, ou une sorte de complaisance.

Si nous ne voulons pas vivre dans un monde qui laisse place aux délires interprétatifs, à une imagination qui ne ferait qu'allégoriser le figuré, il nous faudra bien prendre le réel pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour le réel, chercher à établir la vérité de

l'apparence, mais non point à lire une vérité occulte dans l'apparence. Mais ce qui est le plus intriguant dans cette confrontation humaine avec le réel et donc de la vérité de ce qui nous entoure est de se rendre compte que l'apparition des choses est révélatrice d'un mystère. En plus, le vrai ne veut pas dire le réel. L'empirie n'ayant plus de sens cryptique, cesse d'être devinette, secret pour se révéler comme mystère.

A travers cet exemple de la vision humaine de l'apparence nous avons voulu montrer la prégnance de la vérité dans notre univers. Que nous prétendions pouvoir nous en passer est une chose, nous en passer effectivement en est une autre. Nous nous rendons compte de son emprise, dans la mesure où après coup nous la reconnaissons dans une de nos options. Que nous vivions de telle sorte que notre but soit: essayer, comme Platon, de découvrir un sens caché derrière l'opinion et les apparences. Ou que nous nous rendions compte de la positivité de l'apparition; ce qui nous permettrait de nous en servir justement. Ou enfin que nous sentions que le fait de l'apparence, dans son effective ipséité, appelle en nous l'évidence d'un autre ordre, qui est plus un mystère qu'un secret à déchiffrer, il est obvie que nous ne pourrons désormais nous départir d'une vue du monde qui implique la notion de la vérité.

Notre vie entière en tant qu'elle est un mystère, se réduit à une recherche infinie dont la capture du sens, donc de sa vérité, est toujours remise à plus loin et plus tard. Car notre vie est un tout infini qui se réduit à rien et elle est donc un presque-rien. Notre vérité d'avoir été, personne ne peut faire qu'elle n'ait pas eu lieu. Ce qui est fait est fait. Même après notre mort nous ne pouvons pas faire que nous n'ayons pas vécu. C'est une vérité indestructible que le fait de notre quoddité, c'est-à-dire que le fait pur et simple d'être. Et si la mort annihile cette quoddité elle reconnaît donc bien par cette annihilation qu'il eut quelque chose. C'est ce qui fait dire à Vladimir Jankélévitch que le pur fait d'avoir été du moins est une quoddité indestructible.

A cette vérité d'ordre général vient s'ajouter la vérité plus personnelle qui donne notre vie au sens. C'est elle qui pour nous est l'objet de la recherche. «Le but de la philosophie est uniquement la vérité»⁴⁶ a précisé Spinoza. Et c'est aussi pour cela que nous philosophons. Nous pouvons vivre sans essayer de savoir réflexivement ce que nous faisons, mais nous ne pouvons pas faire que notre vie n'ait pas un sens. Ce sens, cette vérité qui fait la cohérence de notre vie, il semble que la philosophie veuille la chercher sans jamais pouvoir la trouver puisque la vie est une totalité infinie. De même il semble que le philosophe ne puisse philosopher qu'en raison de son existence temporelle. Il y aura donc toujours une brèche par laquelle le sens pourra se reformer ailleurs. Que l'on arrête sa recherche ici ou là dans le temps, et le sens même de sa vie en est changé.

8.2.2. La vérité et la mort

La mort seule donne sens car elle clôt une fois pour toutes. La mort stylise, magnifie et signifie l'existence écoulée, affirme Vladimir Jankélévitch. Cela signifierait-il que la vie n'est de l'ordre de la totalité infinie que parce qu'elle est vécue. Ainsi, une fois notre vie achevée, elle serait une totalité close qui offre au témoin la vérité de cette vie achevée. Ce serait oublié ce qui nous peut nous être soustraits. «Tout ne s'illumine pas à la mort d'autrui, toute sa vie ne nous est pas donnée comme quelque chose de claire.»⁴⁷ Si nous sommes sûrs qu'avec la mort nul événement ne peut plus survenir, nous ne pouvons être certains, pour autant, de connaître tout ce qui s'est réellement passé chez cet autre maintenant décédé. La diversité interprétative des historiens à propos de Napoléon montre bien que la mort ne permet pas de lire la vie d'un individu comme dans une livre ouvert. Alors ne faudrait-il pas parler de la mort

⁴⁶ Spinoza, 1985, *Traité théologico-politique*, p.263.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M., *La phénoménologie de la perception*, p.409.

non seulement comme le point d'arrêt mais aussi comme la possibilité de donner une certaine élévation intrinsèque. Lors que la mort frappe, la mort élève l'individu au rang de l'avoir-être, lui conférant le mystère.

C'est cette vérité qui est à retenir ici. La mort ne sert qu'accessoirement à l'historien en fait elle relève ce que l'on savait déjà: notre condition humaine de mortel. C'est cette vérité qui éclate aux visages des témoins et qui rend cette vie humaine qui vient de s'enfuir si unique. Plus jamais nous n'aurons devant nous nos ancêtres et leur regard, eux et leurs attitudes. La vérité de l'avoir-être voilà la dignité suprême de l'homme. Tout ce qu'il fait, personne ne peut l'effacer. On peut l'oublier, le pardonner, le renier mais on ne peut faire que son existence, ses gestes, n'aient pas eu lieu. Nous avons le devoir de savoir ce que nous sommes, mais aussi de nous rendre compte que nous existons. C'est cette vérité première et ultime et qui doit toujours être en nous, mais que nul ne peut apprendre ici ou là, dans les collèges ou ailleurs. C'est ce que Vladimir Jankélévitch s'efforce de cerner.

Naturellement cette sorte de vérité ne peut être découverte dans un manuel, mais plutôt dans ce que le philosophe entend par la notion d'entrevision. Le philosophe s'efforcera donc de rechercher sans cesse ce qu'il sait, mais qui lui est dérobé dans son extrême et quotidienne prégnance. Cet oubli de soi et de son humanité, c'est-à-dire du fait que nous soyons, est peut-être ce contre quoi Jankélévitch essayer de lutter. Chacun de nos actes renvoyant à nous-mêmes, le fait de nous interroger sur eux, peut certainement nous aider à entrevoir la vérité de notre condition.

Finalement, savoir que nous sommes c'est se rendre compte de notre nature humaine. Savoir ce qui nous constitue et fait notre humanité. Cette idée, on peut la dégager de la lecture d'un passage de la mort où il est question de la mort évoquée d'après Pascal dans ses *Pensées*. Ce passage des *Pensées* insiste sur le fait que le roseau pensant sait qu'il meurt, sait abstrairement qu'il est mortel rajoute Vladimir

Jankélévitch mais ne comprend pas ce qu'est la mort et en ignore la nature. Comprendre ce que nous sommes, c'est donc rechercher la vérité qui nous constitue. Or cette vérité-là n'est pas l'objet d'une expérience empirique possible. Elle est de l'ordre du mystère méta-empirique. La mort peut alors nous égarer. Car elle est là, elle semble nous proposer quotidiennement en pleine empirie l'expérience du mystère méta-empirique. Or la mort est une expérience empirique. L'expérience du mystère méta-empirique n'étant rien d'autre que le fait que nous existons.

Notre vérité est d'un tout autre ordre, de l'ordre de la métempirie donc de ce qui est hors de toute expérience possible. Sa nécessité n'est dès lors plus à chercher dans notre monde quotidien, mais elle nous est donnée avec son mystère. Cette vérité qui nous est constitutive est d'un tout autre ordre, c'est sans doute la raison pour laquelle elle nous demeure si mystérieuse. Cette impossibilité à connaître pleinement la vérité, c'est-à-dire la raison du fait d'être, donne un goût d'inachevé à notre quête qui se révèle dans ce drôle de notion que Vladimir Jankélévitch appelle le je-ne-sais-quoi.

Comme l'autre nom de la philosophie est la métaphysique et que la justification de la vérité se trouve être du côté de la métempirie, essayer de se rendre compte de la nécessité de la vérité, c'est du même coup justifier la nécessité de la métaphysique. Puis lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions (de la vérité ou de la morale et de la logique), il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie dont la première partie est la métaphysique qui contient les principes de la connaissance. Mais si la métaphysique nous permet de comprendre qu'il existe un mystère qui fonde notre vérité, elle ne nous permet pas de connaître ce qu'est ce mystère. Elle nous permet d'approcher l'idée du mystère tout en nous maintenant à distance de celui-ci. Le mystère de la vérité ne nous est offert que dans de très brefs instants intuitifs qui frayent avec le tout autre ordre du métempirique. Directement et sans gradation possible nous atteignons la très fugitive prise de conscience de toute vérité.

Est-ce à dire qu'il serait inutile de philosopher et que la mystérieuse vérité qui nous fait être ne pourrait nous être compréhensible que dans ces instants éclaires d'une intuition disparaissant? Si notre intuition était de nature à représenter des objets comme ils sont en soi il ne se produirait aucune intuition a priori, mais elle serait toujours empirique. Car on ne peut savoir ce que contient l'objet en soi que s'il est présent et donné. D'abord ce serait penser que l'intuition ne fait pas partie du mouvement métaphysique, puis ce serait éviter d'essayer de poser les problèmes; en pensant que l'attente béate sans recherche active, aurait un résultat tout aussi probant que la recherche philosophique active par l'entremise d'une dialectique féconde. Les illuminations intuitives n'arrivent qu'à ceux qui les cherchent et la philosophie prétend chercher les vérités. La philosophie prépare le terrain pour une conscience en état de grâce.

8.3. Vertus de la vérité

Pour que le miracle de l'union avec la vérité puisse s'opérer, ne faut-il pas que les mêmes qualités se retrouvent aussi fortes, chez le chercheur de vérité, que dans la vérité elle-même. Nous essayons de connaître les vertus de la vérité et dans un dernier moment nous verrons si nous ne pouvons pas trouver aux qualités de la vérité une vertu humaine qui les confondrait toutes?

8.3.1. Transcendance

La vérité n'est pas réservée à quelques-uns en tant qu'ils seraient ceci ou cela. De plus, elle dépasse tous les principes par son essence particulière qui la met au-

dessus même des lois communes. Des grandes vérités, comme le principe d'identité, sont prises en défaut dans l'idée qui est une vérité qui les dépasse. La vie d'un seul enfant est aussi précieuse que la survie du genre humain tout entier. Et par ailleurs, Vladimir Jankélévitch souligne que la vérité de l'être dépasse la disjonction et le principe de contradiction, de même la vérité du je-ne-sais-quoi, est un défi perpétuel au principe du tiers-exclu.

La vérité nous échappe, c'est le mystère du je-ne-sais-quoi. Donc elle est ailleurs. Elle est dans un lieu où nos catégories ne sont plus valables. «Ce que j'ignore, c'est ce qui décide de l'événement. (...) Ce renseignement qui me manque n'est évidemment pas comme les autres.»⁴⁸ Il est une sorte d'impondérable atmosphérique, quelque chose qui fait le charme de toutes choses et qu'il est impossible d'enserrer avec son intelligence. Le charme du je-ne-sais-quoi est quelque chose qui se perd dans nos études complexes. Il se perd parce qu'il n'est guère assignable ici ou là. On sait qu'il est là, mais on ne sait pas ce qu'il est. On ne connaît pas sa nature, on ne peut le qualifier pour le reconnaître. Il dépasse notre entendement car nous ne pouvons lui assigner une place, dans une quelconque de nos catégories.

L'effectivité du je-ne-sais-quoi n'est connue que parce que sa nature est méconnue. Ainsi, connaît-on bien l'action de cette vérité qui fait être ce je-ne-sais-quoi diffluent, mais en contrepartie on ne sait pas ce qu'est ce je-ne-sais-quoi. On ne peut que lui donner un nom qui caractérise notre nescience à son encontre. Cette vérité transcende toutes nos catégories. Elle est de l'ordre d'un tout autre ordre. Elle ne renvoie à rien que nous connaissions. Pourtant, Vladimir Jankélévitch va nommer cette vérité qui est à l'origine primordiale du charme et la source de toute effectivité: chacun a compris qu'il s'agit de Dieu, autrement dit du pur faire-être sans être dont l'existence est opération continuée et rien qu'opération. Il faut remarquer que le philosophe ne va

⁴⁸ Jankélévitch, V., 1980, *Le je ne sais quoi et le presque rien*, T2, p 57.

pas essayer de justifier son propos par une démonstration logique qui est comme art d'inaffabilité qui assiérait sa position, et lui donnerait un caractère indubitable.

D'autres s'arrêteraient pesamment sur ce terme de Dieu. Lui ne fait que s'en accompagner comme l'on converse avec un inconnu, sur sa route. A cet égard on peut rappeler le titre d'un livre-dialogue de Vladimir Jankélévitch qui s'intitule *Quelque part dans l'inachevé*, et avancer l'idée que ce philosophe du fuyant et de l'indicible. Ce philosophe tient conversation avec l'infini. Son œuvre ne ferait que parler de ce dont on ne peut parler de l'indicible parce que justement il n'en parle expressément jamais ou rarement comme ici, où il ne fait que la nommer sous une forme interro-négative: «Dieu n'est-il pas la quoddité radicale en tout Quod?», c'est-à-dire, n'est-il pas le fait du fait, le fond du fond, le sens du sens? N'est-il pas le donneur par excellence, celui qui offre?

La vérité de la vérité repose donc sur quelque chose comme un je-ne-sais-quoi qui la dépasse, la transcende et donne une certaine matière, une sorte d'étoffe aux choses. Une étoffe soyeuse que l'on ne peut qu'appeler le charme. Ce charme de la vérité ne doit pas pour autant être confondu avec celui de la mauvaise apparence. Il ne s'agit pas d'un charme qui invite à prendre part qui montre une voie et non l'obscurcit. Et qui partout suscite l'enthousiasme. Ce charme rend effectif et fait être la différence entre la vraie et la fausse vérité; il est la qualité propre de la vérité, avec cette restriction que tout ce qui est charmant n'est pas forcément vrai. Tout tient donc à un certain je-ne-sais-quoi qualitatif et intentionnel.

C'est donc une transcendance qui n'est pas diffuse mais diffusivité pure, et qui se reconnaît à la manière qu'elle a de nous approche. La beauté avec Vladimir Jankélévitch n'est pas toujours l'accès au Bien. La transcendance donne à voir certes, mais ici il ne faut pas confondre l'esthétique et l'éthique. L'apparence peut être trompeuse et la vérité ne se sert pas de cette apparence-là. La vérité transcende même la beauté. Mais comment peut-elle y arriver? Est-ce parce que la vérité ne fait pas

parade sur la place publique? Mais dans ce cas comment nous est-elle révélée? Pour déchiffrer la vérité derrière la beauté n'y a-t-il pas cette nécessité de connaître une certaine clé pour donner à la lettre du beau son sens pneumatique? La vérité serait alors l'inverse de la simplicité puisqu'elle ne serait pas comprise d'emblée.

8.3.2. Simplicité

Pour se faire comprendre de tous, n'avons-nous pas avantage, pour être le plus clair possible, à user de termes simples qui peuvent être aisément définis? Or la vérité s'adresse a priori à tous. La simplicité devrait donc être le maître mot de la vérité. Est-ce le cas? Quelle est la manière qu'au vrai de nous toucher? Cette manière adoucit l'aigreur de la vérité sans pour autant l'altérer pneumatiquement. La vérité n'est pas ce qu'elle paraît mais ce qu'elle est. La vérité est ce qu'elle est et rien d'autre. Quelle est l'utilité de l'apparence? Pour Vladimir Jankélévitch l'apparence agirait comme une sorte de pudeur. Il s'ensuit alors que ce qui est caché. Ce mystère de l'essence vraie de toutes choses est seulement près que caché. Caché à qui? Sinon à des consciences rapides qui ne cherchent pas vraiment la vérité, et se laissent facilement abuser par des apparences qui les contentent.

Pourtant, la manière n'est pas univoque, mais plurivoque. «La philosophie a de tout temps composé la vérité et l'être.»⁴⁹ Découvrir l'essence de l'être, objet privilégié du savoir, sous l'apparence c'est aussi ne pas se laisser envahir par le mauvais charme, celui de l'enchantement et des belles manières. Cette vérité que nous recherchons nous attire comme un pôle magnétique, et non comme le charme d'un pull-over négligemment ceint autour des reins. C'est la nature de cette simplicité qu'il nous fait étudier. Car c'est elle qui nous induit.

⁴⁹ Heidegger, 1964, *L'être et le temps*, p 257.

Or ce je-ne-sais-quoi qui fait le fond de la vérité de l'être est de tous le plus indéterminé et le plus suprêmement laconique. Il nous est donné que dans le millième de seconde de l'entrevision. Sa laconicité est simplicité pure. C'est le je-ne-sais-quoi, expressif au maximum dans le temps précieux du minimum. Une simplicité simple et sans floriture n'a besoin que d'elle-même et même le temps semble de trop pour elle. Alors il faut la capter très rapidement et d'être aux aguets. Il nous faut sentir sur les indices de la vérité, sous l'épais champ multiforme que sont les apparences trompeuses.

La simplicité de la vérité est vérifiée dans la mesure où le temps de l'instantané, de la prise de connaissance n'est pas un temps dilatoire mais ramassé sur lui-même. Il n'est donc pas un temps qui favorise la parole, c'est-à-dire la mécompréhension et la reconnaissance. Il nous faut recevoir la vérité sans avoir même le temps de pouvoir l'interroger. La vérité nous est offerte dans la simplicité de l'instant fugitif. Elle ne s'étale pas en complications complexes, et ne se divise pas en éléments à construire. Mais nous n'avons pas les moyens de la dire sans des mots. En revanche nous pouvons la dire autrement, car la vérité est diffusivité aussi.

8.3.3. Diffusivité

Si la vérité est transcendante et simple mais indicible, elle pose le problème de sa diffusion. Indicable, parce que les mots déforment une vérité sans jamais l'atteindre. Indicable, car quand nous sommes enfin dans la vérité c'est notre vérité qui n'est plus actuelle. Comment faire savoir une vérité qui n'est plus actuelle? N'est-ce pas affirmer là son incompatibilité avec l'expression? L'apparence de la vérité fait parler d'elle; la vérité incontournable parle d'elle-même sans traducteur. Elle parle d'elle-même, peut-être parce qu'elle est le seul et dernier mot, comme nous l'avons vu

plus haut. Car le paradoxe de la vérité, c'est qu'elle est censée demeurer la même et ne pas être soumise aux aléas du temps.

Alors comment croire en l'existence même de la vérité, si l'on ne peut la faire savoir? La vérité ne serait-elle qu'une vaine chimère? Si fugitivement entrevue, si vite perdue. Faut-il rappeler comment l'homme prend conscience de la vérité qui est vraiment tout-ou-rien, dans la tangence éclaire de l'instant et que l'instant, interruption infinitésimale en cours d'intervalle, exclu toute continuation, toute pérennité, toute fondation d'un ordo stable et durable. La vérité nous imprègne en totalité, par-delà tous les ordres logiques, c'est par là qu'elle nous touche. Elle transforme notre point de vue, non à la suite d'une démarche dialectique, mais dans une l'immédiateté d'une intuition.

Cet instant qui est presque-rien reste encore trop court asseoir quoi que ce soit. Pourtant il est le seul à pouvoir convertir notre être à l'impalpable du presque-rien, à ce je-ne-sais-quoi qui rend effectif. Sa manière subtile et rapide peut transformer notre être du tout-au-tout. N'oublions que l'intuition, pour Vladimir Jankélévitch, est une prise de conscience qui est une perte de conscience. Et peut-être est-ce justement parce que notre raison est transcendée par la méthode particulière de la vérité que celle-ci peut nous atteindre d'une manière aussi percutante.

Le résultat de cette coïncidence avec l'impalpable vérité, le presque-rien pneumatique, le je-ne-sais-quoi d'informulable sur on ne sait quoi de tout-autre sera sans doute ce coefficient d'étrangeté qui frappera toutes nos expériences. Et c'est dans cette seule mesure qu'on peut penser la vérité comme diffusivité. La vérité fait alors de notre être un autre être qui répand sa connaissance d'une autre manière que verbale, ou en tous les cas, pas seulement verbale. Nous devenons alors des inspirés. Or un inspiré est quelqu'un de transfigurer. Chaque mouvement est signe de sa transfiguration. Sa présence montre un ego dépassé et la mise à l'écart d'un ancien

ordre. L'inspiré touché par une vérité morale est tournée vers l'autre, dans l'immédiateté d'un instant. Cette immédiateté de l'instant lui fait éviter le piège du trop de conscience. Car c'est dans l'intervalle, dans le temps, de l'analyse et du retour réflexif sur soi, que l'inspiré, plus si inspiré que cela, se demandera pourquoi détruisant l'élan de vérité donné dans l'instant-éclair de l'intuition inspiratrice.

Bref, la diffusivité de la vérité se fait dans l'immédiateté des actes prenant son essor sur le tremplin de vérités éclairantes mais fugaces. La diffusivité de la vérité ne se fait pas de manière lente, dialectique et controversable. Les opinions sont sujettes à discours non à la vérité. La vérité rayonne de telle manière que l'événement était un élan du cœur, et l'enchaînement est une simple mécanique. La vérité ne sera donc jamais réitérative grammaticalement. Si tel était le cas, ne suffirait-il que des lois soient formulées pour faire respecter la vérité? La vérité ne diffuse pas dans les livres, mais par des élans humains issus de cette coïncidence avec l'impalpable.

8.4. Amour rend vrai la vérité

La vérité ne se diffuse que par l'homme réalisé par la vérité. L'homme en action est le vecteur d'une vérité pneumatique qui lui a été offerte dans cette éclaire instantanée de l'intuition. Cet éclair proposant l'intention à l'action donne l'impression qu'il existe une sorte de moteur au-delà de la raison, et rend la vérité attrayante et peut-être ineffable. Ce moteur, c'est un élan, un mouvement, un trope intentionnel mobilisé par une vertu éminemment suprême. Cette vertu c'est l'amour.

8.4.1. Vérité: inséparable de l'amour

Un homme qui est passionné par la recherche de la vérité est un homme amoureux qui change de vie du tout au tout. S'il lui arrive d'être touché par la grâce

occasionnelle de l'inspiration intuitive, alors son amour ne connaîtra certainement plus de bornes, et ses intentions seront réellement transfigurant et transfigurées. «La vérité n'est pas juge, elle ne condamne pas. Elle est trop humble pour cela, trop prévenante, trop aimante.»⁵⁰ C'est à nous, en quelque sorte d'accuser réception de la vérité. Or on ne peut le faire qu'en étant dans le sein de l'amour. Les vérités dont nous pouvons nous faire les annonciateurs ont en commun d'être issues d'un tout autre ordre. La vérité reste alors impitoyable. Comment la faire être sans qu'elle garde son caractère de raideur simpliste, formelle et en somme si peu humaine?

Avec Vladimir Jankélévitch, prenons un exemple. Nous savons que nous ne devons pas mentir. Cette loi de vérité, nul n'ose la mettre en question. Pourtant il existe des cas où il est plus vrai de mentir que de dire la vérité. Ces cas, on ne peut pas les comprendre que lorsque nous sommes baignés par l'amour. La vérité est de peu d'importance dès lors que le malheur d'un seul gueux en est la condition; rien qu'à admettre le supplice d'un seul petit enfant dans l'intérêt supérieur de la vérité. Ainsi, dans bien des cas c'est la vérité pure et simple qui est un mensonge. La vérité peut être fausse à terme. Une vérité sans amour est une vérité peu clairvoyante autant dire aveugle. On ne peut que ressentir l'allusion de Vladimir Jankélévitch comme un puissant mémento qui prouve la justesse de son analyse, lorsqu'il dit que malheur à ceux qui mettent au-dessus de l'amour, la vérité criminelle de la délation.

8.4.2. Amour voit grand

La vue de l'amour est plus large que l'étroite vérité de l'instant pointilliste. A cet instant pointilliste est donc opposé une vue englobant et englobé dans laquelle l'amour reconnaît les siens. Un amour qui dépasse la vérité en la

⁵⁰ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.178.

contredisant, peut-être de temps en temps, ne contredit pas, en fin de compte, la bienveillante vérité. En fin de compte, car Dieu n'aura pas trop de peine à reconnaître les siens. Dieu saura pardonner à celui qui a triché pour sauver ses frères et sœurs créatures, et il enverra les grandes consciences incorruptibles rejoindre les voyous qu'elles ont si bien aidés. Car il faut le reconnaître que ce n'est pas la vérité qui est au-dessus de tout ou par-dessus tout, mais la bienveillance, le Bien. Or, l'amour ne veut-il pas le Bien; car seul il est absolument bon, et par suite absolument exigible. La vérité est donc renvoyée ici à un second ordre qui n'est plus la première place. Il s'agit donc de savoir qui occupe la première place. Il s'agit donc de revoir qui occupe la première place, celle de la philosophie première?

C'est aussi celle qui pose arbitrairement la vérité et l'évidence et toutes les valeurs sans être pour autant une vérité. La nature de la sur-vérité est d'être le fondement et l'autrement de la métempirerie, c'est-à-dire de toutes ces vérités essentielles qui ordonnent l'empirie. Ainsi, notre intelligibilité est comprise entre une sur-intelligibilité que l'on peut raisonnablement connaître, et une sous-intelligibilité empirique qui est à mettre en ordre. Comment penser l'amour dans ce dédale? Est-ce que l'amour est le nom que l'on peut donner à une sur-intelligibilité dont on sait qu'elle est ce je-ne-sais-quoi d'inexplicable, d'injustifiable et d'impalpable qui est le principe même de l'inquiétude métaphysique?

Vladimir Jankélévitch pense que ce désir infini de quelque chose d'autre a quelque parenté avec l'Eros sacré de Jean de Lacroix. Que recherchons-nous si ce n'est l'origine radicale du sens de la métempirerie et par suite de l'empirie, exprimé dans ce désir infini de quelque chose d'autre. Pour le philosophe, ce qui fait qu'on pense ne peut être qu'impensable. Voilà peut-être pourquoi Vladimir Jankélévitch ne peut affirmer: c'est l'Eros. Il dit simplement qu'il a quelque parenté; avoir quelque parenté ce n'est pas vraiment; c'est être vaguement par un lien quelconque, rattaché à la

survérité. N'est-ce pas une manière détournée de faire sentir que l'amour est impensable, puisque nous ne pouvons l'approfondir par l'effort de notre réflexion.

Dire que les essences sont fondées dans une quelque chose d'inconnaissable, c'est rendre fragile tout l'édifice du monde et des choses humaines et matérielles. C'est révoquer le caractère du cela va-de-soi et de la confiance accordée d'emblée au monde. Tout ne va plus tellement de soi car désormais la métalogique de la survérité floue du je-ne-sais-quoi, supplante toute logique. Si c'est le flou et l'impensé qui prédomine alors rien ne sera jamais acquis et une révocation totale ou partielle reste toujours possible. Or l'amour ne peut-il pas tout? Il suffit que l'idée nous en soit suggérée par Vladimir Jankélévitch pour que nous pressentions que cet amour qui est littéralement l'au-delà de la vérité le soit aussi pneumatiquement. Et cet amour au-delà de la vérité qui est un mensonge avec amour sera développé davantage dans la troisième partie qui est intitulée «mensonge du point de vue moral»

PARTIE 3.

MENSONGE, DU POINT DE VUE MORAL

Faut-il dire la vérité à l'enfant malade? Toujours s'il la demande, répondrait Kant. Jamais, répondrait Vladimir Jankélévitch, car ce serait alors ajouter à sa souffrance «la torture du désespoir». Celui-ci n'est pas le seul à traiter du mensonge. Il y a donc, sur la question du mensonge, deux perspectives, au moins, qui ont précédé notre philosophe: celle de Kant et de Saint Augustin. Il ne faut pas mentir. Voilà une évidence du sens commun, à laquelle chacun adhère spontanément. Et il est vrai qu'il y a bien des raisons, tant esthétiques qu'éthiques, pour condamner le mensonge. Mais il y a aussi ces mensonges que je fais, non par amour de moi-même, mais par amour pour autrui. Evoquer ces différents jugements sur le mensonge est l'objet de notre dernière partie qui est commencée par la morale et la conscience morale. Ensuite, il s'agit de l'analyse du mensonge comme faute morale. En sus, nous parlons de la sincérité, corollaire de l'amour. En plus, c'est l'amour comme règle de la morale qui est l'objet de la réflexion dans le chapitre suivant de cette partie. Et pour terminer nous disons la vie vertueuse et dieu, la réalité et la quoddité.

Chapitre 9.

MORALE ET CONSCIENCE MORALE

Les hommes semblent poursuivre deux fins: le bonheur et le bien moral. En effet, le bonheur est d'abord le but poursuivi par tout homme: les choses n'ont de valeur que parce qu'elles contribuent soit à notre survie, soit à notre bonheur. Les hommes se battent aussi pour la justice, se dévouent à de nobles causes, en sacrifiant éventuellement leur bonheur. L'homme se trouve donc en face de deux fins possibles pour son existence, le bien et le bonheur, qui ne coïncident pas toujours. Force est de constater que si les hommes devraient se préoccuper du bien et de la justice, tous ne le font pas, alors que tous poursuivent effectivement le bonheur, même si cette recherche n'est pas toujours consciente et assumée comme telle.

Nous remarquons ensuite que le bien moral se présente à la conscience sous la forme d'une obligation, d'un devoir à réaliser en vue de l'excellence, du bonheur: «je dois dire la vérité», «tu ne tueras point», etc. En sorte que toute action qu'un homme est obligé d'accomplir en vertu d'une règle quelle qu'elle soit est un devoir : le devoir découle, en effet, d'une norme à caractère obligatoire qui exerce une contrainte sur la volonté. Le verbe devoir n'exprime toutefois ni une nécessité psychologique ni une contrainte extérieure. Je me sens en effet tenu de faire mon devoir même s'il est contraire à mon intérêt, à mes passions, à ma nature. Le devoir en tant que contrainte n'est donc pas irrésistible, nécessaire, puisque le sujet reste libre de s'y soustraire.

Le mot «devoir» contient l'obligation morale issue de la conscience et de la liberté humaine, par opposition à la nécessité: ce qui est obligatoire peut être fait ou ne pas l'être, alors que je ne puis en aucun cas me soustraire à ce qui est nécessaire. Dans le devoir, c'est donc moi qui m'oblige librement: l'obligation morale est la soumission à une loi que je m'impose à moi-même. Cette loi morale instaure une distance radicale entre ce qui est et ce qui doit être, de sorte que bien et mal sont les concepts normatifs par lesquels s'exprime ce pouvoir de juger. Suis-je dès lors capable de m'obliger au point de faire mienne la règle qui m'oblige? Comment expliquer que la conscience morale se donne à voir comme conscience d'une obligation qui nous dépasse? Qu'est-ce qui m'autorise à dire que mentir «c'est mal» ou «c'est bien»? Quel est le fondement de l'obligation morale?

9.1. Obligation morale

L'opinion commune confond souvent l'obligation morale avec l'obligation sociale, c'est-à-dire le système des règles en vigueur dans la société, les restrictions à

notre liberté qui rendent la vie en commun possible. Or que faut-il entendre par «morale»? Quelles sont les caractéristiques d'une action et d'une obligation morales? Qu'est-ce qui distingue l'obligation morale d'autres formes de devoirs, le devoir d'obéir à la loi juridique, le devoir religieux? Pourquoi la morale existe-t-elle ?

9.1.1. Définition de la morale

Qu'est-ce qui distingue morale et moralisme, morale et éthique, morale et déontologie? Que recouvre au juste le terme de «morale»?

9.1.1.1. Morale et moralisme

Le terme «morale» vient du latin *moralis*, «mœurs», «coutumes». Il désigne, en une première acception, l'ensemble des règles en vigueur que les membres d'une société donnée rencontrent comme guides de leur conduite, règles énoncées en termes de bien et de mal. La morale, autrement dit, est une doctrine des mœurs qui dit les diverses manières de bien se conduire, de se comporter convenablement, selon les règles, les conventions, les normes, les valeurs d'un groupe humain, sinon de l'humanité tout entière. La morale apparaît ainsi comme le système des règles que l'homme suit ou doit suivre dans sa vie aussi bien personnelle que sociale. La morale est donc l'ensemble «des obligations et des interdits que nous nous imposons à nous-mêmes, indépendamment de toute récompense ou sanction attendue, et même de toute espérance.»⁵¹

Il ne faut pas confondre morale et moralisme: le moralisme est du côté des leçons de morale et de l'ordre moral, tandis que la morale est cet effort permanent

⁵¹ Comte-Sponville, A. *Dictionnaire philosophique*, p. 389.

consistant à réfléchir et à juger par soi-même. La morale, contrairement à ce qu'on croit souvent, n'a rien à voir avec la religion ou avec la peur du gendarme ou du scandale. Ramenée à son essence, la morale est le contraire du conformisme - du moralisme!- de l'intégrisme, de l'ordre moral. Elle n'est pas le règne de la soumission intéressée ou craintive, encore moins la loi de la société, du pouvoir, de Dieu, des médias, des Églises.

Définissons alors la morale comme la loi que l'individu se prescrit à lui-même, l'ensemble des règles que je m'impose à moi-même, ou que je devrais m'imposer de façon désintéressée, libre, parce que ces règles me paraissent s'imposer universellement. Dans son essence la morale est normative et lorsqu'elle est mal comprise, elle fait figure de discours négatif et enfermant. Elle nous indique ce qu'il faut faire ou ne pas faire pour demeurer conformes aux règles d'une société. Elle nous dit par exemple: «Tu ne tueras point» et il faut voir comment ce commandement peut avoir des répercussions sur les soins, que l'on pense par exemple à l'avortement ou à l'acharnement thérapeutique.

9.1.1.2 Morale, éthique et déontologie

Rien dans l'étymologie ne nous permet de distinguer entre morale et éthique puisque ces deux mots sont synonymes: *ta èthè* (en grec, «les moeurs»), *mores* (en latin, «coutumes»). Ce sont de façons d'agir déterminées par l'usage. La notion d'éthique est pour le moins ambivalente dans l'usage actuel du mot. On parle, en effet, de comité d'éthique, d'une éthique des affaires, d'une éthique des média, de bioéthique, d'éthique médicale, d'éthique personnelle. Le mot éthique est ainsi souvent confondu avec celui de déontologie, - confusion qui peut indiquer que l'éthique, avec ses comités de sages, risque de dériver vers une déontologie d'experts.

Rappelons que par déontologie, on entend un ensemble de règles, de codes, d'obligations ou d'interdits inhérents à telle ou telle profession ou branche

d'activité. L'éthique est ici définie comme une infra-morale, une morale appliquée, constituée d'un ensemble de pratiques consensuelles qui permettraient l'application concrète des normes morales. La seconde acception du mot éthique renvoie à l'idée d'un fondement de la morale. L'éthique est alors une métamorale qui déconstruit les règles de conduite pour s'efforcer de descendre jusqu'aux principes fondateurs de l'obligation morale. Dans cette perspective, la morale désigne le système des règles énoncées en termes de bien et de mal que l'homme suit ou doit suivre dans sa vie aussi bien personnelle que sociale. La tradition philosophique confirme cette distinction entre l'éthique et la morale, selon que l'on met l'accent sur ce qui est estimé bon ou sur ce qui s'impose comme obligatoire. Paul Ricœur réserve le terme d'éthique à la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de morale au côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions.

La visée éthique se préoccupe du vivre bien, avec et pour l'autre, dans des institutions justes, alors que la morale se reconnaît à son exigence d'universalité et d'universalisation qui ne dit pas ce qu'il faut faire, mais à quels critères il faut soumettre les maximes ou principes de l'action (la maxime de mon action doit être valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences): Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne loi universelle selon la maxime de Kant.

La différence entre éthique et morale est encore plus marquée lorsqu'on oppose le caractère impératif ou collectif de la morale au caractère plus spontané, individuel ou communautaire d'une éthique. Parler de «mon éthique personnelle», par exemple, signifie un ensemble de convictions que je tiens à respecter et qui peut ou non être en accord avec la morale dominante; il s'agit là de principes auxquels on adhère de manière spontanée sans aucune contrainte externe, ou que l'on s'est soi-même forgé. La morale désigne ici la valeur de nos actions en tant qu'elles concernent nos rapports avec les autres, alors que l'éthique désigne la recherche individuelle de la vie bonne et ne

concerne que moi. La morale est donc universelle, tandis que l'éthique est particulière: «Tu ne tueras point» est un commandement moral, alors que les prescriptions de la morale sexuelle de l'Église relèvent de l'éthique. Tandis que la morale commande universellement, absolument, inconditionnellement («Tu ne tueras point!»), l'éthique recommande relativement, de façon toujours particulière et conditionnelle.

En ce sens, si la morale est le discours normatif et impératif qui résulte de l'opposition du Bien et du Mal, considérés comme valeurs absolues ou transcendantes, l'éthique est un discours normatif, mais non impératif, qui résulte de l'opposition du bon et du mauvais, considérés cette fois comme valeurs simplement relatives. L'éthique répond à la question «Comment vivre?», alors que la morale répond à la question «Que dois-je faire?». Il faut mentir ou il faut dire la vérité dans toutes circonstances?

9.1.2. Droit, morale et politique

Souvent on confond le droit et la morale. Il y a dans ces deux termes le permis et le défendu. Mais qu'est-ce qui différencient le droit et la morale, le droit et le devoir et, au-delà, la morale et la politique?

9.1.2.1 Fondement des commandements du droit et de la morale

Le droit et la morale ont d'abord en commun de dire ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire: «Tu ne tueras point» est à la fois une injonction morale et un interdit légal! Pour communs qu'ils soient, les commandements de la morale et du droit ne se situent toutefois pas sur le même plan. Alors que la morale inscrit dans les consciences les valeurs relatives au bien et au mal, le droit édicte les règles distinguant ce qui est permis de ce qui est interdit et sanctionné. La morale, en effet, désigne, nous

l'avons vu, un ensemble d'idées, de sentiments, de valeurs qui obligent intérieurement un sujet humain à respecter des valeurs sous peine de honte ou de remords de conscience.

Le droit, au contraire, est un ensemble de règles extérieures à la conscience que l'individu est contraint de respecter sous peine de sanctions. Le droit ne demande que de respecter des règles égales pour tous; il tolère même à l'individu mal intentionné ou n'agissant que par le seul souci de son propre intérêt d'agir légalement de façon à protéger ses droits et à éviter d'encourir des sanctions. La conformité à l'obligation juridique ressortit la plupart du temps à la peur du châtiment, de la sanction, et donc est plus ou moins forcée.

On peut faire quelque chose avec une excellente intention sans que pour autant la conduite soit justifiée au regard du droit. D'autre part, une conduite peut être juridiquement justifiée (la défense de ma propriété, par exemple) et faire place à une intention méchante. Le droit n'a donc rien voir avec la conviction que ce que j'ai à faire soit juste ou injuste. Le criminel, par exemple, est châtié qu'il soit ou non convaincu de la légitimité de la sanction. Le droit ne dépend pas non plus de la disposition d'esprit dans laquelle un acte est accompli. On peut très bien agir légalement par simple crainte de la punition ou en songeant à la récompense qu'on obtiendra dans une autre vie.

La morale, au contraire, incite l'individu à éprouver des sentiments altruistes de respect, de fraternité, voire d'amour. Le devoir moral oblige intérieurement et implique le plein consentement de l'individu qui obéit à la loi morale par pur respect de celle-ci, de manière désintéressée. Ainsi certains devoirs moraux ne sont-ils pas pour autant des obligations juridiques. La transgression des devoirs d'hospitalité et de politesse, par exemple, n'est pas punie par la loi et donc ces devoirs ne sauraient être considérés comme des obligations juridiques. En plus, les conflits entre les morales ne peuvent pas être résolus par une confrontation et ne peuvent pas

non plus être soumis au jugement d'un tiers. Ils sont indécidables contrairement aux conflits juridiques. Pour trancher entre des conflits d'intérêts et de convictions, il a donc fallu établir un ensemble de règles et de procédures s'imposant à tous - un droit positif.

9.1.2.2. Morale et politique

Par politique il faut entendre la dimension de ce qui est commun, de ce qui est mis en commun, par opposition au privé ou au particulier (politique vient de *polis*, la cité qui, au sens grec du terme, désigne l'ensemble des citoyens, des hommes libres déterminant eux-mêmes les modalités de leur vie commune). La politique concerne l'organisation et la direction de la collectivité.

Dans les sociétés modernes, la morale, le droit et la politique ont pris une relative autonomie. On distingue aisément, par exemple, une mauvaise décision politique d'une infraction au regard du droit et d'une faute morale. Ce qui est interdit par la loi ne l'est pas forcément par la morale. La politique peut parfois être amenée à prendre des décisions que la morale réprouve. Un dirigeant politique qui n'a pas su réduire le chômage en répondra sur le plan politique devant ses électeurs. Mais s'il a commis des abus de pouvoir en transgressant les lois, il devra en répondre sur le plan juridique devant les tribunaux.

La morale est politique par essence parce que nos rapports avec les autres en général sont politiques. Ils sont déterminés par le fait que nous vivons dans une cité sous le gouvernement des lois. Exemple de la politesse qui est, étymologiquement, ce qui définit l'homme vivant dans une cité – le civilisé, celui qui sait faire preuve de civilité. Aristote montre que puisque la cité est le lieu où l'homme s'accomplit (l'homme, dit-il, est un «animal politique»), la morale individuelle - l'éthique – ne peut être qu'un moyen pour permettre à l'homme de trouver sa place dans la cité. La

connaissance des moyens n'est possible qu'à partir de la connaissance des fins. Cette relation semble paradoxale à nos esprits modernes puisqu'elle suppose une sorte de subordination de l'individu à la collectivité dans une relation organique, subordination qui contredit en apparence la reconnaissance de l'autonomie des individus comme fondement de la vie sociale. Or, en réalité, Aristote définit surtout la liberté comme le fait de ne pas être soumis à un autre homme, et le politique est l'institution d'un rapport entre égaux.

Pour Kant, c'est l'exigence du droit et d'une organisation politique fondée sur le droit qui constitue la justification ultime de la morale telle qu'il la conçoit. Idée que si la morale est violée, le droit est impossible; le droit implique la rigueur morale. Si la morale revêt incontestablement une dimension politique, peut-on donner pour autant le pouvoir à la morale? Si la politique est l'art de gouverner des hommes qui sont animés par des passions, et que les gouvernants sont eux aussi des hommes, la priorité en politique devrait-elle être de s'assurer de la moralité des dirigeants?

Platon pense qu'un gouvernement de sages serait la solution idéale au conflit entre morale et politique. Dans *La République*, il propose de confier la direction de la cité à des philosophes qui auront été formés à ne pas aimer le pouvoir. Or la question qui se pose, et qui constitue presque une aporie, est la suivante: à supposer qu'on trouve des dirigeants vertueux, comment s'assurer qu'ils le resteront? L'expérience montre en effet que très souvent le pouvoir corrompt ceux qui l'exercent.

La solution envisagée par les sociétés modernes consiste à privilégier une autre voie que la recherche de dirigeants incorruptibles. On peut opter pour une rémunération excessivement généreuse des hommes politiques afin qu'ils ne soient pas tentés par la corruption. Mais chacun sait que l'argent est loin d'être un gage d'honnêteté. La plupart des États démocratiques supposent les gouvernants immoraux et mettent en place des garde-fous qui les empêcheront d'abuser du pouvoir: séparation

des pouvoirs, contrôle démocratique sur les revenus des hommes politiques, le financement des partis politiques, des campagnes électorales, condamnation sévère de la corruption, etc.

Bref, la morale est l'ensemble des normes que l'humanité, au fil des siècles, a retenues, sélectionnées, valorisées. Elle est ce par quoi l'humanité devient humaine en refusant la veulerie et la barbarie qui ne cessent, ensemble, de la menacer, de l'accompagner, et qui la tentent. La morale désigne alors fondamentalement non le respect aveugle de valeurs qui me sont imposées de l'extérieur mais une direction, un idéal, un devoir: celui d'agir humainement. En ce sens, une société qui prônerait le mensonge, l'égoïsme, le vol, le meurtre, la violence, la haine, etc., n'aurait guère de chance de subsister: les hommes ne cesseraient de s'y affronter, ce serait, comme le dit Hobbes, l'état de nature, «la guerre de tous contre tous». Si toutes les civilisations valorisent peu ou prou la sincérité, la générosité, le respect, la compassion, etc., c'est que la morale est favorable à la survie et au développement de l'espèce humaine, mais aussi aux intérêts de la société, aux exigences de la raison et, enfin, aux recommandations de l'amour. Si la morale existe, et si elle est nécessaire, c'est précisément parce que nous ne saurions renoncer à ces valeurs, à ces idéaux qui n'existent certes pas, mais sans lesquels rien de ce qui existe ne saurait être évalué ni affronté.

9.2. Morale du mérite: l'éthique de la conviction

Les morales traditionnelles étaient fondées soit sur l'obéissance à l'autorité divine, soit sur des principes ontologiques (l'idée de loi naturelle, par exemple), - morales téléologiques où les actes visent une certaine fin, individuelle ou collective, censée être l'accomplissement de la destinée humaine. Or, avec la morale telle que Kant la fonde, plutôt que de suspendre le devoir à des fins qui peuvent toujours être

débattues, il s'agit de fonder la moralité sur la valeur que peut revêtir un acte par lui-même. La morale définit alors les conditions de base qui permettent à chacun de rechercher son bien propre. L'action morale n'est pas celle qui rend l'homme heureux, mais celle qui le rend seulement digne de l'être. La morale n'est plus ici téléologique mais déontologique. Max Weber parle d'une «éthique de la conviction», elle se fonde sur ce qu'il convient de faire.

9.2.1. Liberté et raison: fondements de la morale

Pour Aristote, la vertu est une actualisation réussie des dispositions naturelles d'un être, un passage de la puissance à l'acte. Pour Kant, la vertu apparaît comme une lutte de la liberté contre la naturalité en nous. La nature est ici plutôt maléfique que bénéfique car nos penchants spontanés vont tous dans le sens de l'égoïsme, égoïsme qu'il convient de combattre par la volonté et la raison. La liberté est entendue comme faculté d'arrachement à la nature et aux contextes particuliers dans lesquels nous sommes englués. Si l'homme fait évidemment partie de la nature, à l'intérieur de ce monde naturel, il construit son propre monde, un monde spécifiquement humain, un monde qui a sa causalité propre. De sorte que la nature humaine est une seconde nature et c'est précisément cela qui confère sa dignité particulière à la vie humaine.

Dès lors, ce qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est ni l'intelligence, ni la raison, ni la sensibilité ou la faculté de communiquer, mais la liberté, c'est-à-dire, selon Jean-Jacques Rousseau, la «perfectibilité» entendue comme capacité de se perfectionner tout au long de sa vie. A cet égard, Rousseau et Kant rejettent aussi bien les thèses cartésiennes, qui réduisent l'animal à une machine, à un automate dénué de sensibilité, que les thèses aristotéliciennes selon lesquelles le propre de l'homme serait

la raison. Il existe assurément des animaux plus intelligents, plus affectueux, plus sociables, plus forts, plus beaux que certains êtres humains. Sur ces registres, les hommes et les animaux ne diffèrent que par le degré. Le critère de différenciation entre l'homme et l'animal est ailleurs que dans la capacité à éprouver du plaisir ou de la peine (utilitarisme). Il réside précisément dans la liberté.

Dans cette perspective, les talents naturels des uns et des autres ne sont nullement l'essentiel en morale et en matière d'éducation. L'essentiel ne réside plus dans les données naturelles innées du talent, mais dans ce qui se passe après: dans l'effort, le travail, la discipline, le mérite comptant plus que le talent. Ce n'est donc pas le capital dont on dispose au départ qui est important mais l'usage, bon ou mauvais, que l'on en fait. On peut le souligner que l'on passe d'une logique de la réalisation de soi à une logique du dépassement de soi.

Qu'est-ce qui, dès lors, caractérisent l'action morale, le devoir? C'est d'abord le contraire d'une action produite par nécessité. L'action morale doit avoir pour caractère fondamental d'être libre. L'obligation suppose, en effet, que l'agent moral n'est pas entièrement soumis à un système de causes efficientes, mais manifeste sa liberté par sa conscience morale. Or, à quelles conditions une action est-elle libre? A la condition que nous en soyons nous-mêmes la cause; ce n'est que dans la mesure où une chose est en notre pouvoir que nous pouvons être l'objet de louange ou de blâme. Le devoir est donc obligatoire mais non point forcé. Nul ne peut nous contraindre à agir par devoir. Et cela suppose, comme nous allons le voir, qu'on s'affranchisse de tout ce qui n'est pas libre en nous, de tout ce qui n'est pas universel du moi, de ses instincts, de ses penchants, de ses peurs, de ses espérances.

9.2.2. Désintéressement et bonne volonté

On peut ensuite parler d'action morale lorsque on a intérêt faire quelque chose, et que l'on ne le fait pas, au nom d'un principe supérieur (la justice, la vérité, le beau...). Lorsque, par exemple, on a manifestement tout intérêt à voler ou à mentir, et que on y renonce parce qu'on juge que cela serait mal; lorsqu'on a envie de mentir pour éviter un ennui et qu'on dit tout de même la vérité parce qu'on estime que cela est préférable. Pour qu'un acte puisse être considéré comme «moral», il faut donc qu'il soit effectué parce que cet acte est jugé moral en soi, et non eu égard à quelque intérêt que ce soit: ne pas voler, ne pas mentir, ne pas tuer, parce que cela serait mal, et quelles qu'en soient pour les conséquences pour nous.

Selon Kant, une conduite, pour être morale, ne doit pas uniquement être conforme extérieurement à la morale («légalité»), c'est-à-dire aux règles ou valeurs de la société à laquelle nous appartenons. Imaginons un commerçant qui rende correctement la monnaie à un enfant; son honnêteté peut tout aussi bien être motivée par l'unique souci de sa réputation ou par la crainte de la sanction pénale. Dans ce cas, le commerçant n'est pas honnête par moralité, par respect et accord avec la maxime qui interdit le vol et enjoint à l'honnêteté, mais par pur intérêt (s'il était certain de voler sans risques, il volerait!). La conduite du commerçant est certes conforme à l'obligation morale («ne pas voler»), mais elle est déterminée par des mobiles intérieurs qui n'ont rien à voir avec la morale. En d'autres termes, lorsqu'un acte est défini par l'intérêt, ou la crainte, ou l'espoir de la récompense, il n'a rien de moral, même s'il est extérieurement en accord avec la prescription morale.

Il semble alors que la caractéristique de l'action morale soit son caractère désintéressé. Aussi, pour qu'un acte soit moral, il faut que son principe le soit, et que ce soit pour ce principe que l'on l'accomplisse. Ce principe doit être universalisable, c'est-

à-dire valable en droit pour tout le monde. A travers l'acte moral, l'homme, en tant que personne, doit toujours être considéré comme la finalité d'une intention. Mon acte est moral vis-à-vis des autres si je peux vouloir qu'on agisse de la même façon avec moi en toute circonstance. Par exemple, même si je mens pieusement pour faire plaisir ou rendre service à quelqu'un, il n'en demeure pas moins que le mensonge en lui-même est immoral parce que je ne puis vouloir que l'on me mente toujours, alors que dire la vérité est toujours et en toute circonstance désirable. Cette liberté, au fondement de l'obligation morale, se décline d'abord comme capacité au désintéressement. L'action vraiment morale est l'action désintéressée: alors que ma nature me pousse l'égoïsme, j'ai la possibilité de m'en écarter pour agir de façon désintéressée et altruiste.

Certes, la sympathie et l'amour sont tout aussi naturels que l'égoïsme (je me sens mieux dans l'amour que dans la haine, la sociabilité est conforme à mes intérêts particuliers) mais assurément pas le sacrifice. Il faut pouvoir agir librement, sans être programmé par un code naturel ou historique, pour accéder à la sphère du désintéressement et de la générosité volontaire. Cette liberté rend possible l'universalité entendue comme idéal de bien commun et de dépassement des simples intérêts particuliers. Le bien n'est pas lié à mon seul intérêt privé (le mien, celui de ma famille, de ma tribu, de ma société, de mon pays) mais doit prendre en considération les intérêts d'autrui et de l'humanité.

Au contraire, la nature est particulière: on est homme ou femme, on a tel corps, tels goûts, telles passions. Liberté, action désintéressée, souci de l'intérêt général sont les trois maîtres mots qui définissent la morale du devoir, devoir qui nous commande un combat contre la naturalité ou l'animalité en nous. De sorte que la notion de vertu est associée ici à celle d'effort et de mérite (lutte de la volonté contre ses intérêts propres, contre l'égoïsme). A la différence de la conception aristotélicienne et antique, la vertu ne réside pas dans le perfectionnement de dons naturels mais dans la lutte contre la naturalité en nous.

Dès lors, seule la bonne volonté peut être nommée morale. Les talents n'ont aucune valeur éthique en eux-mêmes. La preuve en est que l'intelligence, la force, la beauté, le courage peuvent être mis au service de nos intérêts égoïstes et même des crimes. Seule compte la bonne volonté. La bonne volonté est la volonté d'agir conformément aux prescriptions du devoir moral. Ce qui fait qu'une volonté est bonne, c'est qu'il y a en elle une disposition à agir en vue du bien, même si elle échoue dans ses entreprises. La bonne volonté, c'est la volonté déterminée seulement par le devoir.

Mais le devoir exige que l'on mette en œuvre tous les moyens dont on peut disposer pour faire son devoir, de sorte que la bonne volonté ne se contente pas d'un simple souhait intérieur. Elle doit être attestée par une action effective. D'où la distinction entre légalité et moralité. La loi morale ne peut être pure que si elle est motivée par elle-même et non par un élément extérieur à la raison (un désir, par exemple). La volonté morale, pour être pure, doit être sans motif empirique, elle ne doit découler ni d'un penchant ni d'un désir, elle ne doit résulter que d'elle-même, c'est-à-dire du pur respect pour la loi morale. Je puis toujours me conformer à une loi – légalité (exemple: l'interdiction du vol) - par intérêt: peur d'être arrêté, espoir d'une récompense, amour d'autrui, crainte d'une punition, etc. Il s'agit là de motivations intéressées, même si elles sont extérieurement conformes à un principe désintéressé.

La valeur morale de l'action ne peut résider ailleurs que dans le principe du vouloir. L'action accomplie par devoir n'a pas à se soucier de ses résultats. La morale du devoir ordonne simplement: fais ce que tu dois, advienne que pourra (l'action ne peut être jugée sur ses résultats). Dès lors, l'action n'a de valeur morale que d'après la bonne volonté qu'elle manifeste. Ainsi, le point de vue de Kant est à l'inverse de celui des morales antiques. Celles-ci considéraient en effet l'objet et la fin de l'action, et cherchaient à définir, dans la recherche du souverain bien, l'objet le plus digne de constituer la fin suprême de l'humanité (exemple, le bonheur pour Aristote). Kant situe

en revanche le bien, non pas au terme de l'action humaine, mais dans son origine, dans son principe, dans son inspiration. Ce bien le plus élevé réside dans la bonne volonté.

9.3. Conscience morale dans la perspective de l'Eglise Catholique

Le Catéchisme de l'Eglise Catholique (CEC) a été rédigé selon l'expression de Jean Paul II, dans l'intention de traduire les directives (du Concile oecuménique Vatican II) par une application concrète et fidèle. Ce catéchisme propose dans la troisième partie: La vie dans le Christ, une première section: La vocation de l'homme: la vie dans l'esprit, que nous pouvons considérer comme une théologie morale fondamentale. La vocation de l'homme au bonheur est le point de départ de la théologie morale fondamentale. A cette vocation, l'homme doit répondre librement, condition nécessaire de la possibilité d'actes moraux bons ou mauvais. Sans liberté il n'y a pas non plus de responsabilité morale. C'est ici qu'intervient la conscience, jugement qui applique la loi divine ou naturelle à notre agir concret. De l'obéissance à ce jugement dépend la bonté ou la malice de nos actes. La conscience a donc un rôle central dans notre vie morale. Si nous obéissons au jugement de la droite raison, nous progressions dans la vertu, si nous n'obéissons pas nous tombons dans le péché, dont nous pouvons sortir par la pénitence en nous confiant à la miséricorde de Dieu.

9.3.1. Caractéristique de la conscience

Le Catéchisme, comme l'Encyclique d'ailleurs, commence par une longue citation de la Constitution *Gaudium et Spes* (GS) sur la conscience.

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur: «Fais ceci, évite cela». Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme, sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera.⁵²

Les éléments majeurs du texte sont: l'existence au plus profond de la conscience d'une loi écrite par Dieu dans le cœur de l'homme, à laquelle il doit obéir, qui impose d'aimer, de faire le bien, d'éviter le mal, et sur laquelle il sera jugé. Le Catéchisme, comme l'Encyclique, développe ces thèmes tout au long du traité. Le terme conscience possède des sens multiples et diverses. Les auteurs modernes distinguent ordinairement la conscience psychologique de la conscience morale. A. Lalande définit la conscience psychologique comme l'intuition plus ou moins complète, plus ou moins claire que l'esprit a de ses états et de ses actes.

A partir des textes bibliques nous voyons la notion globale de la conscience morale, entendue comme intérriorité. Saint Augustin affirme que si l'essence de l'homme est l'intérriorité, la conscience considérée comme intérriorité de l'homme le définit dans sa qualité centrale. L'homme est sa conscience, il se retrouve lui-même dans sa conscience. Il semble que dans l'encyclique, la conscience s'identifie avec le «JE» le plus délicat et le plus unificateur, le plus conscient et le plus essentiel de l'homme.

La conscience est synonyme de ce qui est le plus profond et le plus intime de la personne humaine. C'est de cela parle l'Encyclique, lorsqu'elle dit que la conscience est l'unique témoin. Ce qui se produit à l'intime de la personne est voilé aux yeux de tous ceux qui sont à l'extérieur. La conscience ne donne son témoignage qu'à la personne elle-même. Et, de son côté, seule la personne peut connaître sa réponse à la voix de sa propre conscience. C'est donc un «dialogue intime de l'homme avec lui-même. Mais, confirme l'Encyclique: «La conscience morale n'enferme pas l'homme

⁵² Romain 2,14-16 et *Gaudium et Spes* 16.

dans une solitude insurmontable et impénétrable, mais elle l'ouvre à l'appel, à la voix de Dieu. C'est là et nulle part ailleurs que résident tout le mystère et la dignité de la conscience morale, dans l'existence, c'est-à-dire le lieu, l'espace sacré où Dieu parle à l'homme.»⁵³ Sur cet aspect de la conscience, il importe à chacun d'être assez présent à lui-même pour entendre et suivre la voix de sa conscience. Il semble assez difficile la recherche d'une telle intérriorité, car la vie nous expose souvent à nous soustraire à toute réflexion, examen ou retour sur soi.

A partir du XVIIème siècle, les penseurs ont surtout privilégié une des fonctions de la conscience globale l'évaluation éthique des actes que la conscience éduquée à discerner le bien du mal est appelée à exercer. La conscience morale est un jugement de la raison par lequel la personne humaine reconnaît la qualité morale d'un acte concret qu'elle va poser, est en train d'exécuter ou a accompli. Dans l'Encyclique de Jean Paul II nous consultons: «le caractère spécifique de la conscience, qui est d'émettre un jugement moral sur l'homme et sur ses actes, jugement d'absolution ou de condamnation de Dieu écrite dans le cœur.»⁵⁴

La conscience morale c'est donc un jugement ou impératif pratique de la raison, par lequel nous jugeons ce que l'on doit faire comme bien ou éviter comme mal. Ce jugement s'exprime, non seulement, à propos d'un choix concret mais aussi d'un choix général. Cette voix intérieure, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal résonne au moment opportun dans l'intimité de son cœur. Cette parole «aimer» fut remarquée. Cela signifie que notre agir, c'est-à-dire notre activité morale quotidienne doit toujours procéder de l'amour de Dieu et du prochain.

⁵³ Pape Jean Paul II, *Veritatis Splendor*, p.48.

⁵⁴ Idem. p. 48.

9.3.2. Jugement de la conscience

Quels éléments interviennent-ils dans le jugement moral de la conscience?

Le Catéchisme nous donne une analyse précise de ce processus. Le jugement commence par la perception des principes de la moralité. C'est une conscience habituelle, qui est la conscience des premiers principes universels pour bien vivre. La conscience morale comprend la perception des principes de la moralité, leur application dans les circonstances données par un discernement pratique des raisons et des biens et, le jugement porté sur les actes concrets à porter ou déjà posés.

Le Catéchisme énumère quelques-uns de ces principes qui peuvent être appliqués dans tous les cas dans la vie quotidienne: «Il n'est jamais permis de faire le mal pour qu'il en résulte un bien; la règle d'or: Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux ; la charité passe toujours par le respect du prochain et de sa conscience.»⁵⁵ En général, Saint Thomas d'Aquin place parmi les premiers principes de la loi naturelle les commandements du Décalogue. C'est justement sur la valeur des premiers principes de la loi naturelle dans leur application aux actes concrets que l'Encyclique estime nécessaire une intervention du Magistère pour effectuer un «discernement».

Le point de départ de la doctrine en cause est la critique faite par quelques théologiens d'une présentation de la fonction de la conscience comme une simple application des normes morales générales aux cas particuliers qui se posent au cours de la vie d'une personne. Divers théologiens dans leurs analyses de la conscience établissent un certain nombre de critères qui mettent en doute ou du moins relativisent le rôle des normes générales. Avant tout, disent-ils, il faut reconnaître et respecter «la spécificité intégrale et unique de chacun des actes concrets des personnes.»⁵⁶ Il est aussi

⁵⁵ *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, p.379.

⁵⁶ Pape Jean Paul II, *Veritatis Splendor*, p. 46.

nécessaire de révéler la complexité propre au phénomène de la conscience. Elle se réfère intimement à toute la sphère psychologique et affective ainsi qu'aux multiples influences de l'environnement social et culturel de la personne. Enfin, il faut tenir compte du fait que dans le monde moderne le problème de la conscience est devenu un phénomène central de notre temps. Ainsi, on peut définir la conscience comme le sanctuaire de l'homme, le lieu seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre.

Toutes ces idées amènent l'homme moins à une observation scrupuleuse des normes universelles qu'à une prise en compte créative et responsable des missions personnelles que Dieu lui confie. Cette doctrine s'exprime aussi dans le langage. Dans leur volonté de mettre en relief le caractère créatif de la conscience, certains auteurs donnent à ces actes le nom de décision et non plus de jugements. C'est seulement en prenant ces décisions de manière autonome que l'homme pourrait atteindre sa maturité morale. Alors, le mensonge est-il une faute morale ?

Chapitre 10.

ANALYSE DU MENSONGE COMME FAUTE MORALE

Le mensonge est un discours faux qui porte préjudice à l'humanité. On a affaire à l'humanité en général lorsque l'on tient des discours. La vérité dans ce cas, au contraire, est due à l'humanité en moi et non spécifiquement à l'autrui. Alors, le mensonge est répréhensible dans l'exakte mesure où il nuit l'humanité en général. Il est un préjudice à l'endroit de l'humanité. Alors, le mensonge est-il immoral? Est-il évitable? Notre réflexion sur l'analyse du mensonge développera l'interdiction du mensonge et surtout de la vérité à tout prix d'Emmanuel Kant.

10.1. Mensonge interdit

Il ne faut pas mentir. Voilà une évidence du sens commun, à laquelle chacun adhère spontanément, sans même avoir lu Emmanuel Kant ou Saint Augustin

sans avoir même jamais songé à le lire un jour. Et il est vrai qu'il y a bien des raisons pour condamner le mensonge.

10.1.1. Vérité à tout prix, selon Saint Augustin

La réflexion sur le mensonge doit beaucoup à Saint Augustin, qui lui consacre deux de ses ouvrages: *Le De Mendacio* et *le Contra Mendacium*. Sa position est connue pour représenter la ligne sévère excluant quelque légitimité morale que ce soit à tout mensonge. Il se situe, pour ainsi dire, dans une perspective anti-proportionnaliste, excluant, pour des actes qui sont par eux-mêmes des péchés, que la fin puisse justifier les moyens. Si mentir c'est avoir une pensée dans l'esprit et, par paroles ou tout autre moyen d'expression, en énoncer une autre. Le mensonge est immoral en raison de l'intention de tromper qui lui est inhérente.

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

Négativement, d'abord, le mensonge ce n'est pas ce qui est simplement faux. La fausseté, dit Saint Augustin, 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. Menteur donc, définit Saint Augustin, est celui qui a une chose dans l'esprit, et avance une autre au moyen des mots ou de n'importe quel autre type de signes.

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. A cette définition du mensonge Saint 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 fausse 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.»⁵⁷

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 d'esprit de chacun. A 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 que Saint 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 Saint 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 Saint Augustin, dire la vérité seulement ne fait pas de nous, pour autant, un homme vérifique. Être vérificateur, c'est avoir l'intention de dire la vérité uniquement pour la vérité.

Une fois terminées ces précisions sur le mensonge, Saint 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 Saint Augustin,

⁵⁷ St Augustin, 1998, *Le mensonge*, p. 736.

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? Oui, répondent, les défenseurs d'un mensonge utile. Non, répond Saint 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 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.

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 Saint 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 Saint 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 Saint Augustin. Car, comment alors être assez pervers pour dire que l'un doit vivre physiquement, et l'autre mourir spirituellement? Mais alors, où est cet amour du prochain tant prêché et recommandé par le christianisme, pourrait-on

demander à Saint Augustin? «L'amour du prochain, dit Saint Augustin, a en effet sa limite dans l'amour du soi.»⁵⁸

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 Saint 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 propre vie éternelle? 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? 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

⁵⁸ St Augustin, 1998, *Le mensonge*, p.743.

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 prééminence 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.

Saint 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 Saint Augustin, est que 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. 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. Saint 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 Saint 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 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 Saint Augustin l'intégrité, ébranle nécessairement le corps, en ce sens que la tranquillité du corps est tributaire de celle de l'esprit.

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 d'autant plus grave qu'elle a prééminence sur le corps, affirme Saint Augustin. Et un esprit souillé entraînement 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. L'exemple du viol et celui du réfugié reviendront sans cesse dans le texte de Saint 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 Saint 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, 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 par Saint Augustin, concerne celui qui touche au dogme.

Saint 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 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 où, à l'image des récits des Actes des apôtres, il n'est renvoyé nulle part à une signification figurée. Ainsi se conclut le *De Mendacio* de Saint Augustin, évêque d'Hippone. Que peut-on retenir de ce texte? Il est à relever que Saint 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 vérifique. 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 vérifiable et il nous apprend comment se conduire pour une vie basée sur la vérité. C'est pourquoi, il faut absolument, répétera Saint Augustin, condamner, plus que tout autre mensonge, celui qui concerne le dogme religieux.

La prééminence 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 et au christianisme, en général peut toutefois nous conduire à l'idée que les thèses de Saint 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. A tout croyant: Si Dieu est Vérité, mentir n'est autre chose que renoncer à Dieu. Si Saint 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.

10.1.2. 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, c'est-à-dire celles qui ne servent à rien et à l'endroit desquelles on manifeste une indifférence unanime. 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 mensonge est ce qui contraire à la vérité, blesse la justice, en quelque façon que ce soit, selon la définition de Rousseau.

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.»⁵⁹ 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

⁵⁹ Rousseau, J. J., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p.78.

advient réellement. Comme Saint Augustin, Rousseau 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. 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.

Par contre, aller contre la vérité pour son avantage, pour l'avantage d'autrui, ou 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, dit Rousseau, blesse la justice en quelque façon que ce soit, c'est mensonge. 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.

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. 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 soi-même qui consiste, dit, Rousseau, à être vrai pour soi-même, 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 ?

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.

10.2. Emmanuel Kant et le devoir de véracité

Fidèle à sa définition du devoir moral comme impératif catégorique, commandement absolu et inconditionné, Kant refuse tout droit de mentir et assigne à

l'homme pour premier devoir envers lui-même et envers autrui le devoir, non de vérité objective (car nul n'est sûr de connaître le vrai), mais de véracité subjective, c'est-à-dire l'obligation de toujours dire ce que l'on pense sincèrement être vrai. On n'est pas toujours constraint de se déclarer; on peut aussi ne rien dire. Mais, dès que l'on s'exprime, la déclaration que l'on fait doit être (en vertu d'un devoir universel, nécessaire et inconditionné) subjectivement véridique, à défaut d'être objectivement vraie. Le premier devoir de l'homme est donc la véracité ou véridicité, la sincérité.

10.2.1. Mensonge comme faute morale

Les Leçons d'éthique, 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.

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. 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.»⁶⁰ 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 puisse 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

⁶⁰ Kant, 1997, *Leçons d'éthique*, p. 88.

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, pourquoi moralement le mensonge doit être interdit. 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 rompt 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.

10.2.2. Distinctions 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. D'abord, 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*. Ensuite, il peut cependant y avoir *falsiloquium* même lorsque les autres ne peuvent présumer que nous exprimerons le fond de notre pensée. On peut tromper autrui sans lui dire quoi que ce soit. Et enfin, «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.»⁶¹

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. 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 nous déclarons expressément à l'autre que nous entendons lui révéler le fond de notre pensée. 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*, nous ne nous engageons à rien. Nous ne promettons rien, nous ne déclarons pas expressément à l'autre que nous entendons lui révéler le fond de notre pensée. Donc, ceci est très important, nous ne portons préjudice ni à l'autre moins encore à l'humanité en général. Tandis que dans le cas du *mendacium*, nous nous engageons, nous promettons, nous déclarons expressément à

⁶¹ Kant, 1997, *Leçons d'éthique*, p. 374.

l'autre que nous entendons lui révéler le fond de notre 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. 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 nous ne déclarons pas expressément à autrui que nous lui dirons 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 qu'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*.

Cependant, Kant semble dire que le *falsiloquium* exclut toute déclaration et engagement. Distinguant deux autres types de *falsiloquium*, il affirme qu'il peut faire semblant, il peut se manifester par un geste dont les autres retiendront ce qu'il veut, bien qu'ils n'aient pas le droit d'exiger que ce geste soit une déclaration de sa pensée. En ce cas il ne leur ment point, car il n'a jamais déclaré vouloir exprimer le fond de sa pensée. Par exemple, si on fait ses bagages, les autres penseront que l'on part en

voyage, ce que d'ailleurs on voulait qu'ils croient, mais ils n'ont aucun droit pour cela d'exiger de lui une déclaration de sa volonté véritable. Dans le cas présent, on commet un *falsiloquium*, mais, que l'on se 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 qu'il n'a jamais déclaré vouloir exprimer le fond de sa 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*. On peut aussi commettre un *falsiloquium* si son but est de cacher à l'autre sa pensée véritable, et que celui-ci peut présumer que tel est effectivement son dessein, sa propre intention étant de faire un mauvais usage de la vérité que l'on lui dissimule. Ici on se refuse à parler ; mieux encore, on cache à l'autre la vérité, on s'abstient 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 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. 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.

10.2.3. Devoirs éthiques envers autrui

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. 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. 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.

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 et que je fais le contraire.»⁶² Autrement dit, le

⁶² Kant, 1997, *Leçons d'éthique*, p. 376.

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.» 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? 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.» C'est toute la dignité contenue dans le «je déclare» qui fait la différence ici.

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. 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, nous ne pouvons ni être condamnés, moins encore être traités de fautif, d'autant plus que l'agresseur par son acte a déjà rompu le droit.

Mieux encore, si nous n'avons donné aucun engagement à dire la vérité, il ne serait même pas question de mensonge. Or, en déclarant vouloir dire la vérité, donc en s'engageant à la sincérité, on contracte avec l'humanité; comme si de sa 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, on 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 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.» 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'empressera 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?

- Je ne réponds pas: mais dans ce cas, il soupçonnera que j'ai de l'argent
- 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:
 - (i) Si je ne réponds pas: on fait usage de la force pour me soutirer un aveu;
 - (ii) Si je réponds: un usage illégitime est fait de cet aveu; et
 - (iii) 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 ne pas mentir, je vois que je ne peux échapper au danger. Dans de telles circonstances, le mensonge est alors une arme défensive. En ce sens que le mauvais usage que l'on peut faire de ma déclaration, extorquée par la force, justifie que je me défende. 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 d'éthique*, deux interprétations restent possibles.

Nous pouvons soutenir, à partir de cet exemple, que pour Kant, la nécessité 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 l'on laisse abuser de sa personne, d'éviter le mensonge. La circonstance dans laquelle on se trouve, sans la vouloir, impose d'elle-même le mensonge. On n'est pas, en effet, celui qui imposerait cette circonstance, elle surgit de nulle part; elle lui prend au dépourvu et m'expose à la méchanceté de l'autre. Son agir se trouve ainsi nettement conditionné par la circonstance, laquelle demande que l'on agisse. Ainsi, le commandement moral, quoique devant être produit par l'entendement, 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'analyser l'application du commandement moral au travers des circonstances quotidiennes ; mieux encore, il s'agit, comme l'exemple de Kant le prouve, d'appliquer le «tu ne dois pas mentir quelles que soient les circonstances» à un ensemble de circonstances.

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. 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. 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.» Cependant, ce commandement devrait toujours tenir en compte la sincérité qui est le corollaire de l'amour.

Chapitre 11.

SINCERITE: COROLLAIRE DE L'AMOUR

La réflexion de Vladimir Jankélévitch sur la sincérité constitue une objection plus troublante à la prohibition universelle du mensonge. Elle soutient, comme attitude éthique de fond, la préférence pour l'autre, surtout en sa faiblesse, et par conséquent le primat de l'amour d'autrui sur la préservation puriste de sa propre véracité. Dans ce chapitre, il s'agit donc de rendre compte d'une thèse de Vladimir Jankélévitch selon laquelle la vertu de la sincérité n'est que la conséquence de l'amour. Le développement peut se résumer en trois points: la vraie sincérité se moque du purisme; la sincérité, premier trait de la sensibilité; la sincérité est la fille de l'amour.

11.1. Vraie sincérité se moque du purisme

La sincérité engendre de conflit de devoir. Des cas de conscience tragique peuvent résulter des conflits entre la sincérité et le mensonge. Le conflit de sincérité et

de la charité est le cas de conscience problématique par excellence: aussi casuistique de la sincérité et du pieux mensonge implique-t-elle en déontologie le plus insoluble de tous les dilemmes. «Il est tragique de devoir mentir pour une bonne cause; c'est une misère et une dérision que de devoir mentir pour amour.»⁶³

11.1.1. Conflits de devoir

Ce qui est à l'origine de devoir c'est l'impérialisme de la valeur qui consiste en ceci que chaque valeur veut être seule, chaque valeur prétend être toutes les valeurs et déloge toutes les autres, et occuper toute la place. Les vertus de sincérité et de charité sont en soi deux bonnes, mais à la comparaison, charité l'emporte sur la sincérité. Vérité et charité, prises absolument et respectivement, sont chacune bonne en soi; mais la vérité peut n'être pas bonne par rapport à la charité. Telle est justement la collision qui s'opère dans l'espace des hommes, le mal n'étant rien d'autre que la sporadicité des biens.

Ainsi, on ne peut dire purement et simplement: ni qu'il faille dire la vérité, ni qu'il faille l'altérer. Il a donc aporie. Mais pour des raisons différentes, Kant et Saint Augustin ont plaidé avec intransigeance ce qu'on peut appeler la cause du purisme moral, c'est-à-dire l'absolutisme inconditionnel de la sincérité. Saint Augustin affirme que le mensonge n'est jamais opportun et ne peut se justifier sous aucun prétexte. Cette position bien dans la logique d'un extrémisme qui s'abandonne à la frénésie vériste.

Par cette raison, «Saint Augustin s'inscrit en faux contre la théorie du moindre mal ou «du pis-aller», si chère à l'optimisme leibnizien ; les péchés compensatifs au prix desquels nous faisons l'économie d'un péché plus grave ne sont

⁶³ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.244.

pas des maux nécessaires mais des fautes sordides...»⁶⁴ Saint Augustin condamne également la position stoïcienne qui postule paradoxalement l'égalité des fautes. Pour lui, il y a de grandes fautes et des petites fautes, des péchés mortels et des péchés véniens, une hiérarchie des vices et des peccadilles. Pour résoudre le dilemme du conflit des valeurs, la seule solution pour Saint Augustin est celle de Kant: «il n'y a pas de mensonges excusables.» Une telle position que Vladimir Jankélévitch appelle «purisme» est une position extrémiste donc insoutenable.

Le purisme oublie un peu vite que l'homme est un être amphibie, à la fois ange et bête, retenu dans la zone mixte de l'existence. Certes, dire la vérité est un devoir, mais la dire dans certaines circonstances équivaut à un mensonge. Il ne faut pas dire la vérité au mourant par exemple. En effet:

Celui qui dit au mourant qu'il va mourir ment: d'abord à la lettre, parce que qu'il n'en sait rien, parce que Dieu seul le sait, parce qu'aucun homme n'a le droit de dire à un autre homme qu'il va mourir ; tant le mourant n'est pas mort, comment savez-vous s'il ne survivra pas? Celui qui n'est pas encore mort, son espérance de survie fût – elle infinitésimale, doit être considérée jusqu'au dernier moment comme capable de survivre et de guérir.⁶⁵

Celui qui dit la vérité impitoyable au mourant ment en esprit parce qu'il lui fait du mal et lui prescrit sans motif la torture du désespoir. La vérité est de peu de poids au près d'un remord éternel; la vérité est de peu d'importance dès lors que le malheur d'un seul gueux en est la condition. Il y a le mystère et il y a le secret, selon Vladimir Jankélévitch, liant intimement et définitivement le caché, l'inconnu et l'incompréhensible. Le secret et le mystère ont l'opacité en commun. Mais le mystère est considéré comme universel, indéchiffrable et incompréhensible pour tous. Tandis que, si compliquée et obscure qu'elle soit, la chose tenue secrète peut toujours être percée à jour. Si le mystère apparaît hors d'atteinte, le secret est à la portée de l'homme, il lui est consubstancial. Les deux notions peuvent se rejoindre parfois. C'est le cas de

⁶⁴ Jankélévitch, V., 1980, *Les Vertus et l'amour*, T1p.211.

⁶⁵ Idem, pp.249-250.

la religion qui prétend généralement – mais par pure intuition ou conviction - dévoiler le mystère, tout en imposant le secret à ceux qu'elle appelle, l'étendant parfois aux rites et aux cultes qui la servent. Plus pratiquement, faux prophètes, charlatans, escrocs, fraudeurs en tout genre jouent des arcanes du secret et du mystère pour se draper d'une apparence convenable, dissimuler leur immoralité ou leurs mauvaises intentions.

Le secret (du latin *secretus*, qui veut dire être placé de façon à n'être pas vu) est donc caché, caché à d'autres, mais pas à tous les autres, soit qu'il soit dévoilé par inattention ou traîtrise, soit qu'il soit surpris par ruse ou par inadvertance. Construit par l'homme pour être dissimulé, l'apanage du secret, c'est d'être humain, donc déchiffrable, tandis que le mystère est d'ordre divin, donc insondable, impalpable. Dans cette dialectique de l'opacité, le silence tient, quant à lui, une place à part.

Acte de la conscience humaine comme le secret et relatif comme lui, il peut se teinter d'hermétisme et d'absolu comme le mystère, mais sa véritable nature est tout autre. Sauf lorsqu'il est complaisant, courtisan ou simplement prudent, il n'est pas construit et peut être lourd de sens. Ne dit-on pas que certains silences sont éloquents? Le silence est avant tout une pause soustraite au bruit perpétuel du fond sonore, dont la simplicité s'oppose à la complexité du secret. Il est alors insulaire pour Vladimir Jankélévitch, comme cerné par la parole. Ne faudrait-il pas ajouter que le silence peut constituer le premier degré d'un secret de groupe? Lien d'une complicité solide, il est un moyen de structurer les relations avec autrui. Il en est ainsi des confréries ou amicales. Mais il peut, au même instant, servir de paravent aux pires turpitudes.

Au-delà de son apparente simplicité, le secret est donc fuyant, garant de la plus grande pureté comme capable d'exploiter toutes les formes du faux et les ressources du mensonge. Ainsi est-il donc plus facile d'envisager les situations de secret par lesquelles des initiés décident par convention, par obligation ou par intérêt, de le préserver des indiscretions ou de la divulgation. Le secret est une énigme

ponctuelle, une mise à l'écart provisoire qui s'applique à des situations sporadiques et concrètes à propos desquelles on discute toujours et on légifère parfois: secrets d'être, secrets d'avoir, secrets d'Etat.

L'existence du secret pose avant tout la question de son objet et de sa licéité. Le secret, ce n'est pas un objet en tant que tel, c'est ce qui recouvre l'objet, ce qui rend celui-ci inaccessible à la connaissance: le secret ce n'est pas l'objet, c'est le mystère de l'objet. Partant se pose la question de la justification, souvent variable selon le temps, le lieu ou le domaine considérés, de cette connaissance retenue, parfois partagée. Peut-on encore, dans des sociétés où les tabous s'estompent, les mœurs se relâchent et la transparence est érigée en règle, soutenir que le secret, reposant sur une morale collective, s'imposerait naturellement à chaque individu dans ses relations avec autrui?

De sociologique, le contenu du secret est devenu juridique. C'est désormais la loi qui, au nom de l'intérêt de l'Etat, des ordres publics, de la liberté de la personne, érige et protège le secret et sanctionne sa violation. De singulier, simple expression du *for intérieur*, le secret est devenu pluriel, se rattachant à des situations (secret du savoir-faire, secret des informations économiques et financières, secret des stratégies commerciales, etc.) ou à des professions (avocats, médecins, magistrats, journalistes, prêtres, etc.). Le secret est désormais et avant tout professionnel, sans que sa connaissance en soit pour autant facilitée et une théorie d'ensemble dégagée.

Etre dans le secret, même temporairement et sous conditions, heurte cette sorte d'idéologie tenace et omniprésente de notre époque qu'est la transparence. Après les idéologies du sauveur ou du grand soir, nous vivons sur l'idée qu'il convient de communiquer plus et mieux pour être heureux et que la modalité effective permettant la communication réside dans l'accroissement de la transparence. Présentée comme un outil de progrès, peu contestée, elle viserait à un équilibre harmonieux des pouvoirs, dans un monde avide d'information et obsédé par sa diffusion. Mais peut-on, doit-on

tout dire au nom d'une exigence absolue de vérité, qui serait consubstantielle à la démocratie, ou ne pas tout dire, voire se taire, au nom de la nécessaire protection de certains intérêts légitimes.

Pourtant il demeure que toute vérité n'est pas bonne à dire ni à divulguer: n'assignant à la transparence qu'une valeur relative, dans toute société démocratique la loi institue une protection des hommes ou de la communauté à laquelle ils appartiennent. Ainsi se pose un dilemme éthique - sans cesse renouvelé et remis en cause - entre le droit de parler et l'injonction de se taire mais aussi entre l'injonction de parler et le droit de se taire. Cette recherche permanente d'un juste équilibre entre ce qui peut ou doit être rendu public et ce qui peut et doit être obligé à une conciliation permanente entre des nécessités antagonistes.

Le devoir de vérité s'arrête où commence le devoir de charité. La vérité sans amour est moins vraie que le mensonge par amour. Ce mensonge par amour qui est survérité est paradoxalement plus vrai que la vérité; la vérité pneumatique du mensonge d'amour est plus vraie que la vérité grammatische de la vérité pure et simple. C'est la vérité pure et simple qui est dans bien des cas, un mensonge. Un sage qui ment par bonté est alors plus profondément véridique qu'un sophiste qui dit la vérité par méchanceté! Si donc la vérité n'est pas toujours aimante, l'amour, lui, est toujours vrai demain et pour tous les temps futures. Dire la vérité au faible, comme une brute, voilà certes une rigoureuse victoire; mais de cette victoire la vérité elle-même ne voudrait pas si on le lui demandait; elle nous dirait de mentir.

La vraie sincérité est inséparable du mensonge de charité. Etre sincère c'est bon; mais savoir cesser de l'être de temps en temps par charité, c'est encore mieux. «Etre tout le temps et brutalement sincère c'est parfois ne l'être pas; et vice versa pour être sincère profondément il faut cesser de l'être: franc avec les efforts, timide avec les faibles; véridique, mais pudique autant que véridique, tel est l'homme sincère. Malheur

à ceux qui mettent au-dessus de l'amour la vérité criminelle de la délation! Malheur aux brutes qui disent toujours la vérité! Malheur à ceux qui n'ont jamais menti.»⁶⁶

11.1.2. Mensonge: un moyen pour parvenir à la vérité

Le mensonge est parfois nécessaire pour sauvegarder la vérité. La vérité a pour finaliser d'assurer la vie à laquelle elle doit se sacrifier, en cas de nécessité. Le mensonge met parfois en veilleuse la flamme de vérité, pour que, du moins, elle reste allumée. Le plus important et le plus urgent est de ne pas laisser s'éteindre cette flamme vigilante, de ne pas laisser tarir cette source de toute justice, de toute liberté, qui est la vie elle-même. Il faut d'abord que vive la vie, que soient préservés les possibles, l'espérance et principe de la continuation temporelle. Il faut, de toute urgence, assurer au vivant la survie qui porte en elle les chances d'avenir; et l'on verra après: il sera toujours temps d'aviser. Quand il y a danger de mort, l'impératif vital de la légitime défense à la priorité sur les pseudo-serpules des casuistes et sur les arguties de la mauvaise foi.

Selon notre auteur, Kant a tort de défendre le purisme moral. Certes, la dignité de la personne humaine ne souffre, en principe, aucune exception. Mais le devoir de véracité trouve naturellement sa limite dans la mauvaise foi qui fait servir sa dialectique à la supprimer. La vérité doit survivre coûte que coûte, même impure, et si c'est nécessaire, maintenue en vie par les mensonges. Comme toujours, la prise en considération des maux nécessaires est un signe de sérieux.

La grande vérité justifie et rend excusables les petites entorses à la vérité. Ainsi donc, la vérité soit d'abord la plus forte, fût-ce prix d'une falsification temporaire,

⁶⁶ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p.251.

c'est-à-dire combattant le mensonge par l'arme même du mensonge. Si le petit mensonge médiateur est la rançon de la grande vérité, si c'est vraiment le prix qu'il faut y mettre, nous pouvons dire: ce n'est pas payer trop cher la victoire finale. Pour notre auteur, refuser le purisme moral c'est préférer le machiavélisme puriste ressemble au sophiste qui truque la vérité et dont l'esprit est faussé. Il est austère gredin, ce vertueux filou, cet irréprochable charlatan qui escamote la vérité et la liberté.

Le caractère frauduleux et malveillant du purisme est discerné. La fraude est partout et nulle part. «Vous demandez où gît la fraude? La fraude parbleu n'est ni ici ni là, la fraude n'est nulle part et elle est partout comme un venin diffus qui empoisonne l'ensemble de notre discours et notre conduite, même quand aucune parole de ce discours ni aucun geste de cette conduite ne sont matériellement falsifiés; tout va de travers tout sonne faux dans cette spéciosité perfide où rien pourtant ne donne prise à la réfutation.»⁶⁷

La sincérité, étant un certain air ou accent intentionnel, une allure de la pensée et du discours, ressemble par son caractère ambigu et pneumatique à la liberté, à la vie et au mouvement: elle est comme la liberté qui est toujours déterminée dans le détail et toujours libre dans l'ensemble. A la sincérité qui ne voit que le cas individuel il faut préférer l'amour charité qui vise le bonheur universel. En effet, par un renversement paradoxal, c'est l'amour et non la vérité qui représente, en opposition avec l'automatisme de la franchise-reflexe, le principe du logos.

C'est l'amour qui est profond général et somme toute, raisonnable, qui au-delà de l'instant, prend en considération l'avenir et la plus longue durée possible qui tient compte de tous les aspects d'une question et de proche en proche, conjointement avec le cas individuel, du bonheur universel ; l'amour fait acceptation de la solidarité de tous les êtres. Dire comme on pense ou ce qu'on est et le dire point par point ou en

⁶⁷ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, pp. 255-256.

contrepoint c'est peut-être accepter la popularité superficielle comme un fait. Et l'amour, lui, il n'accepte pas le donné comme un fait; il vise plus haut, plus loin et plus profond. Car, l'amour voit grand. Généreuses sont les synopses de l'amour. L'amour s'oppose à la raideur simpliste, formelle et en somme si peu humaine de l'absolu sincère.

Pour lutter contre le mensonge et faire triompher la sincérité de la vérité, il est parfois nécessaire de faire usage du mensonge, tout comme il est parfois utile d'user de la violence pour faire régner la justice. C'est vrai que la fin ne justifie pas les moyens mais, on peut reconnaître aussi que la pureté de la fin contribue à légitimer les moyens impurs. Il ne faut s'attacher qu'aux résultats. Le point est de se maintenir dans son autorité; les moyens, quels qu'ils soient, paraîtront toujours honorables et seront loués de chacun. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre le passage suivant: un philosophe qui enracine les hommes dans l'immanence de leur ici-bas intramondain doit peut-être accepter l'antithèse terroriste et l'éventualité d'une dictature du prolétariat.

Mais, les Jésuites, eux-mêmes, ils savaient déjà que la fin, quand elle est pure, purifie et justifie les moyens les plus douteux et que l'intention est tout. Une cause sacrée déverse sa valeur et sa sainteté, par contagion et infusion rétrograde, sur les moyens qui la précèdent. L'exquise sincérité est un moment du perfectionnement intérieur et un luxe à l'usage des belles âmes; elle peut donc attendre. Refuser d'avoir l'évidence nier la flagrante erreur, s'obstiner dans l'indéfendable, l'amour seul a ce droit exorbitant parce qu'on pardonne tout à l'amour; parce que l'amour est confiance et que la confiance n'y regarde pas de si près, considérant les choses *grosso modo* et sans soupçonneuse, sans vétilleuse mesquinerie. Tout comme la grève par application des règlements conduit au sabotage industriel et à l'embouteillage des gares, ainsi la sincérité intransigeante organise l'embouteillage des relations sociales. Alors, pour débloquer le blocus, il faut que la vérité fasse des concessions à l'antithèse.

La sincérité est la pureté d'une conscience qui aime ou qui s'exprime avec l'âme entière. La sincérité est l'intégrité de conscience, comme le menteur est l'état de partage. Une demi-conscience est ainsi suspecte qu'une petite vertu, une honnêteté approximative, une confiance limitée ou une blancheur douteuse, une demi-sincérité n'est pas sincère, du moment qu'elle l'est à moitié; une demi-sincérité est une hypocrisie. La sincérité est alors entière et intacte, ou elle n'est pas du tout, il n'y a pas de milieu et surtout pas de juste milieu! La sincérité, comme l'intention, est institutrice de fermeté et d'incorruptibilité. La sincérité est une espèce de justice, une vertu de synthèse. Elle est, comme la justice, la vertu d'une conscience organisée en dureté.

11.2. Sincérité: premier trait de la sensibilité philosophique

La pratique de la philosophie est d'abord une éducation de l'esprit. Le but de l'activité philosophique étant la recherche de la vérité. Celle-ci constitue donc un idéal vers lequel s'achemine le chercheur. Et cette recherche demande la sincérité.

11.2.1. Sincérité et vérité

Il faut donc distinguer de manière expresse la sincérité comme attitude subjective de l'attitude comme position subjective. Le premier trait la concerne comme une modalité de la conscience alors que le second la met en rapport avec la question de la vérité. Cette distinction est le centre de toute l'intelligence de cette notion. Et à chaque fois, il faut être très attentif à bien préciser de quoi on parle: soit de la sincérité comme disposition subjective qui est celle dont il est habituellement question quand on se place d'un point de vue réflexif c'est-à-dire d'un point de vue idéaliste; soit de la

sincérité comme position subjective qui est étrangère à la réflexion mais qui concerne une certaine manière qu'à le sujet de se positionner par rapport à la question de la vérité.

La sincérité, comme attitude de conscience, reste étrangère à la vérité. Cela revient à parler de la position subjective et par conséquent à s'inscrire dans la distinction du sujet et de la conscience. De ce point de vue, il faut donc reconnaître que quand on est sincère on ne pense pas, et inversement qu'on ne peut pas penser sincèrement, parce que penser se fait toujours sans soi-même. Il n'y a pas besoin d'être un penseur pour être sincère bien au contraire. Car la sincérité peut être handicapante à un certain niveau. D'abord, elle est nécessaire au début des études philosophiques où il s'agit de ne pas se défausser devant les problèmes en en appelant lâchement aux références académiques. L'extériorité au savoir qui est condition de la pensée signifie qu'on pense seulement à condition de ne pas comprendre ce qu'on est en train de penser, sinon on s'enferme dans l'absurdité de réduire la pensée à la représentation et dans la nécessité de nier que la pensée soit toujours invention.

Or, l'idée d'inventer sincèrement est absurde, puisque la sincérité renvoie à l'attitude théorique et que l'invention est un acte. Alors, selon Bergson l'invention est le signe de l'intelligence de l'homme qui n'est plus *homo sapiens* (l'homme savant) mais *homo faber* (l'homme qui fabrique). Et puis un acte renvoie expressément à un sujet singulier, alors la sincérité exige que l'on soit, en face d'une difficulté ou d'une contradiction que l'on reconnaît honnêtement, littéralement n'importe qui.

Bref, la sincérité est la condition de l'entrée en philosophie et en ce sens elle constitue bien cette sensibilité aux questions philosophiques et à la dimension philosophique des situations sur quoi nous réfléchissons, mais l'activité philosophique proprement dite, c'est-à-dire l'invention de concepts, est d'un tout autre ordre. Ainsi peut-on dire que les études philosophiques effectuent concrètement l'articulation des

niveaux où la notion est pertinente. Cela dit la sincérité renvoie à ce qu'on pourrait nommer une vérité subjective qui est précisément celle de ne pas sembler. C'est purement une vérité négative. Si nous voulons garder l'idée que la sincérité est une volonté de vérité, il faudra l'entendre uniquement au sens négatif de ne pas sembler.

D'ailleurs, l'impossibilité d'être sincère dénoncée par Sartre: «Si je me dis tel que je suis, je prends par là même une attitude de mauvaise foi»⁶⁸, trouver son dénouement dans cette formulation. Dans son langage, on dirait qu'être sincère ne consiste pas à être dans la vérité subjective, mais à ne pas être de mauvaise foi. Mais bien sûr on peut parler de vérité grâce à la problématique des marques, si l'on accorde que la sincérité est forcément locale, et qu'on n'est sincère que là où le semblant est impossible, c'est-à-dire que là où l'on est marqué mais c'est toujours sans le savoir. En quoi, pour garder le point de vue représentatif, il ne saurait être précisément question de vérité.

Ainsi, la sincérité comme disposition de conscience est l'impossibilité même de la pensée, alors qu'elle en est la condition quand on la considère comme position subjective. La sincérité au sens habituel, en décidant que la vérité était une affaire subjective, alors qu'elle est par définition l'affaire du vrai en tant que vrai, n'est pas étrangère à son contraire, ni à sa radicalisation qui est la bêtise. Car celui qui est sincère met bien en avant une vérité irrécusable pour se permettre d'en oublier une autre. Dès lors qu'il est dans l'attitude réflexive, il ne peut pas ne pas être certain du caractère transcendental de la vérité, c'est-à-dire de son statut philosophiquement subjectif. Mais justement : être sincère suppose qu'on oublie de se demander si le problème de la vérité est bien un problème de subjectivité et plus précisément de volonté puisque subjectivement la sincérité est d'abord volonté de vérité.

⁶⁸ Sartre, 1943, *L'être et le néant*, p.117.

Depuis Freud, mentir est une manière de dire la vérité sinon la meilleure voire la seule pour ce qui est de l'ordre représentatif, puisque c'est «dire que ne pas» et qu'en cela consiste précisément l'indication positive de ce qu'il ne fallait pas dire, en tant qu'il ne fallait pas le dire surtout le penser (vérité insistant et par conséquent encore plus vraie, si l'on peut dire). Donc, même en se limitant au simple ordre de la représentation, la vérité n'a rien à voir avec la sincérité. Cette idée ne change rien à la nécessité d'être sincère pour être sensible aux questions philosophiques, puisqu'on a soigneusement distingué les deux points de vue imposés par la notion: dire que la vérité n'a rien à voir avec la sincérité, ce n'est pas dire l'inverse (elle est d'abord volonté de vérité) et il faut expressément maintenant que la sincérité a à voir avec la vérité.

Mais pour le moment, c'est-à-dire du point de vue de la compréhension habituelle de cette notion et de son rapport avec la sensibilité aux questions philosophiques. Peut-on donner une indication de ce chemin en disant que la sincérité est indispensable de la reconnaissance de l'éénigme en tant que telle. Les gens qui ne sont pas sincères, pour eux, la vie n'est jamais énigmatique. Elle peut bien comprendre toutes sortes de difficultés, elle n'aura jamais le statut d'éénigme. Les questions philosophiques sont des moments réflexifs de cette énigme. C'est en ce sens qu'elles renvoient expressément à une disposition sincère.

11.2.2. Sincérité comme figure de l'origine

Les questions philosophiques renvoient au problème que l'humain est pour lui-même. Et la sincérité consiste à ne pas se dérober à ce caractère problématique d'être soi. C'est le même d'être problématique pour soi et d'être absolument seul. Car si l'on sait un tant soit peu ce qu'il en est de soi, on reconnaît ce même savoir semblablement à l'œuvre chez les autres et par conséquent on a des semblables. Celui

qui n'est pas problématique pour lui-même, on peut dire avec Nietzsche que c'est l'homme du troupeau, un troupeau comme constitué d'une suite indéfinie de semblables. Et la philosophie n'est pas faite pour cet homme-là, assurément. Bref, la sincérité est inséparable de la solitude absolue parce qu'elle est la reconnaissance de l'impossibilité subjective de se dire humain.

Nous sommes donc actuellement dans une aporie en disant que la sincérité renvoyant à la vérité est exclusive de la conscience qui renvoie au contraire à la reconnaissance et donc à la semblance, mais que d'un autre côté il est impossible de lui dénier un statut réflexif et même subjectif, si nous voulons en faire la condition de la sensibilité aux questions (radicalité, universalité, reconnaissance qu'aucun sens ne va de soi, reconnaissance de notre propre ignorance,...). Nous ne pouvons pas échapper à l'ordre conscient puisque leur envers n'est rien d'autre que la description de la description de la mauvaise foi (refus de poser les questions d'une manière radicale).

L'aporie ici n'a de sens que relativement à la philosophie, puisqu'un questionnement sincère est en fin de compte un questionnement philosophique et réciproquement. Tout questionnement qui n'est pas sincère ne peut pas être philosophique parce qu'il ne radicalisera pas ses interrogations, et d'autre part le questionnement philosophique est en lui-même sincère précisément parce que les questions traitées le sont forcément d'une manière radicale.

Les questions philosophiques en tant que telles relèvent bien de la sincérité parce qu'elles sont radicales, qu'elles concernent ce qui va de soi, et que la sincérité est précisément l'attitude qui consiste à accepter que ce qui va de soi parvienne au statut de question. C'est la raison pour laquelle que les banals ne sont jamais des gens sincères. Ils oublient soigneusement de se demander ce qu'il en est finalement de leur vie. Pour Kant, «le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène

aux questions suivantes: Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? Qu'est-ce que l'homme?»⁶⁹

Personne n'est sincère en fait, et pourtant il faut bien nommer volonté de vérité, c'est-à-dire sincérité, la disposition non naturelle. Celle qui nous arrache aux prégnances naturelles parce qu'elle consiste idéalement à distinguer ce qui s'impose de ce qui vaut pour nous. En ce sens, la sincérité est originelle pour l'humain en général et la philosophie est le savoir qui met en œuvre cette originalité. Si donc on accorde à la fois que la philosophie est le savoir proprement humain, originel, pour humain en tant que humain et d'autre part, que les philosophes sont très rares. Alors on fait de la sincérité la figure même de l'origine pour l'humanité subjective.

11.3. Sincérité: fille de l'amour

On peut être sincère en mensonge quand on ment par amour pour quelqu'un. La sincérité n'est pas une vertu de la connaissance mais plutôt une vertu de l'existence, de la vie. La sincérité ne serait qu'une hypothétique si elle était vertu de la connaissance. Mais la sincérité est courageuse parce qu'elle doit vaincre la résistance de l'égoïsme, et par suite absolument exigible. Il n'y a d'amour que sincère comme il n'y a de sincérité profonde qu'aimante et bienveillante.

11.3.1. Trois variables de l'intention

Résumons en combinant les trois variables de l'intention I, de la réalité objective R, et du rapport entre conviction et parole S. On remarquera que parmi ces

⁶⁹ Kant, 1970, *Logique*, p.25.

trois facteurs, I seul est décisif, R et S n'ayant qu'une valeur formelle sans l'intention. C'est finalement la qualité intentionnelle qui tranche tout.

RSI signifie la parfaite bonne foi, la réalité objective, rapport entre conviction et parole, mouvement intentionnel sont tous trois de signe positif : le vérace qui est à la fois objectivement véridique et intentionnellement sincère et sincère a fortiori, la véracité étant une sincérité majeure; le vérace dit la vérité tout ensemble à la lettre et en esprit. C'est la transparence sur transparence telle véracité est la sincérité par excellence.

RSI c'est le sincère diabolique qui dit le vrai pour nuire, et le dit exprès sciemment pour faire mal: ce véridique agressif est moralement un menteur, un menteur qui dit le vrai. Car on peut mentir en disant la vérité tout comme on peut dire la vérité en mentant. C'est donc le menteur sincère par méchanceté.

RsI, il s'agit du sincère menteur par amour. Ici le sincère dit sciemment une chose fausse et la dit comme un menteur, c'est-à-dire en connaissance de cause, mais la dit par amour pour quelqu'un. Ceci n'est pas une sincérité en vérité ni la sincérité en erreur, mais la sincérité en mensonge. Rsi est la formule du mensonge ordinaire qui sachant à quoi s'en tenir dit le faux pour tromper.

rSi dont seul S est en majuscule dit en fait une chose inexacte, mais il la dit de bonne foi, il n'a pas l'intention de nuire ni de dresser son prochain parce qu'il croit être l'opportunité de la vérité, tandis que dans le mensonge pur, la malveillance adhère immédiatement eu propos, par contre ici la méchanceté est absolument éloigné et absente. Cette sincérité ment, comme à la lettre elle se trompe.

Voici maintenant deux formules composés, toutes deux applicables à l'ignorant qui disant le contraire de ce qu'il pense, se trouve par hasard dire le vrai, rRsI

c'est la formule du mensonge en vérité, c'est la véridicité mal renseignée, pas très consciente, mais bienveillant. rRsi: c'est une formule d'une demi-erreur parce que le véridique est un menteur qui tombe juste, il se trouve par hasard parler d'une chose exacte. Mais celle-ci désigne une double faute car cette chose de vrai, le véridique la dit pour tromper et non parce qu'il est exacte, en sus la dit croyant mentir et la dit voulant mentir.

11.3.2. Mensonge par amour

La réflexion de Vladimir Jankélévitch sur la sincérité constitue une objection plus troublante à la prohibition universelle du mensonge. Elle soutient, comme attitude éthique de fond, la préférence pour l'autre, surtout en sa faiblesse, et par conséquent le primat de l'amour d'autrui sur la préservation puriste de ma propre véracité. Le propos est étayé par deux exemples, déjà évoqués par Saint Augustin: faut-il dire la vérité, d'une part au malade qui va mourir et, d'autre part, à ceux qui pourchassent, pour le tuer, celui qui s'est réfugié chez moi? Quant au premier cas, Vladimir Jankélévitch affirme qu'il ne faut pas que les hommes pauvres et seuls aient de la peine, ceci est plus important que tout et même que la vérité. Il ne faut pas faire de la peine au mourant, fût-ce au prix d'une entorse à la vérité; non, il ne faut pas dire la vérité au mourant.

Le mensonge-par-amour qui est survérité est paradoxalement plus vrai que la vérité vraie. La vérité pneumatique du mensonge d'amour est plus vraie que la vérité grammaticale de la vérité pure et simple. C'est la vérité pure et simple qui est dans bien des cas un mensonge. Un sage qui ment par bonté est donc plus profondément véridique qu'un sophiste qui dit la vérité par méchanceté. Le *Numquam* augustinien est donc bien trop simpliste et sommaire pour la complexité innombrable

de ces situations impures en vue desquelles Pascal avait imaginé l'esprit de finesse. «Malheur aux brutes qui disent toujours la vérité! Malheur à ceux qui n'ont jamais menti!»⁷⁰ Mais il y a des mensonges que je fais, non par amour de moi-même, mais par amour pour autrui: c'est ce qu'on appelle le mensonge pieux.

Bien sûr, Vladimir Jankélévitch ne fait aucune apologie du mensonge. Il maintient qu'il faut toujours répugner à en user, mais observe que la préservation des valeurs supérieures le rendent, de fait, parfois inévitable et nécessaire, en sorte qu'à défaut de le vouloir en vraie liberté de choix, il faut se résigner à y consentir malgré soi. Celui qui n'admet pas le principe du mensonge admettra en fait le fait du mensonge, par cette bonne raison que la créature ne fait que ce qui est possible. La volonté antécédente et platonique qui veut théoriquement la vérité, qui veut la vérité-un-point-c'est-tout.

Cette volonté devient dans un monde ataxique et douloureux la volonté conséquente du mensonge nécessaire, nécessaire à la manifestation d'une vérité plus profonde et plus générale. Mais bien entendu elle ne veut pas le mensonge positivement ni directement ni transitivement: elle le veut sans le vouloir expressément. Elle le veut avec répugnance, non pas d'une volonté ambivalente et déchirée, mais d'une volonté voulante, et pour ainsi dire la mort dans l'âme et à son corps défendant. Elle le veut en le maudissant, et comme on veut un moindre mal. Et elle vomit ce qu'elle veut. Car elle veut à travers lui autre chose dont il est le chemin. Elle s'en sert donc comme d'un médiateur; son intention vise au-delà, plus haut et plus loin. Celui qui veut sincèrement la vérité consent au mensonge, ou tout simplement s'y résigne.

A l'argument du primat de l'amour de l'autre sur la véracité propre vient donc s'ajouter ici la thèse du mensonge comme moindre mal. Vladimir Jankélévitch

⁷⁰Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1, p. 251.

dépasse la reconnaissance d'un droit au mensonge, pour l'ériger en un strict devoir moral sur le réfugié caché:

Mentir aux policiers allemands qui nous demandent si nous cachons chez nous un patriote, ce n'est pas mentir, c'est dire la vérité; répondre: il n'y a personne, quand il y a quelqu'un, c'est le plus sacré des devoirs. Celui qui dit la vérité au policier allemand est un menteur. Celui qui dit la vérité au policier allemand est lui-même un policier allemand. Celui qui dit la vérité aux ennemis de l'homme est lui-même un ennemi de l'homme ; il est comme le scrupuleux qui, pardonnant les crimes contre l'humanité, met la loi morale en contradiction avec elle-même, (...). Mieux vaut user des mêmes armes que travailler au même but.⁷¹

Le pieux mensonge a pour but d'épargner la détresse; le mensonge sacré sert à nier la négation et à détruire les ennemis de l'homme. La sincérité sans réserves ni restrictions et poussé jusqu'à l'absurde contredit le principe même de l'amour. C'est la haine qui est le mal, et il ne faut certes jamais faire le mal. Le mensonge est excusable s'il est fait par amour. Le mensonge n'est mensonge que s'il est pratiqué dans l'égoïsme. Ainsi l'amour est la clef de tout. L'amour actif est sincère et menteur, paisible et guerrier; doux et agressif. L'amour seul est la seule règle et le mensonge n'est perfide, trompeur et destructeur que s'il est au service du seul Ego; il est menteur parce qu'il est égoïste. Le menteur est tout simplement le chevalier du moi-même et le professionnel de la première personne. Le mensonge menteur n'est sans doute qu'une sécheresse et un défaut d'amour.

Sans l'amour les vertus ne seraient que sèche application d'un principe altruiste; une caricature de vertu. Il faut que l'amour soit bien particulier pour que celui-ci ne puisse pas être appris. Il ne peut pas être appris, car l'amour est presque-rien qui est un charme. Et le charme est l'équivoque et fuyante vérité de la manière intentionnelle qui sans cesse nous renvoie de ceci ou de cela. C'est dans la manière résidant la vérité et la sincérité. Dans la façon qui est de source intentionnelle. La manière donne la vérité qui fait partie liée avec le mystère par excellence.

⁷¹ Jankélévitch, V., 1980, *Les vertus et l'amour*, T1. p.283.

Dans l'amour c'est un Tu qui s'adresse à un autre Tu. Dans ce sens, Levinas ajoute que c'est la collectivité qui dit «nous» qui sent l'autre à côté de soi et non pas en face de soi. C'est aussi la collectivité qui établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire, qui fournit le commun de la communion de l'amour. C'est un dialogue qui s'exécute dans l'instant immédiat du faire. Il sauve la complaisance par sa gratuité et sa spontanéité. On ne peut pas l'apprendre car sa soudaineté est issue de la personne qui aime. L'amour commence par l'amour et dans le même esprit, ce mot est repris par Vladimir Jankélévitch où l'amitié n'est pas une propédeutique à l'amour. La différence entre amitié et amour est la différence entre l'intervalle et l'instant providentiel de l'éclaire amoureux. L'amour se nourrit de son humilité alors que l'amitié est simplement modeste.

L'amour est un engagement qui nous engage théologiquement jusqu'à l'absolu. C'est un des paradoxes de la morale humaine cette disposition entre notre devoir d'aimer toujours tout le temps et immédiatement et la condition mortelle dans laquelle nous sommes plongés. Mais l'amoureux aime réellement son prochain comme lui-même, mais l'autre autant qu'il s'aime lui-même, c'est-à-dire jusqu' au sacrifice. L'amour est plus fort que le mal. Il pardonne au mal. Le pardon qui est l'essence amoureuse pardonne que rétroactivement et après coup. C'est sans doute notre force de pouvoir aimer, pardonner, faire-être sans raison. Le pluriel des consciences est détrôné par le seul vocatif d'aimer. Plus fort sans doute que le diable qui n'a qu'un seul recours s'adresse à nos différentes consciences. Ce titre là l'innocence de l'amour nous sauve du seul mal qui soit du mauvais vouloir: la méchanceté. L'amour est bien, la solution unique dans tous les cas et s'oppose à cela la comptable juste qui est la détermination rationnelle et discursive de la vérité. L'amour est donc la vérité au-delà de la vérité. Et cet amour est défini comme une règle morale.

Chapitre 12.

AMOUR COMME REGLE DE LA MORALE

La philosophie morale est parmi le premier problème de la philosophie. Cette remarque de Vladimir Jankélévitch s'inscrit dans le sillage de l'une des principales préoccupations des différentes époques de l'histoire de la philosophie. Cette préoccupation est essentiellement centrée sur la quête d'une vie heureuse qui a tant retenu l'attention des philosophes. Si déjà l'homme, l'objet de la philosophie et le sujet philosophant, a tant occupé le débat philosophique, la question de sa conduite, de son agir, de son comportement, bref, de sa moralité n'a pas été omise. En ayant un regard panoramique sur l'histoire de la philosophie, on peut déjà pressentir les lueurs d'une certaine sollicitude d'ordre morale. Ainsi de Socrate aux stoïciens et aux épiciens en passant par Platon et Aristote, l'on constate qu'au-delà des interrogations d'ordre métaphysique, l'interrogation essentielle revient à définir les principes d'une vie heureuse à la dimension de l'homme raisonnable.

C'est dans cette perspective que s'inscrit la réflexion de Vladimir Jankélévitch, philosophe français, au sujet de la morale. Les questions de la moralité sont au cœur de ce philosophe. En ce sens, une vie vécue selon l'ordre du cœur va constituer la vraie structure de sa philosophie et il va faire de l'amour le corollaire de la morale.

12.1. Sources de la pensée de Vladimir Jankélévitch

Vladimir Jankélévitch fit une carrière universitaire exemplaire sous la tutelle de Léon Brunschvicg et Henri Bergson avant d'enseigner dans plusieurs universités jusqu'à l'éclatement de la Deuxième Guerre Mondiale. Là, en tant que Juif, Vladimir Jankélévitch doit se battre pour survivre. L'intellectuel abandonne le cabinet de travail pour prendre les armes et joindre la Résistance française jusqu'à la fin de la guerre. Plongé au cœur des «bouleversements du destin», Vladimir Jankélévitch survit à l'occupation, mais son existence portera désormais la marque des situations limites de l'existence. Son œuvre subséquente en sera un long témoignage; une réflexion riche de propos sur le courage, l'amour, la mort, le pardon, la fidélité, etc. Impossible d'y découvrir des questions abstruses de logique, c'est le monde de la vie, dans toute son intensité, dont il est question.

12.1.1. Influence d'Henri Bergson

Beaucoup de choses portent à croire que Vladimir Jankélévitch a été profondément influencé par l'œuvre de Bergson. Son Henri Bergson en est un premier témoignage manifeste. Au surplus, ses traités sont traversés de références aux concepts,

idées et théories de Bergson. Vladimir Jankélévitch, philosophe de nationalité russe, a été plus moulé dans la culture française que la culture russe. En effet, fuyant les pogroms c'est-à-dire les massacres organisés de juifs qu'a connu l'Empire russe entre 1881 et 1921, la famille de Vladimir Jankélévitch se réfugia en France. Ainsi en 1922, Vladimir Jankélévitch, poursuivant ses études, entra à l'Ecole Normale Supérieure pour faire les études de philosophie. C'est alors qu'en 1923, il fit la connaissance d'Henri Bergson avec qui il entretint des correspondances, bien qu'il ne fût pas son étudiant. Marqué par ce dernier, Vladimir Jankélévitch va lui consacrer plusieurs de ses articles ainsi que son premier ouvrage sous le titre d'*Henri Bergson*, paru en 1931 et dont Bergson lui-même est l'auteur de sa préface. Il est marqué par les termes centraux de la philosophie de Bergson tels que: la durée, l'intuition, l'élan vital, le rapport entre l'âme et le corps.

La notion du devenir qui traverse la philosophie de Bergson va donc influencer Vladimir Jankélévitch. Dans ce sens, son *Traité des vertus* de 1949 en est une illustration emblématique ; il y envisage la vie morale sous un jour nouveau et original en faisant un rapport au temps qui est d'inspiration bergsonienne. En effet, chacune des vertus étudiées dans cet ouvrage, est avant tout, placée sous le signe de l'instant ou de la durée.

Vladimir Jankélévitch découvre chez Bergson la notion de l'instabilité, mieux de la futurition de la conscience humaine:

L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante! Ni il n'est, ni il n'est pas: donc il devient [...] Il n'est pas ce qu'il est, et il est ce qu'il n'est pas, il n'est plus et il n'est pas encore, car le même devient toujours autre par altération continuée.⁷²

⁷² Jankélévitch, V., 1959, *Henri Bergson*, pp. 36-37.

Il apparaît ici que pour Vladimir Jankélévitch, l'homme est un être de l'intervalle. Du point de vue de la morale, il s'agit de l'oscillation de l'homme entre le faire et l'être. L'homme vit à cheval entre le présent et le futur ; il vit dans l'instabilité.

Vladimir Jankélévitch aura donc trouvé chez Bergson, la genèse d'une nouvelle approche conceptuelle de la vie, qu'il applique particulièrement à la vie morale. Sa lecture de Bergson lui permet de retracer la précarité de la conscience morale. Selon lui le bergsonisme, veut être pensé dans le sens même de la futurition, c'est-à-dire l'endroit. Il se rend compte du problème de la conscience dans le temps. Du point de vue philosophique, il est reconnu comme un des grands philosophes moralistes français, car le courage, la fidélité, la sincérité, la modestie et l'humilité, la justice et l'équité, sont des vertus qui font l'objet de riches analyses dans sa pensée.

12.1.2. Influence de la Deuxième Guerre Mondiale

Cette influence de la deuxième guerre mondiale sur la pensée de Vladimir Jankélévitch découle de son engagement dans la Résistance de 1939 en France. La Résistance de 1939 est l'action menée dans la clandestinité en France et en Europe par divers réseaux et organisations pour lutter contre l'occupation allemande durant la deuxième guerre mondiale. Habitant alors Paris, Vladimir Jankélévitch se verra contraint de s'enfuir à Toulouse en 1940 avec sa famille, parce qu'étant révoqué par les lois antisémites du régime de Vichy. Ce gouvernement de Vichy, connu sous le nom d'Etat français, dirigea la France pendant la deuxième guerre mondiale. Il est orienté vers une politique de l'exclusion et de la discrimination. Ainsi, tous les Juifs étaient privés de la fonction publique, de l'éducation, du cinéma et de la presse, ainsi que de nombreux milieux publics.

Vladimir Jankélévitch est, lui aussi, victime de cette politique de l'exclusion. Il est profondément marqué par la guerre et à plusieurs niveaux. Au niveau de sa vie privée, il est victime d'un grand pillage. La guerre a coupé sa vie en deux. Il ne lui reste rien de son existence d'avant 1940, pas un livre, pas une photo, pas une lettre.» Bien qu'il fût un jeune universitaire très brillant, il est écarté de l'enseignement pendant un temps. Au niveau culturel et intellectuel, il va rejeter la culture allemande car il a en mémoire les tristes souvenirs de l'Allemagne nazie. Il a répudié à peu près toute la culture allemande, il a oublié la langue allemande. Il sait bien que c'est le côté passionnel de son existence. Mais quelque chose qu'on ne peut pas nommer ici s'est passé et qui a concerné dans ses racines. C'est un hasard s'il n'a pas été anéanti.

Telles sont les raisons qui justifient l'horreur que Vladimir Jankélévitch éprouve à l'égard des crimes nazis. Il se trouve isolé non seulement de ses collègues (à l'instar de Lacroix), mais aussi de ses étudiants. Ses ouvrages en pâtissent aussi car même la maison d'édition (Flammarion en l'occurrence) qui publiait ses ouvrages le dédaigne; aucune revue ne s'intéresse ni à sa personne propre ni à ses ouvrages: il est entièrement ignoré. Dès lors, Vladimir Jankélévitch conçoit la guerre comme un événement malheureux qui dépend entièrement de la volonté humaine et qui entre en contradiction avec la moralité. La guerre, malheur voulu par les hommes, non point fléau en soi, satisfait cet instinct du non-être, de la laideur, de l'étroitesse et de la négation, qui est un profond instinct ésotérique de l'homme.

Par ailleurs, la guerre apparaît pour Vladimir Jankélévitch comme une humiliation pour les êtres de raison que sont les hommes. C'est la honte de l'homme moderne que la guerre tienne lieu d'éthique, dans la religion générale de la jouissance sans frein. C'est qu'il y a dans l'éthique de la guerre une sorte de monstrueux vertuisme, l'idée que la paix est dégradante, avilissante, efféminante, et qu'elle porte ombrage au destin. Cette situation fait que Vladimir Jankélévitch mène une existence toute orientée vers les questions d'ordre moral. Sa vie elle-même en est profondément

marquée. Dans ce combat, il privilégie la morale à tout autre chose ; sa vie est la manifestation du primat absolu de la morale sur toute autre instance.

12.1.3. Evènement socio-politique de 1968 en France

Si Vladimir Jankélévitch a été profondément touché par les réalités de la deuxième guerre mondiale, il le sera davantage avec l'évènement socio-politique de mai 1968. En France, cet évènement sépara la société en deux camps ennemis: les libertaires et les puritains. Les premiers s'assimilent aux anarchistes et avaient pour objectif l'établissement d'un ordre social sans dirigeant; il s'agit de fonder une société dont les individus sont libres et conscients que l'épanouissement individuel et collectif est une tâche qui incombe à chacun, pris individuellement. Leur préoccupation est le rejet du pouvoir et de l'autorité, d'où la fameuse expression: «Il est interdit d'interdire.» Quant aux puritains, ils sont opposés aux libertaires et sont ceux qui prônent une vie d'ascèse et rigoureuse; ils sont qualifiés de moralistes à cause de l'austérité et de la rigidité de leur morale.

Alors que Vladimir Jankélévitch était réprouvé par les lois antisémitiques du régime de Vichy, dans son refuge de Toulouse, il se rangea du côté des étudiants et mena avec eux la Résistance. Il en profita pour exercer une activité parallèle: l'enseignement de la philosophie dans les cafés, bien qu'étant suspendu de l'enseignement par les lois antisémitiques. En tant que membre de la Résistance, il maintint encore les souvenirs des victimes du nazisme après la guerre. Il combat avec les étudiants la légalisation de l'euthanasie et exige l'enseignement de la philosophie dans les établissements secondaires français. Dans cet engagement, Vladimir Jankélévitch marqua de nombreuses générations d'étudiants par le privilège qu'il

donnait à la morale. Il est en fait considéré comme un des philosophes qui ont refondé la morale en France après l'évènement socio-politique de mai 1968.

12.2. Conscience morale selon Vladimir Jankélévitch

L'une des racines de la moralité ou l'un des éléments constituant l'origine de la conscience morale se trouve dans la raison qui nous permet de dépasser nos intérêts personnels et de nous éllever à la considération de notre idéal. Cette faculté intellectuelle conditionne notre affectivité et ensemble tous les deux font connaître le bien et le mal et nous font aimer le devoir.

12.2.1. Primauté de la philosophie morale

Marqué par les événements tragiques susmentionnés, Vladimir Jankélévitch appréhende la question de la moralité comme un problème qui se donne de manière *a priori* à l'homme. La morale est un problème qui englobe ou qui enveloppe la totalité de l'existence ; c'est ce qui se dessine à travers la pensée morale de ce philosophe, en ce sens qu'il privilégie la vie morale à toute autre chose. Voilà pourquoi dans le domaine purement philosophique, la philosophie morale vient en première position au sein d'une panoplie de problématiques qui incombent à la philosophie.

Il faut déjà dire que si la philosophie éprouve de grandes difficultés à se saisir elle-même ou à se trouver un statut, la philosophie morale sera davantage complexe à examiner. Ainsi, Vladimir Jankélévitch peut faire de la philosophie morale

une problématique omniprésente et prévenante. D'où la nécessité de l'appréhender au premier abord de la pensée discursive. Il s'agit de faire de la morale le sujet central de toute spéculation critique, mieux, d'en faire le problème fondamental et primordial de la philosophie. C'est ce que Vladimir Jankélévitch souligne en ces termes que la philosophie morale apparaît comme le comble de l'ambiguïté et de l'insaisissable; elle est l'insaisissable de l'insaisissable. La philosophie morale est en effet le premier problème de la philosophie: il faudrait donc tirer son problème au clair et s'interroger sur sa raison d'être avant de plaider sa cause.

La philosophie morale recèle donc des ambiguïtés et apparaît comme une problématique assez délicate qui peut prêter à confusion avec d'autres disciplines. C'est en ce sens que Vladimir Jankélévitch la distingue de la science des mœurs. Selon lui, la science des mœurs est la discipline qui se plaît à décrire les mœurs sans toutefois prendre parti, ni formuler des préférences ni proposer des jugements de valeurs. La philosophie morale se démarque de la science des mœurs en étant à la fois une problématique qui se veut prévenante c'est-à-dire délicate, et une problématique qui se veut englobante c'est-à-dire comprise comme un tout.

A ce niveau, la philosophie morale apparaît encore comme un *a priori* par rapport à la science des mœurs. C'est ce que souligne Vladimir Jankélévitch quand il stipule que la problématique morale joue par rapport aux autres problèmes le rôle d'un *a priori*, qu'on entende l'*a priori* comme priorité chronologique ou comme présupposition logique. Nous pouvons découvrir à ce niveau la primauté que Vladimir Jankélévitch accorde à la philosophie morale; celle-ci apparaît comme devant avoir le primat sur toute autre instance quelle qu'elle soit.

La philosophie morale, selon notre auteur, prime donc sur toutes les autres problématiques philosophiques. Dans ce sillage, il rejoint Levinas qui considère l'éthique comme philosophie première. Cette idée de Levinas s'insurge contre

Heidegger qui restreint l'objet de la philosophie à l'ontologie. Or, pour Levinas, le primat de l'ontologie de Heidegger ne repose pas sur le truisme. Pour connaître l'étant, il faut avoir compris l'être de l'étant. Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant subordonne la justice à la liberté.

Il s'agit pour Levinas de montrer qu'on ne saurait se prononcer sur la nature de la philosophie du point de vue ontologique en éludant la relation éthique qui lie l'étant à son être propre. Ceci veut dire que la question éthique doit être le premier point de l'ordre du jour du débat philosophique: d'où l'éthique comme philosophie première. Vladimir Jankélévitch se situe donc dans le même sillage que Levinas en faisant de la morale le premier problème de la philosophie. Ce primat de la morale n'est pas seulement d'ordre chronologique, mais il faut dire que la morale est liée à un problème de conscience: il s'agit de la conscience morale, car selon lui, la morale tend à envelopper toute l'existence humaine.

12.2.2. Siège permanent de la moralité: la conscience

La moralité englobe la totalité de la personne humaine. Si la morale est au cœur de la philosophie, elle est également au cœur du sujet philosophant. Ceci voudrait dire que la moralité est dans la conscience de l'homme et lui est inséparable. La moralité est «co-essentielle» à la conscience, la conscience est tout entière immergée dans la moralité. Avec cette assertion de Vladimir Jankélévitch, nous pouvons faire la distinction entre morale et non morale ou «a-morale», et entre morale et immorale. Ceci nous aidera à comprendre davantage l'indissociabilité de la morale et de la conscience.

En ce qui concerne la distinction entre morale et non morale, il faut déjà signaler que la moralité caractérise l'existence humaine. Nous pouvons en déduire qu'il n'y a pas de nature humaine sans morale car vivre sans morale, c'est vivre sans raison. La morale est donc un domaine privé de l'homme qui, seul, peut faire la distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal. De par sa raison, l'homme apparaît comme un être moral, comme un être qui pense l'axiologie. Il s'ensuit que les animaux qui agissent par instinct ne seront jamais des êtres moraux. Ils sont en dehors de la sphère de la moralité car la raison et la liberté sont la base de la moralité. Etant donné que les animaux sont déterminés par l'instinct, ils se situent dans le domaine de la non moralité car est non moral, tout ce qui se situe dans le déterminisme de la nature et ne laisse aucune place à la liberté.

De même, la morale se distingue de l'immoralité. Nous avons déjà remarqué que la morale relève du domaine de la raison et de la liberté. L'immoralité qui s'oppose à la morale, est un vice, un défaut, ou encore pourrions-nous dire, une mauvaise foi que manifeste un être moral par ses actes immoraux. L'on comprend que ne peut être immoral qu'un être moral. L'immoralité se situe encore dans la sphère de la moralité. Il est clair que l'immoralité, sous la forme du vice, qui est pourtant le contraire de la moralité, sous l'aspect de la vertu, fait partie de la sphère morale: l'opposition moral/immoral est donc inscrite dans l'opposition précédente moral/non-moral. Les êtres non humains sont incapables d'immoralité parce qu'ils sont étrangers par nature à la sphère morale.

En reprenant l'exemple des animaux, nous dirons qu'ils ne peuvent jamais être immoraux car l'immoralité est englobée dans la moralité. Un être qui a une conscience morale pourrait bien paraître immoral; c'est dans cette orientation que la conscience est le siège permanent de la moralité. Et comme nous l'avons déjà signifié, la moralité est co-essentielle à la conscience. Nous pouvons alors en déduire que pour Vladimir Jankélévitch, la conscience humaine est toujours morale même si de temps en

temps elle oscille entre moralité et immoralité. Il s'avère après coup que l'a priori moral n'avait jamais disparu, qu'il était déjà là, qu'il était toujours là, apparemment endormi, mais à tout instant au bord du réveil.

C'est ici le lieu de faire un rapprochement avec ce que dit Descartes au sujet de la pensée. La pensée fait de l'homme une substance qui pense toujours. Elle est immanente et continuellement pensante, même si l'homme n'en prend pas expressément conscience. Descartes remarque qu'il est une substance dont la nature est de penser: «Je connus de là que j'étais une substance dont l'essence ou la nature n'est que de penser.»⁷³ Ceci revient à dire que si la moralité est co-essentielle à la conscience, alors la pensée est également co-essentielle à la conscience étant donné que la pensée ne saurait être en activité en dehors de la conscience. C'est à travers la conscience que la pensée se rend dynamique et peut ainsi procéder à l'évaluation de tout jugement de valeur.

Nous pouvons donc dire avec Vladimir Jankélévitch, que par le canal de la conscience, l'homme est un être toujours moral, quand il affirme. Tout ce qui est humain pose donc tôt ou tard, par un côté ou par l'autre, sous une forme ou sous une autre, un problème moral. Car la morale est partout compétente, même et surtout dans les affaires qui ne la regardent pas. Nous comprenons donc que la moralité englobe tout l'être humain. A ce niveau, se pose la question de l'ontologie de la moralité.

12.2.3. Homme, ontologiquement un être moral

C'est en considérant l'ontologie comme la science de ce qui est ou le discours sur ce qui est, que nous voulons aborder cette réflexion. Si la morale tend à

⁷³ Descartes, 1981, *Discours de la méthode*, p.55.

envahir l'existence entière comme le dit Vladimir Jankélévitch, est-ce à dire que l'homme est un être fondamentalement moral? Nous avons remarqué que l'homme par la médiation de sa conscience est un être dont le caractère moral est indubitable. Ceci veut dire qu'au-delà de tout acte immoral qui surgirait dans le comportement d'un être humain, il demeure qu'il n'y a qu'un être moral pour poser un acte immoral. Nous en déduisons que, quelque chose d'inaltérable demeure en l'homme: la conscience. C'est ce que nous pouvons assimiler à la pérennité d'une manière d'être qui apparaît sous la plume d'Aristote. Cette manière d'être appliquée à la morale, mérite d'être appelée vertu tel que le précise Vladimir Jankélévitch. La vertu étant liée à la morale, nous pourrons dire que la conscience morale fait de l'homme un être ontologiquement moral. Cependant, il faut tout de même noter que l'homme est un être virtuellement éthique qui existe comme tel, c'est-à-dire comme être moral.

Avec Descartes, nous avons remarqué que l'homme est une substance qui pense; dans le sens de la virtualité de l'homme moral. Il faut aussi dire que l'être pensant est loin de penser tout le temps car comme stipule Vladimir Jankélévitch, les somnolences et les distractions de la conscience morale occupent la majeure partie de notre vie quotidienne. Pourtant, le sens de la vertu est encore présent dans la conscience de l'homme moral; il le dit en substance. La vertu reste paradoxalement chronique alors même qu'elle surgit et disparaît dans le même instant. Le sens moral est virtuellement présent chez tous les humains alors même qu'il paraît être chez tous en sommeil.

Il en ressort qu'il est de la nature de l'homme de tendre vers la vertu étant donné qu'il se caractérise par sa raison et que celle-ci est comme le dit Descartes, la lumière naturelle permettant de distinguer le bien d'avec le mal. Et comme nous l'avons précédemment mentionné, la conscience est omniprésente en l'homme. Cette présence permanente de la conscience en l'homme fait aussi que la pensée soit permanente en l'homme. Comme dit Vladimir Jankélévitch, la pensée est l'instance de

suprématie que l'homme ne lâche jamais, elle est toujours là. D'où l'analogie que fait Vladimir Jankélévitch entre l'omniprésence de la conscience morale et celle de la pensée. L'omniprésence de l'évaluation morale, malgré sa spécificité qualitative accentuée et apparemment très subjective, ou à cause de cette spécificité même, n'est pas sans analogie avec l'omniprésence du cogito.

Nous pouvons dire que la morale est une évidence, un *a priori* chez l'être de raison. Tout compte fait, l'homme est caractérisé de manière spécifique par la moralité. Il est pourtant indubitable que le train-train de la vie quotidienne semble contredire l'*a priori* de la moralité que révèle la conscience humaine. Cependant, il faut dire avec Vladimir Jankélévitch que la conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en vérité un monologue. Ceci voudrait dire que par la conscience, les principes de la moralité sont toujours vivants en l'homme. Ils sont soit en éveil soit en veille; ils sont comme une maladie devenue chronique en l'homme et dont aucune cure n'est efficace pour l'extirper. En ce sens, le remords en révèle le caractère authentique car il est considéré comme une persécution morale qui poursuit en tous lieux et à tout instant le coupable, et ne lui laisse aucun répit.

Au-delà de tout ce qui peut paraître comme immoral chez l'être humain, il faut dire que le caractère moral de l'homme emporte sur toute autre instance: «La morale a toujours le dernier mot ; traquée, persécutée par l'immoralisme, non pas nihilisée, elle connaît toutes sortes de revanches et d'alibis; elle régénère à l'infini, elle renaît de ses cendres, pour notre sauvegarde. Car on ne peut vivre sans elle.»⁷⁴ Nous pourrons dire que la morale finit toujours par triompher. Cependant, il est difficile que l'homme soit à tout moment animé d'une bonne volonté morale; de même, il ne saurait non plus s'enliser dans la mauvaise. Il oscille entre ces deux extrêmes étant donné qu'on ne va jamais jusqu'au bout et jusqu'à la fine pointe de la bonne volonté, mais on ne touche jamais non plus le fin fond de la mauvaise. Celle-ci est insondable autant que

⁷⁴ Jankélévitch, V., 1989, *Le paradoxe de la morale*, p. 34.

celle-là est inattingible. La volonté morale et le témoin qui la juge oscillent sans fin entre les deux pôles. La morale est donc en l'homme un problème jamais résolu de manière exhaustive.

12.3. Paradoxes de l'amour

Existe-t-il un amour sans condition? Ou encore peut-on penser un amour sans motivation? Aimer est un fait purement humain et lié à la nature même de l'homme. De même que l'homme ne peut vivre sans morale, de même, nous pourrons dire qu'il ne peut vivre sans aimer. Mais qu'est-ce que l'amour? Que veut dire aimer?

12.3.1. Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre

Vladimir Jankélévitch présente deux paradoxes qui constituent un impératif indubitable pour aimer. Aimer c'est vivre pour l'autre, quel que soit cet autre. Tel est le premier paradoxe de l'amour. L'amour presuppose toujours la mise en mouvement d'au moins deux êtres. C'est le mouvement d'un Je qui est en quête d'un Tu, ou le mouvement d'un Ego à la recherche d'un Alter. Dans ce sens, André Lalande pense que l'amour est tout simplement «un nom commun à toutes les tendances attractives, surtout quand elles n'ont pas pour objet exclusif la satisfaction d'un besoin matériel.»⁷⁵ Mais nous voulons apprêhender l'amour dans une perspective purement humaine; il s'agit de l'amour entre les êtres humains. Ainsi, dans l'impératif moral de Vladimir Jankélévitch qui est vivre pour l'autre, quel que soit cet autre, il s'agit pour un individu de consacrer entièrement son vécu à un tiers, à un alter. La question qui se

⁷⁵ Lalande A., 1962, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 46.

pose ici est celle de savoir à qui renvoie cet alter, à qui renvoie cet autre? Nous avons donc à identifier cet autre. C'est à ce niveau que Vladimir Jankélévitch parle d'amour philanthropique et d'amour altruiste.

La philanthropie désigne ordinairement un certain amour de l'humanité, humanité étant entendue simplement comme l'ensemble des êtres humains. Le philanthrope est, en effet, une personne qui aime tous les hommes; c'est un ami du genre humain. En d'autres termes, le philanthrope est une personne qui cherche à améliorer le sort de ses semblables par des dons en argent, la fondation et le soutien d'oeuvres. En ce même sens, la philanthropie tend de nos jours à être considérée comme une sorte de bienveillance que l'on manifeste à l'égard du genre humain et s'apparente plus à l'humanisme qui, du point de vue philosophique, est la théorie qui place l'homme et les valeurs humaines au-dessus de tout. Peut-on aimer l'humanité?

Signalons d'ores et déjà que la philanthropie apparaît chez Vladimir Jankélévitch comme un paradoxe. La philanthropie est paradoxologique parce qu'il est paradoxal d'aimer l'homme en général et pour la seule raison qu'il est un homme. Car cette raison, dans les concepts de la morale close, n'est pas une raison. Cette idée paradoxale de Vladimir Jankélévitch au sujet de l'amour philanthropique a un lien avec la conception aristotélicienne de l'amitié. Pour Aristote, l'ami est un autre moi-même, un alter ego.

L'amitié a un langage paradoxalement altruiste. Il faut aimer l'autre, il faut être juste envers l'autre. Vladimir Jankélévitch trouve ici le principe d'une ouverture infinie à l'autre dans le processus d'amour. C'est principalement l'amour de l'autre qui est une tendance à vouloir et à faire le bien à autrui. Tout compte fait, il faut dire que l'expression «vivre pour l'autre, quel que soit cet autre» pose surtout le problème de la raison de l'amour car comme le souligne Vladimir Jankélévitch que la préférabilité inconditionnelle de l'autre ne peut pas être rationnellement justifiée. Le

fait de l'altérité n'est pas à proprement parler une raison abstraite qui explique l'amour. Quelle est donc la nécessité de l'amour?

Trouver une raison qui justifie le fait que l'on aime apparaît ordinairement comme une évidence en ce sens qu'«un impératif rationnel, justifiable et démontrable ne peut être moralement que conditionnel. J'aime délibérément après avoir soupesé le poids, évalué la valeur, apprécié le mérite de l'aimé. C'est la conclusion logique d'un raisonnement.»⁷⁶ Tel est le raisonnement habituel et normal qui, le plus souvent, motive l'amour entre les individus. Mais est-ce là l'essence même de l'amour? L'amour devrait-il être conditionné par un «parce que», un «selon que», un «en tant que»?

Le premier axiome que formule Vladimir Jankélévitch pour l'amour est de «vivre pour l'autre, quel que soit cet autre.» Voilà pourquoi nous avons remarqué que parler de l'amour altruiste ou de l'amour philanthropique n'a pas grande importance. Il faut en fait aimer au-delà de toutes les considérations humaines. Pour Vladimir Jankélévitch, aimer c'est vivre pour l'autre, quel que soit cet autre. Nous pouvons donc remarquer que l'amour exclut tout favoritisme, il transcende toute partialité. Dans ce sens, Vladimir Jankélévitch fait référence à la Bible. Il part de l'Ancien Testament, notamment avec le livre du Deutéronome (10, 17) qui stipule que Dieu ne discrimine pas les étrangers, car d'étrangers, il n'y en a pas ses yeux.

En outre, Vladimir Jankélévitch cite Saint Paul (Rom, 2,11) qui dans son épître aux Romains exprime une idée similaire à celle de l'Ancien Testament. Dieu ne fait pas acceptation des personnes. C'est à ce niveau que l'expression *quatenus* (c'est-à-dire en tant que, parce que) trouve tout son sens car il s'agit de vivre pour l'autre sans conditions aucunes. Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre, c'est le considérer non pas en tant que ceci ou cela. C'est dans ce sens que la prosopolepsie, considérée par Vladimir Jankélévitch comme la duperie qui consiste à faire acceptation du masque, à

⁷⁶ Jankélévitch, V., 1989, *Le paradoxe de la morale*, pp. 40-41.

prendre en considération le faciès et la couleur de la peau, autrement dit le personnage, est rejetée par les Saintes Ecritures.

Pour Vladimir Jankélévitch, il s'agit là des considérations purement superficielles qui vont contre le principe de l'amour. Dans ce sillage, il affirme: Ce qui est inessentiel et accidentel, ce qui est grimace ou apparence adjectivale, Dieu n'en tient pas compte: «Dieu ne tient compte que de l'essence, il ne tient compte que de l'humanité de l'homme, sans considérer la pigmentation de sa peau ni la forme de son nez. Parce qu'il est au-dessus de toute mesquinerie, Dieu considère la substance et non l'épithète plus ou moins pittoresques ou folkloriques.»⁷⁷ Vladimir Jankélévitch en déduit que ce refus de la prosopolepsie est une manifestation de la foncière indifférence à tous les distinguos sociaux, professionnels ou éthiques. Il apparaît donc que l'amour ne doit avoir aucune condition, et ceci par rapport à l'aimant comme par rapport à l'aimé. Il faut tout simplement aimer.

A ce niveau peut se poser un problème de responsabilité car celui qui aime doit se sentir en quelque sorte responsable du sujet aimé. Cette responsabilité ne dépend ni des compétences ou limites de l'aimant ni de celles de l'aimé. C'est ce que Vladimir Jankélévitch exprime en ces termes. «L'assistance à un homme en danger me concerne non pas en tant que professeur, sapeur-pompier ou maître-nageur, ou représentant d'une certaine catégorie sociale particulière, celle des sauveteurs: elle m'incombe parce que je suis un homme et le noyé est un homme comme moi. Tels sont les devoirs les plus urgents et les plus impératifs.»⁷⁸

Ne pouvons-nous pas faire un lien entre cette responsabilité morale qui, chez Vladimir Jankélévitch se traduit par l'amour immotivé, mieux l'amour sans cause, avec la responsabilité éthique que prône Emmanuel Levinas dans *Ethique et infini?* En

⁷⁷ Jankélévitch, V., 1989. *Le paradoxe de la morale*, p. 42.

⁷⁸ Idem. p 43.

effet, il faut dire que si je dois aimer mon prochain et seulement l'aimé sans toutefois viser quelque intérêt, cela est une sorte de responsabilité que j'ai à l'égard de mon prochain. Vladimir Jankélévitch émet ici une idée similaire à celle de Levinas pour qui, le rapport à autrui doit être une relation éthique dans laquelle l'ego est responsable d'autrui sans attendre aucune réciprocité. Il le dit dans cette formule que la relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, nous sommes responsables d'autrui sans attendre la réciproque, doit-il nous coûter la vie. La réciproque c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et nous la relation n'est pas réciproque, que nous sommes sujétions à autrui ; et nous sommes sujet essentiellement.

Pour Vladimir Jankélévitch, il faut aimer sans poser aucune modalité préalable. En ce sens, «vivre pour l'autre, au-delà de tout *quatenus*» apparaît pour lui comme un paradoxe car cela est une contradiction par rapport à ce qui est habituellement constaté, on aime parce que ceci ou parce que cela. Ainsi, selon notre auteur, il est conforme au sens commun, d'aimer son prochain en tant qu'il est ceci ou cela, et de l'aimer d'autant plus que ses mérites sont plus grands, que ses états de service pèsent plus lourd; mais il est paradoxal de l'aimer sans faire acceptation de ses titres ni de ses mérites.

Le paradoxe c'est d'aimer l'homme non pas en tant que tel ou tel, parce que ceci ou parce que cela, mais en tant que rien du tout, ou sans nul en-tant-que ou, ce qui revient au même, d'aimer l'homme en tant qu'homme. Ceci sous-entend que l'amour doit être d'un caractère ou d'une dimension universelle. L'amour doit être sans frontière. Aimer c'est aimer infiniment et universellement sans faire acceptation de personne. L'amour est sans cause: «Aimer c'est aimer tout court. Aimer dans cette condition implique chez Vladimir Jankélévitch la notion du sacrifice qu'il expose dans le deuxième paradoxe de l'amour.

12.3.2. Vivre pour l'autre, à en mourir

L'amour chez Vladimir Jankélévitch n'est authentique que lorsqu'il résulte d'un désintéressement total. C'est à cette condition qu'on peut parler d'amour pur. Ce deuxième paradoxe est un impératif catégorique de l'amour vrai. C'est évidemment dans le sillage du premier paradoxe qu'il est un impératif catégorique car dans le premier comme dans le second, la condition de l'acte d'amour est le dénuement total ; d'où leur présentation en un impératif catégorique : «Ces deux paradoxes forment à eux deux un seul et même impératif [...] Parce que l'impératif d'amour est radicalement immotivé, il est catégorique!»⁷⁹

Le premier paradoxe posait comme condition de l'amour, l'absence de tout *quatenus*. Voilà pourquoi l'amour prôné dans cette maxime, est un amour philanthropique, c'est-à-dire un amour qui embrasse tout humain; l'homme de l'amour philanthropique est en effet un homme qui ne sait pas faire de différence entre les hommes. A ce sujet, Vladimir Jankélévitch énonce que l'homme des droits de l'homme et des devoirs de l'homme, l'homme de l'amour philanthropique est un homme au-delà des *quatenus*; sa dignité d'homme, il ne la possède pas comme un privilège spécialement conféré à son mérite ou comme une distinction accordée en récompense de service rendu. Le second paradoxe est analogue au premier, car il s'agit dans les deux cas de l'amour, du don, du devoir ou tout simplement de vivre pour l'autre.

Toutefois il se distingue du premier par sa spécificité qui réside dans le fait d'aimer à en mourir. L'intention de l'altruisme n'est pas de faire mal à soi-même, mais de vivre pour l'autre; et il lui arrive seulement de vivre pour l'autre jusqu'à en mourir. Ici l'amour conduit à la mort, l'aimant meurt pour l'aimé: c'est le sacrifice. Ce sacrifice implique que l'aimant aime l'aimé sans poser de borne. Il l'aime à l'infini. Et pour reprendre l'expression de Vladimir Jankélévitch, nous dirons que ce deuxième

⁷⁹ Jankélévitch, V., *Le paradoxe de la morale*, pp. 40-41.

axiome de l'amour recommande un amour au-delà de tout *hactenus* c'est-à-dire un amour qui ignore le jusqu'ici ou le jusqu'à ce point, mieux encore un amour qui constitue lui-même sa propre mesure, car comme dit Saint Augustin, la mesure de l'amour c'est d'aimer sans mesure. Dans ce sens, l'amour doit donc être illimité, il doit être sans frontière ; c'est un don total et infini. Seulement, si l'homme doit aimer au point de mourir d'amour, la mort ne serait-elle pas une limite à l'amour?

Remarquons déjà qu'il est question dans ce second paradoxe du degré de l'amour, ce degré d'amour devant être nécessairement un degré absolu. C'est le don total qui aboutit ou qui pourrait aboutir à la mort si les circonstances l'exigent. L'homme est un être qui a au moins une certitude, celle de sa finitude, il est mortel. La mort est le mot ultime de notre destin. Il faut donc reconnaître que l'homme est un être fini. Et pourtant le devoir moral qui lui incombe est un devoir infini. C'est ce que Vladimir Jankélévitch énonce dans ce deuxième paradoxe. L'homme est un être fini à qui incombe un devoir infini, et qui aime son prochain d'un amour infini. On peut comprendre à ce niveau le sens même du paradoxe. Pour notre auteur, la finitude même de l'homme disproportionnée par rapport au caractère immense de son devoir est la clé de voûte du deuxième paradoxe:

Vivre à en mourir n'aurait évidemment pas de sens si le vivant était impérissable par sa constitution ontologique, s'il était incapable de mourir(ce qui est absurde) et, par suite, condamné à l'immortalité obligatoire: il vivrait alors pour ses frères sans efforts, sans mérite et sans risques, et il se dévouerait à eux corps et âme aussi aisément qu'il respire; l'abnégation serait une fonction de la vie ni plus ni moins que la circulation du sang dans les artères; le sacrifice serait un acte simple comme bonjour, bonsoir et bonne nuit! Les mots sacrifice, héroïsme, courage, vertu, n'auraient plus de sens.⁸⁰

Il en ressort que le caractère létal de l'homme est la condition de l'amour. C'est parce que l'homme est un être pour la mort comme dirait Heidegger, que ce paradoxe peut avoir un sens. Son trait d'authenticité réside dans la finitude de l'être humain. Il nous faut alors dire que le plus précieux don de l'amour est le sacrifice de la

⁸⁰ Jankélévitch, V., *Le paradoxe de la morale*, p. 50.

vie de l'être humain. Telle est le modèle que la religion chrétienne donne aux hommes, à travers Jésus-Christ, qui a posé comme condition essentielle de l'amour, le don de soi. De ce point de vu l'amour de Dieu pour les hommes n'est pas pure spéculation. Il s'incarne dans un vécu quotidien qui fera dire à Jésus Christ.

Il n'y a pas de plus grandes preuves d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. (Jn 15, 13). Ce qui est dans la droite ligne des propos de Vladimir Jankélévitch; l'amour est savoir vivre pour autrui à en mourir. En égard ce qui précède, ne pourrons-nous pas remarquer que la morale de Vladimir Jankélévitch tend à rejoindre en quelque sorte la morale chrétienne? L'absoluité du don gratuit est ici présentée comme le trait de l'authenticité de l'amour. L'homme doit obéir à cet impératif de manière radicale car selon Vladimir Jankélévitch, «l'impératif du sacrifice infini et du désintéressement absolu ne reconnaît en principe, aucune limite, n'admet aucune restriction. Le sacrifice n'est pas simple renoncement à ceci ou à cela. Le sacrifice est l'arrachement total de tout l'être à la totalité de son être. Il faut donc dire que le devoir moral ne doit souffrir d'aucune exception. Il est sous la gouverne d'un impératif radical qui se souscrit à la loi du tout-ou-rien c'est-à-dire celle de l'option morale.

12.3.3. Option morale: le tout-ou-rien

Nous avons déjà remarqué que l'amour doit engager toute l'existence de l'aimant. A cet effet, l'amour ne connaît pas de délais ni de restriction. Il faut aimer hic et nunc; c'est à ce niveau que le tout-ou-rien trouve son origine, et devient le principe de la morale. Ce principe exige que l'aimant ignore totalement la notion d'à peu près. Tout est à prendre ou à laisser. Ainsi, dans l'acte d'aimer, le principe du tout-à-rien veut tout simplement savoir si le cœur y est ou si le cœur n'y est pas.

Pour l'illustration de ce principe, Vladimir Jankélévitch prend l'exemple des vices ou des fautes. Il veut en fait montrer que par le principe du tout-ou-rien, il n'y a ni grande faute ni petite faute, une faute est une faute et donc que toutes les fautes peuvent s'égaler. Une peccadille est un grand péché et réciproquement: faute véniale, faute mortelle, cela revient au même. Celui qui est arrivé le plus près du but et celui qui est le plus loin ont l'un et l'autre manqué le but: il n'y a pas de milieu; ils sont tous les deux logés à la même enseigne. Ceci suppose que la morale doit être compétente dans toutes les situations, à tout moment et à toutes les positions. Car comme le remarque Platon dans le *Phèdre*, il suffit d'un petit grain de poussière pour qu'une blancheur, aussi blanche soit-elle, tourne au gris. La vie morale dans cette perspective doit être considérée comme étant quelque chose qui se continue toutes les heures de chaque jour.

Il faut alors dire que l'option morale ne doit souffrir d'aucune duplicité qui, dès lors, ternirait la bonne intention morale. L'option morale du tout-ou-rien n'admet donc aucune condition restrictive ni de temps ni de lieu ni d'espace dans le mouvement de l'être aimant vers l'être aimé. Il faut en fait dire que l'amour n'est ni partiel ni partial, il est intransigeant. L'amour et le devoir ne connaissent qu'un seul degré: le superlatif; une seule grandeur: le maximum; une seule philosophie: le maximalisme; une seule tendance: l'extrémisme. Nous pouvons comprendre que si telles sont les conditions pour aimer, le seul commandement de l'amour sera d'aimer.

Cette loi, nous pourrons la considérer comme la loi de la passion du toujours plus ou du jamais assez car l'amour souscrit à la positivité de l'inclination, et pourtant il n'en ratifie pas la facilité et l'inertie puisqu'il va, au contraire, dans le sens de la plus grande résistance et du plus grand effort et rend capable du sacrifice suprême. Il ne s'agit pas d'une extravagance amoureuse dans le sacrifice, mais il est question pour Vladimir Jankélévitch de faire comprendre que l'amour ne prescrit aucune limite. Celui qui aime doit être tendu vers l'autre jusqu'au déséquilibre, et nous pouvons dire que l'amoureux est tout entier proie de navire. Il faut donc noter que chez Vladimir

Jankélévitch, l'impératif moral exige de la part de l'aimant une grande humilité ou encore un effacement total. L'amour est pur don de soi.

12.3.4. Faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être

Au regard de ce qui précède, il faut dire que la loi morale est la volonté pour un individu de vivre pour l'autre jusqu'à la mort. Il s'agit du dénuement total de l'aimant qui aime jusqu'au don total. Il ne s'agit pas pour l'aimant d'aimer l'autre comme une partie de lui-même mais de l'aimer comme ce dernier s'aime lui-même ou de l'aimer plus qu'il ne s'aime.

Dans cette perspective, Vladimir Jankélévitch estime que l'amour, dont la seule nature est de désirer, exclut l'Avoir, tout comme il exclut l'Etre substantiel; il fait peu de cas de tout ce qui est appartenance, biens ou propriétés; il naît dans le dénuement et s'exalte par l'absence. Il s'agit donc de l'effacement total de l'être aimant devant le sujet de son amour. En ce sens, la vertu de l'humilité est la condition de possibilité de cet amour car l'humble nihilise son être-propre en admirant celui des autres ou encore comme disent les théologiens, l'humilité est le fondement des vertus.

Tout compte fait, il est question d'une sorte de nihilisation de l'être-propre en faveur de l'être aimé. A ce niveau, nous pouvons dire qu'il s'agit de la quantité d'amour. En terme d'amour-propre, l'aimant ne doit connaître que le minimum, et doit cependant, toujours parler de l'amour d'autrui qu'en terme de maximum car plus il y a d'être, moins il y a d'amour. Moins il y a d'être, plus il y a d'amour. Le problème scabreux de la vie morale ressemble à un tour de force, mais on y réussit ce tour de force presque sans y penser quand on aime.

Chapitre 13.

VIE VERTUEUSE, DIEU, REALITE ET QUODDITE

Pour passer de l'égoïsme à l'amour, il n'importe pas seulement d'ouvrir ou de fermer une porte, mais aussi un important processus doit être mis en place pour permettre à l'être de devenir ce qu'il est vraiment. Ce processus s'opère au niveau de la conscience et affecte un itinéraire circulaire entre les deux formes d'innocences. Nous cherchons en premier temps à voir comment s'organisent les vertus. En deuxième temps, notre étude concerne de mouvement divin. Nous voyons comment Vladimir Jankélévitch l'interprète, quelle est son importance ontologique et métaphysique. Fort de ce développement nous expliquons dans quelle mesure l'homme peut y participer et quelles nouvelles possibilités cela découvre.

13.1. Vie vertueuse

La vie de la conscience n'est pas aussi tranchée au couteau. Ici, il n'est pas question de démentir le propos de Schelling, mais plutôt d'ajuster notre lorgnette

d'analyse, de voir dans le spectre général du devenir les atomes microscopiques des intentions. Au même titre que la méchanceté, la vertu se définit d'abord et avant tout par une intention, ou pour le dire plus clairement, par une manière de vouloir.

13.1.1. Vertus dans l'instant

Évidemment, la manière de vouloir tient à l'amour, c'est-à-dire que le point focal de l'intention se situe chez l'autre. Incidemment, à chaque intention qui traverse la conscience, la question se pose légitimement de savoir si c'est l'autre ou soi-même qui est visé. C'est un questionnement autrement pertinent, mais dont il importe de comprendre la difficulté. Temporairement d'abord, comment ne pas reconnaître que l'intention est frappée d'une extrême fugacité, dans son avènement, déjà son déclin s'amorce. L'intention n'est autre chose qu'un presque-rien insaisissable.

Appelons apparition disparaissante cette fulgurante advenue, cet imperceptible surgissement d'une intention qui, comme l'étincelle, s'allume et s'éteint dans le même instant: évident et obvie en tant qu'il émerge des ténèbres, amphibolique puisqu'il disparaît aussitôt [...] l'intention disparaît en tant qu'elle apparaît, et vice versa c'est l'apparition elle-même qui constitue la disparition, disparition et apparition se contractant non pas seulement dans une durée brève ni dans la ponctualité d'un point, mais dans une fracture infinitésimale dont la limite est la soudaineté de l'instant.⁸¹

Il faut voir que le propos de Vladimir Jankélévitch sa place ici est encore dans le registre de la conscience. A cette enseigne, il importe de reconsiderer le temps, dans la perspective de la vie de conscience ou de ce que Bergson nomme le temps vécu. Là, Vladimir Jankélévitch identifie «l'instant», c'est-à-dire la dernière unité de mesure, la plus courte d'entre toutes, sous laquelle il ne saurait y en avoir d'autres. A celle-ci, il associe l'intentionnalité. C'est dire à quel point l'auteur du *Traité des vertus* prête un caractère fluctuant et fugtif à la vie vécue.

⁸¹ Jankélévitch, V., 1980, *Traité des vertus* T1 p. 30.

Dans les milliers de milliers de visées intentionnelles, il devient difficile de discerner des étapes aussi claires et découpées que celles présentées dans l'odyssée de la conscience. Par ailleurs, si ces étapes existent véritablement, il faut comprendre qu'elles résultent d'une vue macroscopique et que dans le détail, l'innocence n'est pas une, mais bien une multitude d'intentions semblables. En ce sens, l'on comprend pourquoi Vladimir Jankélévitch considère qu'une œuvre morale est impossible. Les œuvres esthétiques durent, elles restent belles, alors que la moralité, elle est à revouloir à chaque intention. Les œuvres éthiques sont sans cesse défaites, sont sans cesse à refaire. L'intention y est méconnaissable après coup. Ces œuvres disparaissantes, et plus encore le fragile mouvement qui les improvise, ont donc en partage non point la consistance esthétique des œuvres d'art, mais l'existence presque inexistante ou à peine existante de l'intention.

Incidemment, le «moment» de l'intention morale est particulièrement difficile à cerner. C'est certainement là une difficulté qui complexifie et rend ambiguë l'étude de l'éthique. Pour autant, ce n'est qu'une embûche liminaire. Il faut voir que si l'intention se manifeste dans l'instant et que celui-ci disparaît en apparaissant, la vie en elle-même n'est pas une succession stroboscopique d'intentions qui solliciterait frénétiquement la conscience de manière ininterrompue. La fragilité de l'instant tient justement au contraste qu'il opère sur un fond consistant et opaque. L'existence inexistante de l'événement intentionnel se détache sur un fond d'existence existante, subsistante et consistante; l'intention semble clignoter à travers la brume.

Pour être plus exact, il faudrait dire que l'intention morale clignote au travers d'une triple épaisseur qui forme justement la trame de fond de la vie de conscience. La bonne intention existe d'abord dans son opposition intrinsèque à la corporeité. L'amour étant une visée contre nature contrevient aux prétentions de l'égo qui cherche sa continuité propre. C'est là l'opposition que nous avons décrite entre la

vertu et l'instinct. Ajoutons pourtant que le contraste se renforce davantage à l'aune de la méchanceté.

Par une déformation de sa vocation, la conscience méchante entend injustement non seulement favoriser son bien-être propre, mais encore catalyser hors de toute proportion cette tendance. Pour se manifester, l'intention éthique doit donc lutter contre la force gravitationnelle de l'égo, en même temps que son corrélat, la méchanceté. En continuité avec la méchanceté, la conscience vient elle aussi bloquer le mouvement de l'amour. Comprendons-nous bien, non pas la conscience droite, mais bien la conscience courbe, la mauvaise conscience. En effet, en autorisant la visée altruiste, la conscience rend du même coup possible un regard complaisant sur celle-ci. L'agent moral désaxe sa visée intentionnelle pour la recourber sur lui-même et se satisfaire de son geste.

Ainsi, au sein de la vie intentionnelle de la conscience éthique, bonne et mauvaise conscience font la paire, dans chaque bonne volition, la mauvaise conscience est contenue en germe. Appelons complaisance le plaisir d'éprouver du plaisir, et ressentiment le sentiment qu'on éprouve à l'occasion du sentiment. Ce sentiment secondaire et ce plaisir avec exposant ou à la deuxième puissance sont les ruses d'une conscience-de-soi littéralement réflexive, c'est-à-dire à la fois réfléchissante et réfléchie, et qui prend plaisir à son propre plaisir, et qui joue d'épaissir et de faire mousser ce sentiment sur du sentiment.

La conscience-de-soi s'empare de l'intention pour la rendre enveloppante et mousseuse, et elle fait du volume tout autour, et elle se met à plastronner, et elle jouit de se sentir et de se goûter elle-même dans toutes ses dimensions. La conscience de soi pose et fait la belle devant les miroirs où elle contemple l'image de sa propre intention non seulement dédoublée, mais démultipliée à l'infini. Cette deuxième épaisseur qui grève l'intention morale, Vladimir Jankélévitch la nomme l'obstacle de la complaisance.

Finalement, la troisième épaisseur ciblée par notre philosophe touche de près la brièveté de l'instant. En effet, nous écrivions que la vie de la conscience n'est pas une succession d'intentions. Bien au contraire, celles-ci se détachent justement en tant que moment de rupture dans la continuation. Or, ce sont là des ruptures sans suite, mortes nées pour ainsi dire. Dès l'instant où la conscience est dynamisée par une intention, elle retombe ensuite à plat. C'est ce que Vladimir Jankélévitch définit comme l'intervalle.

Aux yeux de Vladimir Jankélévitch, il est impossible d'être chroniquement amour puisque l'amour est justement une forme d'intentionnalité. Incidemment, rien n'est jamais gagné, il est impossible de capitaliser ses mérites et une bonne personne ne l'est pas une bonne fois pour toutes. Il y a eu jadis quelque chose d'effectif à l'origine de cette conduite exemplaire. Il y a eu jadis un mouvement de charité vraie à l'origine de ces œuvres charitables. Une initiative créatrice amorça un jour cette continuation, un événement déclencha cet enchaînement, mais l'événement était un élan du cœur, et l'enchaînement est une simple mécanique.

Toute initiative, peu importe sa force, si elle entend impacter la manière d'agir quotidienne d'un agent, doit être réactualisée à chaque occurrence. Au péril de quoi, l'inspiration peut tourner en répétition sans âme. Ainsi, la morale évolue dans un régime périlleux. Ses prétentions sont compromises de toutes parts et ne subsistent que sous la forme précaire de rayons. Comprimée par cette épaisseur inerte et pléthorique et par la complaisance satisfaite qu'elle nous inspire, l'intention s'effile et devient plus aiguë qu'un rayon de lumière, plus impondérable qu'un souffle léger. C'est l'écran opaque de la corporalité qui, laissant filtrer l'intention, la réduit à l'état de rayon. C'est la dégénérescence adipeuse de l'égo qui impose à l'intention altéro-centrique le statut de presque-rien et de l'existence quasi-inexistante: ces fentes lumineuses, elles viennent d'une intention noyée dans la graisse.

Mais ces fragiles rayons ne sont pas rien et cette épaisseur n'est pas toute négative. Les obstacles ici ne sont pas uniquement ce qui empêche la démarche éthique, mais aussi ce qui la rend possible. Il est nécessaire que l'agent moral ait un minimum d'être, donc qu'il soit minimalement guidé par l'égo, la conscience doit exister pour lier le sujet avec l'autre, le mauvais vouloir pour que le bi-vouloir et la liberté existent et finalement l'intervalle est important pour l'équilibre de la vie psychologique.

Or, plus important encore, il faut voir comment ces oppositions créent la dure résistance nécessaire à la formation d'une liberté vraie. En effet, c'est parce que l'intention morale ne va pas de soi, parce qu'elle est secondaire et contrariée, écrasée par les obstacles, que la liberté est absolument nécessaire à son exercice. On ne devient pas libre par hasard, l'agent moral doit conquérir sa liberté de haute lutte jour après jour. Ainsi, chaque rayon qui perce est une monstration d'auto-détermination alors qu'à l'inverse toute faute témoigne d'un laisser-aller, d'un abandon aux obstacles, bref d'un agir qualitativement loin de l'ipséité de l'agent. Se dessine alors la lutte entre l'agent agi et l'agent agissant, ce dernier étant responsable de sa destinée peut seul prétendre à une vie véritablement authentique:

L'homme est le père de ses actes [...], et par suite l'auteur de sa propre destinée morale, qu'il façonne en agissant; l'homme engendre l'homme, et s'engendre lui-même; selon qu'il voudra, il deviendra; le rapport de l'agent à l'acte n'est donc pas un rapport accidentel, mais une paternité organique. A ce prix seulement l'œuvre morale est notre œuvre, et l'agent a une dignité.⁸²

L'intention, mouvement aigu et précis de la volonté, engage et compromet la personne entière. L'intention seule fonde une vie morale continue et non pas, comme l'ordre esthétique, une spiritualité intermittente. Se refaisant sans relâche sa besogne avortée, l'homme moral ne connaît donc d'autre récompense que l'effort décevant et la tribulation. L'éthique en engageant la liberté inscrit donc l'agent dans son devenir, elle ouvre la voie de la chute à l'innocence.

⁸² Jankélévitch, V., 1986, *Traité des vertus*, T 3 p. 48.

13.1.2. Effilement vertueux

Encore une fois, pour bien saisir la pensée de Vladimir Jankélévitch, il importe de placer celle-ci dans une dynamique, dans un mouvement. En ce sens, il faut bien voir la fracture ontologique qui divise l'égoïsme et l'amour. L'agent ne peut absolument pas tendre vers l'amour en même temps que vers l'égoïsme. Il ne peut pas non plus chercher à passer de l'un à l'autre progressivement, par degré, comme si, par exemple, en devenant moins égoïste, l'on devenait plus altruiste et qu'en articulant une décroissance de celui-ci, on pourrait récolter une croissance de celui-là. Egoïsme et altruisme ne s'échelonnent pas sur une même ligne comme deux grandeurs homogènes ou comme deux exposants d'une seule nature, mais ils obéissent à des vocations divergentes; mais ils se tournent le dos. Loin de ne différer que par le plus et le moins, ils s'opposent comme l'ouvert et le clos, comme oui et non, comme tout et rien, voie ascendante et voie descendant.

Incidemment, puisque l'instinct est premier au sein du devenir de la conscience, le choix moral engage une décision qui prend la forme d'une conversion. L'agent choisit d'abonder dans un nouveau registre intentionnel et d'abandonner l'autre du tout au tout. A l'aune de Platon, de Bergson ou de Kierkegaard, la morale jankélévitchienne procède d'un revirement de l'âme entière, d'un réalignement drastique:

On comprend maintenant que si elle veut dire non à la splendeur des participes passés massifs et retrouver la racine qui est le mystère de l'origine radicale, la conscience doit se soumettre à une profonde réforme intérieure. La conversion totale dont parlent Platon et Plotin, la torsion contre nature où Bergson reconnaissait la marque de l'intuition réunissent les conditions de cette réforme. Il s'agit littéralement de penser au rebours de toute habitude.⁸³

⁸³Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie première*, p. 200.

Dans cette perspective, il ne faudrait pas réduire la morale à une suite d'instants et d'intentions indistincts puisque ceux-ci témoignent à chaque fois d'un effort métémpirique de l'agent pour se placer sur un nouveau plan du vouloir. Il y a un principe de solidarité dans la durée de chaque agent qui lie toutes ses volitions et qui donne à ses intentions vertueuses la consistance d'une vie morale. La durée est aussi un intervalle, tout changement inaugure un nouveau palier horizontal. N'est-ce pas le sens même de l'initiation et de l'innovation? Certes Schopenhauer a raison de dire qu'il n'y a pas de plus ou de moins dans le bonheur et le malheur. Il n'y a pas de degré.

Alors, la vie morale est fondée dans la conscience. Dans cette perspective, il faut comprendre que tous les instants s'inscrivent dans celle-ci, chacun exerce un travail de sculpture sur le matériau de la conscience. Les vertus travaillent à son devenir, à l'acheminer, de nouveau, vers l'innocence. L'image de la grimpe illustre fortement et clairement cette dynamique. Chaque pas, chaque intention morale, témoigne microscopiquement d'une victoire sur la force gravitationnelle de la nature, en même temps que, macroscopiquement, d'un progrès vers la cime, c'est-à-dire vers l'innocence ultérieure.

Plus encore, la vertu en se manifestant aussi dans une forme de continuité, révèle des vertus de second ordre, les vertus de l'intervalle. Ce qui a été aperçu dans la fulgurance de l'instant devra être mis en place concrètement, devra être réalisé. A cette enseigne, Vladimir Jankélévitch appelle à un labeur, un travail qui exige une fidélité à l'instant. La culture morale commence toute petite et presque infinitésimale dans l'instant du courage, puis elle s'épanouit dans les moissons d'or de la fidélité. Ainsi, même si l'instant ne dure pas, la vie morale dans le devenir et le travail, assure une certaine continuité. L'éthique jankélévitchienne englobe donc l'instant comme l'intervalle.

A la toute fin du *Traité des vertus*, Vladimir Jankélévitch revient sur l'idée de l'ascension sur laquelle nous avons insisté pour soudainement l'abandonner au profit d'une autre. La conversion à l'innocence n'est pas une ascension, mais plutôt une conscience peu à peu effilée jusqu'à sa cime la plus aiguë. Comprendons que parvenu à ce point de son travail, le combat contre l'égoïsme avait suffisamment été détaillé pour que le penseur français puisse appuyer sur un autre versant de la vertu, celui de la cime de l'âme. Pour Vladimir Jankélévitch, le progrès moral ne tend pas vers un développement des capacités à exécuter un type d'action, ce n'est pas un apprentissage ou une technique que l'on parfait. Le progrès doit plutôt être compris comme une simplification progressive. Dans *Le sérieux de l'intention*, Vladimir Jankélévitch écrit qu'on n'apprend pas à proprement parler à nager, mais simplement à éliminer des synergies et des réflexes nuisibles; et un beau matin, c'est-à-dire subitement. On sait nager parce que l'on ose, ou mieux parce qu'on veut nager.

Nous ne reviendrons pas sur la question du vouloir, mais plutôt sur l'idée de la simplification. Pour rendre celle-ci plus explicite, un petit détour par la pensée de Tolstoï s'avère très parlant. Dans son œuvre, l'auteur russe dresse l'opposition entre la ville corruptrice et artificielle avec ses intrigues alambiquées en opposition avec la vie campagnarde, simple, prosaïque et essentielle. Vladimir Jankélévitch était fasciné par les paysans et ses protagonistes sont souvent poussés à épouser une vie champêtre qui apparaît autrement belle et facile.

A l'inverse, la vie de la ville crée de toutes pièces une fausse réalité. En réinscrivant l'agent dans le registre de l'innocence, chaque bonne intention marque une victoire sur la tendance gravitationnelle au profit de l'amour. Dans ce progrès, le sujet tend vers le minimum d'être, comme vers une limite. Il se défait de ses épaisseurs et de son emprise pour se régénérer dans la ligne de l'altruisme. Se faisant, la conscience s'effile, devient moins dense et plus fine et Vladimir Jankélévitch dans le sillage de François de Sales parle de la cime effilée de l'âme.

Une charité moyenne n'est pas une charité du tout. Le «désintéressement» de Fénelon, la «bonne volonté» de Kant, la «pureté du cœur» de Kierkegaard sont trois formes d'un même maximalisme, trois façons d'exprimer cette impérativité catégorique et intransigeante d'un amour qui aime sans réserve ni partage. Cet amour-là a pour seule mesure la démesure. Il ne connaît qu'une place, la première; et il concerne non pas une portion de l'âme, mais l'âme toute entière. Et c'est encore cet amour au sommet que vise Saint François de Sales quand il parle de sa fine pointe.

Par ailleurs, en passant sur la cime de l'âme, Vladimir Jankélévitch rend compte synthétiquement de plusieurs éléments essentiels, dont le plus important pour nous à ce point-ci est de constater que la vertu, à l'opposé de l'égoïsme, tend vers la simplicité, l'unité et la transparence. L'être déchiré par la méchanceté cède le pas au saint qui veut avec l'âme entière et qui contracte son être en une suprême pointe et tout cela subséquemment à l'amorce de la volonté. Incidemment, il n'en tient qu'à nous, à notre liberté, de nous faire tendre vers le terme de l'odyssée morale. Nous disions, parlant des organismes qu'il n'y a que des totalités; tout ce qui est, est complet, parfaitement viable et global, et se suffit à soi. Il s'en faut pourtant que la plénitude soit toujours également dense, que l'homme frivole et méchant, mesquin et superficiel, se totalise constamment. C'est dans l'acte libre, et quand l'âme entière se ramasse en chaque motif, que nous redevenons translucides. C'est donc la liberté, et non l'acte régional qui répond à la vocation de la vie; c'est la liberté qui permet la régénération.

Bref, la morale n'est pas seulement une intention fugitive, elle tend vers un mode de vie qui lui-même érode à rebours la densification opérée par la chute. En posant tout cela nous avons touché ce qui nous intéresse au plus haut point, c'est-à-dire, non pas les conditions de possibilités de la vie morale, mais la positivité propre de celle-ci, son régime alors que l'entrave est dépassée. Il importe d'insister sur cette idée d'un régime affectant le sujet dans sa totalité. En ceci, la vertu se distingue de toutes les autres formes d'activités, elle ne fait pas que remplir une partie d'un emploi du temps,

elle prétend à beaucoup plus. Que dirait-on du moraliste, s'il était moral le dimanche seulement?

On dirait que ce n'est pas un moraliste. On dirait que c'est un «dilettante», le dilettantisme étant non pas la fidèle et sérieuse occupation de tous les jours, mais le jeu des dimanches, des jours fériés et des loisirs souriants. Les saints ne prennent jamais de vacances, et de même l'homme éthique ne connaît pas de «jours sans morale»; il est moral non pas de temps en temps, mais tout le temps. A la différence de la gymnastique, de la promenade et du réveil musculaire, la morale n'est pas, dans la journée, un moment de «l'emploi du temps». «Un peu comme cette obsédante prière du cœur que les Hésychastes de la Philocalie voulaient ininterrompue la continuité morale est la limite, l'inattingible, l'insoutenable limite à l'intérieur de laquelle s'inscrit la ferveur discontinue des faibles.»⁸⁴ Ici, un nouveau glissement s'opère. La vie éthique n'est plus considérée comme un mélange d'instants et d'intervalles, elle prétend à une effectivité chronique.

D'un auteur inconnu, l'histoire raconte les aventures d'un humble et pauvre pèlerin russe qui s'attache au projet de «prier sans cesse» conformément à la recommandation de l'Épître de Paul aux Thessaloniciens (5,17). A la lettre, il parvient véritablement à «prier sans cesse». La limite que représente la prière du cœur, n'est pas une asymptote, mais bien une cible, un objectif qui peut être atteint et qui n'est autre chose que l'innocence et la cime de l'âme. Innocence donc qui accomplit l'impensable en maintenant une ferveur continue. Mais l'innocence est commencement éternel, l'innocence surmonte la disjonction de l'instant et de l'intervalle, valable seulement pour une demi-conscience qui ne peut culminer à la pointe d'elle-même, sinon par intermittence, et fulguration discontinue. Cette fois l'intervalle est dans l'instant lui-même, ou bien vice versa l'instant est dans l'intervalle, comme sa vie, son âme et son intensité soutenue.

⁸⁴Jankélévitch, V., 1980, *Traité des vertus* T1, pp. 238-239.

Nous nous questionnons à savoir comment l'innocence peut être le terme du mouvement moral? Comment la station peut être le point culminant de la motion? Le paradoxe évoqué par la question se dissipe dès lors que l'on comprend la véritable teneur de l'innocence. Celle-ci n'est pas stationnaire, seulement, sa dynamique transcende celle de l'instant et de l'intervalle. C'est qu'en touchant la cime de l'âme, l'agent n'est plus sujet à retomber dans les tropismes de son instinct. La lutte entre les deux pôles de l'égoïsme et de l'altruisme s'efface pour faire place à la simplicité parfaite du sujet et donc à une certaine forme de continuité dans l'intentionnalité du vouloir. C'est là la clef de voûte du mystère de l'innocence, qui n'est en dernière instance que le mystère d'amour puisqu'en effet, c'est seulement l'amour qui peut se maintenir jeune à tout jamais à l'image d'Eros, toujours enfant. Seule l'intention amoureuse accomplit l'incompréhensible en recommençant éternellement sans tourner en répétition, en gardant toute la ferveur de son avènement, mais de manière chronique.

L'auteur du *Traité des vertus* convient que sa démonstration est difficile à faire comprendre au moyen de concepts rationnels, mais, en prenant exemple sur Diogène s'opposant à Zénon d'Elée, Vladimir Jankélévitch appelle à un dépassement de l'argumentaire rationnel. Si celui-ci ne parvient pas à rendre parfaitement compte de l'innocence, il faut se permettre de passer outre en considérant le fait miraculeux de l'effectivité de l'innocence. L'exemple ici fait office de démonstration. Ainsi, l'innocence est bien le terme de l'odyssée de la conscience. Elle incarnerait la modulation de conscience dernière. Celle de celui qui aurait traversé l'épreuve de la chute et l'aurait dépassée pour se convertir à l'ordre de l'amour et qui, partant se trouverait libéré de l'influence du diable. A l'évidence, ce n'est pas là la description normale de la destinée de tout un chacun, mais plutôt l'exemple ultime des destinées extraordinaires comme celles des héros chez Bergson.

13.2. Dieu, réalité et quoddité

Dans le *Traité des vertus*, Vladimir Jankélévitch traite aussi de Dieu. On peut ainsi légitimement se demander s'il est possible de le comprendre à l'envers du Diable? On réduirait dès lors la question de Dieu à une réalité purement humaine. En fait, chez Vladimir Jankélévitch, Dieu est incomparablement plus important. Si le Diable exerce son influence au sein de la conscience, Dieu lui dynamise et fonde la réalité. Il est la figure ontologique et métaphysique cardinale de l'œuvre jankélévitchienne. C'est d'ailleurs à travers une étude de la réalité que nous le découvrirons. Ici, le propos de Vladimir Jankélévitch est particulièrement dense et métissé de l'héritage de Bergson, de Schelling, de plusieurs mystiques et d'autres encore. Dans son ouvrage *Philosophie première*, Vladimir Jankélévitch cherche à fonder une véritable métaphysique. A travers cette recherche, il dépeint la structure de la réalité en plus de rendre compte de ses influences principales.

13.2.1. Trois types de connaissances

En 1954, l'auteur du Vladimir Jankélévitch publie *Philosophie première*. C'est un livre complexe où la prose du philosophe français se révèle beaucoup plus aride que dans ses autres volumes. Il y annonce plusieurs des grands thèmes qui l'occuperont par la suite: l'amour, le mystère, l'ipséité, la création, etc. Tous orbitent autour de l'objectif annoncé de l'ouvrage: constituer une philosophie première. Qu'est-ce à dire? *Philosophie première* cherche à rendre compte d'une dimension première de la réalité, la quoddité qui, elle, devrait être l'objet par excellence de la philosophie. C'est ce que Vladimir Jankélévitch explique d'entrée de jeu en commentant la métaphysique d'Aristote. Il remarque que celle-ci relève davantage d'un traité de définitions.

Vladimir Jankélévitch cherche constamment à penser à rebours du statique, à interpréter la conscience, la liberté, les instincts dans des dynamiques, des mouvements.

Le figé, comme chez Bergson, relève plutôt d'une opération de l'intelligence, c'est-à-dire d'une vue secondaire sur l'objet. A cette enseigne, la métaphysique d'Aristote n'est pas une philosophie première.

Le fait que la métaphysique d'Aristote se présente à certains égards comme un traité de la définition témoigne par ailleurs de la secondarité réelle de cette philosophie première. Car définir n'est pas poser, mais c'est simplement énoncer *l'ousia* d'un être déjà-être. Une métaphysique qui traite non pas du fait d'Être, mais de l'être en tant que tel, non pas de l'*ειναί* mais de l'ov, c'est-à-dire du plus essentiellement «étant» (*ens*) de cet être, une telle métaphysique ne peut être qu'hypothétique.⁸⁵

Vladimir Jankélévitch, dans *la Philosophie première*, se veut une tentative de réinterprétation radicale de cette métaphysique et de la conception de la réalité qui lui est afférente. En effet, il faudra penser la primauté, ce qui précède l'être fait, c'est-à-dire ce qui le pose. Pour distinguer ce que serait une philosophie première, l'auteur du *Traité des vertus* identifie trois types de connaissance.

Tout d'abord, il y a le savoir le plus évident, celui qui est le plus répandu entre tous, c'est-à-dire la connaissance empirique. Empirique est ici entendu dans son sens le plus trivial, comme expériences et observations partielles et individuelles d'un agent. En d'autres mots, il s'agit des opinions inconsistantes de tout un chacun. Anthropologiquement et dans le sillage de Platon, nous pourrions associer ce type de connaissance à celui entretenu par les prisonniers de la caverne.

Dans un deuxième temps vient la connaissance hypothétique. Plutôt que de s'en tenir strictement aux opinions, elle fait usage de la raison et de la pensée. Cette dernière est définie par Vladimir Jankélévitch comme la capacité de mettre en relation. Confrontée à l'éparpillement des opinions, la connaissance hypothétique lie les

⁸⁵ Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie première*, p.12.

phénomènes entre eux, elle cherche à en comprendre les lois, les rouages, l'organisation générale. Son objet est potentiellement infini entendu qu'il y a à l'infini de quoi penser et relationner. Elle touche ainsi un éventail extrêmement large de domaines: les mathématiques, la physique, la sociologie, l'histoire, la biologie, bref toutes ces disciplines qui s'échinent à glosier sur l'empirisme et qui s'efforcent de créer un ordre intelligible dans la multiplicité du réel.

A l'évidence, la philosophie est profondément ancrée elle aussi dans cette tradition. Chez cette dernière, le travail de mise en relation cherche souvent à découvrir des essences: essence de la justice, de la beauté, de la vérité, etc. Dans cette perspective, on peut voir dans la connaissance seconde une forme d'introduction à la métémpirie. Pour autant, Vladimir Jankélévitch a des mots très durs à l'encontre de la philosophie hypothétique. En effet, en ne s'attachant qu'à la pensée, elle se ferme la possibilité de traiter de ce qui passe la relation. Ce qui passe la relation nous surpasse.

Dès lors, il lui est impossible de véritablement penser l'en soi isolément, elle réfère nécessairement à d'autres concepts pour en rendre compte. C'est donc une contradiction dans les termes de chercher à penser l'en soi en soi. Incidemment, puisque les hommes qui font usage de leur rationalité ne réalisent pas eux-mêmes les limites drastiques qui touchent leur forme de connaissance, puisqu'ils ne voient pas que leur savoir laisse filer le plus important, ce qui est véritablement premier, alors ils ne sont guère plus avancés que les prisonniers de la caverne. Ce sont des rêveurs.

Au fond, bien que les connaissances hypothétique et empirique soient distinctes l'une de l'autre, ontologiquement, le problème demeure le même. Ce sont des formes de connaissances quidditatives. Celles-ci sont grevées par deux défauts majeurs. D'abord, elles s'intéressent à ce qui est, au sens fixe du terme. Incidemment, toute la question du devenir est éludée. Dans ce registre, la métaphysique d'Aristote est l'exemple archétypal. Ce qui est considéré doit être réduit à une chose inanimée, stable

et fixe. C'est une première violence importante faite à la réalité et qui conduit la quiddité à isoler ses objets, réduisant du même souffle leur être. Vladimir Jankélévitch écrit que quand on considère, après l'être total et indéterminé, l'être déversé dans les *entia*, le je-ne-sais-quoi cède la place au je-sais-quoi. On demande en effet ce que sont les choses qui sont, une fois qu'elles sont déjà, au lieu de constater le fait qu'elles sont.

La quiddité ne limite toutefois pas ses artifices à cette isolation puisqu'en réduisant son objet à une chose, elle a beau jeu de la déconstruire, d'en décortiquer les sous-phénomènes liés les uns aux autres, d'en identifier les rouages et les pièces. Bien vite, ce n'est plus un homme auquel on a affaire, notre meilleur ami par exemple, mais plutôt l'organisation complexe de tels et tels organes associés à cette qualité-ci et ces maux-là. Ici la quiddité travaille le «je-sais-quoi», c'est-à-dire qu'avec la pensée, elle peut relationner les phénomènes entre eux pour les expliquer. Ainsi, l'inconnu est méthodiquement ramené au connu, au même. C'est ce dont témoigne le langage par exemple. Le langage lorsqu'il désigne une maison ne définit pas plus ma maison que celle du voisin. Le charme particulier — le «je-ne-sais-quoi» — est étranger à l'universalité du langage qui fait de maison une catégorie extrêmement souple dans laquelle toutes s'équivalent.

Ici, Vladimir Jankélévitch ne cherche certainement pas à saper la légitimité des connaissances hypothétique et empirique. Il en reconnaît l'utilité. Cela dit, il constate de manière critique que toutes deux laissent échapper ce qui est l'essentiel: la quoddité. La connaissance souffre donc un double problème. D'abord, il y a un mur. La rationalité ne peut pas dépasser le savoir hypothétique. Celui-ci épouse ses possibilités. La pensée ne peut s'exercer que sur ce qui peut être mis en relation. Or, il s'avère que la quiddité n'est qu'une facette de la réalité, ce qui est posé. Dès lors, il existe un mouvement qui la met en place: la quoddité.

Ainsi, il s'agit de découvrir non seulement un pan de la réalité, mais aussi un moyen de l'atteindre qui n'est pas rationnel. Ce sera le projet de *Philosophie première*. Cela dit, pour éviter toute confusion, nous ne saurions traiter nos deux problèmes en même temps. Pour cette raison, nous nous intéressons d'abord à l'intuition, le mode de connaissance intuitive. Celle-ci introduira le propos sur la quoddité en tant que telle. On le comprend d'entrée de jeu, l'intuition mobilise une autre manière de connaître. Celle-ci peut s'interpréter schématiquement comme l'articulation de trois simplicités, celles du sujet, de l'objet et de l'instant. D'abord, chez l'agent, c'est uniquement à un sujet bien disposé, c'est-à-dire innocent, que peut se révéler l'intuition. Cette innocence est une forme de simplicité.

Finalement, l'intuition opère dans une durée temporelle extrêmement brève, l'instant. À l'opposé, dans la connaissance hypothétique par exemple, le sujet peut étudier son objet, le calculer, le mesurer, le comparer. L'ayant sous les yeux, il peut tenter toute sa vie d'en approfondir la connaissance. L'intuition quant à elle ne jouit pas du même luxe. Son affaire ne dépasse pas l'instant. L'au-delà est ce qu'à la rigueur on peut atteindre, dans les pointes intermittentes, exceptionnelles et rarissimes de l'extase intuitive, mais il est ce où, par définition même, nulle créature finie ne peut prétendre séjourner sans contradiction. C'est dans cette perspective que Vladimir Jankélévitch qualifie le rapport entre l'agent et son objet de tangence. La tangence, c'est-à-dire le contact instantané et quasi impondérable par lequel l'intuition effleure le tout-autre. Bref, agent, objet et instant forment une triade de simplicités caractéristique de l'intuition. La simplicité de l'objet et la simplicité du sujet, coïncidant dans la simplicité de l'instant sans intervalle, font une triple et unique simplicité. Cette simplicité est l'identité évanouissante de trois presque-rien.

Or, ces trois simplicités n'en forment en fait qu'une seule. En effet, il ne faudrait pas réduire l'intuition à une composition, à un alliage, comme le vert que l'on produit en mélangeant ensemble du jaune et du bleu. La pensée nous autorise jusqu'à

un certain point à dénaturer notre objet et à en isoler les composantes, mais ultimement, il faudra s'efforcer de comprendre l'intuition comme une seule chose, comme le point tangence où trois presque-rien coïncident. En réalité, l'intuition de l'instant n'a pas lieu dans l'instant, mais elle est elle-même un instant, un événement mental induit en nous par l'événement quodditatif et qui à son tour capte ce dernier comme presque rien.

Après s'en être pris à la philosophie substantialiste classique, c'est maintenant au corrélationnisme moderne que s'attaque Vladimir Jankélévitch. En effet, selon le penseur français, une connaissance du réel en soi est possible. Il place la possibilité de celle-ci au sein de l'expérience interne de l'agent, comme un vécu mental, comme s'il était possible, pour un instant, de vivre l'objet de la connaissance intuitive. L'amour, qui est une forme d'intuition, témoigne de ceci dans le *Traité des vertus*. Aimer c'est donc à la fois être et n'être pas soi-même; l'amour accomplit ce miracle d'être avec un autre, coesse, d'être à la place de l'autre, d'être cet autre.

L'agent peut être l'autre. C'est ce qui explique également ce passage à propos de la connaissance résultante de la tangence. L'homme d'après la tangence n'est pas détenteur d'un message secret, mais il est lui-même et personnellement ce message. Cette position ne lui est pas originale à proprement parler. Bergson considère aussi qu'il est possible intuitivement de connaître le réel en-soi au sein même de la conscience. Cela dit, pour ce dernier, cette possibilité n'existe que parce que le monde et la conscience procèdent tous deux de la durée. Ils partagent la même structure ontologique. Vladimir Jankélévitch nous conduit à une interrogation similaire. En effet, si l'agent, l'instant et l'objet peuvent converger et former une seule unité, alors sans doute y a-t-il un lien ontologique qui les unit.

13.2.2. Ontologie et quoddité

On le devine aisément, ce lien ontologique c'est la quoddité. Il importe d'y accorder davantage d'attention afin d'en apprécier la portée réelle. La structure la plus fondamentale de l'œuvre jankélévitchienne tient justement à cet antagonisme du quid et du quod. Cela dit, même si la question de la quoddité traverse de part en part l'œuvre de notre philosophe, il faut admettre qu'il est malaisé de découvrir une exposition complète de la question. Ainsi, le quod semble plutôt se deviner, se délimiter implicitement par ce qu'il n'est pas.

Heureusement, l'opposition de la quoddité et de la quiddité n'est pas particulière à Vladimir Jankélévitch. C'est chez Schelling que notre auteur semble s'être inspiré. Ainsi, afin de bien asseoir notre réflexion nous commençons par étudier ce qu'en dit ce dernier. Nous y percevrons le fondement de l'opposition de la quiddité et de la quoddité. Pour rendre celle-ci plus parlante, nous cherchons à voir comment quid et quod peuvent se comprendre lorsqu'ils sont appliqués à l'être humain. Chez Schelling, comme chez Vladimir Jankélévitch, la quoddité est mobilisée afin de critiquer une tendance de la pensée trop centrée sur la rationalité aux dépens de l'existence concrète.

Ainsi, plutôt que d'interroger la plénitude des mystères de la vie, de l'existence et de la liberté, les philosophes idéalistes abandonnent la réalité pour se questionner sur ses conditions de possibilité. Comme notre philosophe l'explique. «La nature est là, inépuisable, riche, pleine d'énigmes passionnantes – et l'idéalisme en est encore à se demander comment la nature est possible!»⁸⁶ Incidemment, Schelling cherchera à ramener la philosophie vers des considérations plus effectives, plus ancrées

⁸⁶ Jankélévitch, V., 1933, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, p. 329.

dans la réalité. C'est dans cette perspective qu'il développe la distinction entre quoddité et quiddité.

C'est ici qu'il faut remarquer qu'en tout étant réel il y a deux choses à connaître, totalement différentes, à savoir ce qu'est un étant, *quid sit*, et qu'il est, *quod sit*. La réponse à la première question: qu'est-il? – me donne une vue de l'*essence* de la chose, ou elle me fait comprendre la chose, elle fait que j'ai une compréhension ou un concept d'elle. Quant à l'autre (réponse), la vue portant sur le fait qu'elle est, elle ne me confère pas un simple concept, mais quelque chose qui excède le simple concept et qui est l'*existence*.⁸⁷

Ici Schelling explique plusieurs choses absolument centrales. D'abord, le réel tel que nous le considérons doit être interprété selon deux modalités ontologiques, l'*essence* et l'*existence*. Ainsi, sous un certain regard, la quoddité traverse la totalité de la réalité. Deuxièmement, cette effectivité est étrangère aux concepts et ne peut en aucun cas s'y mouler. Là pourtant où la question se montre particulièrement intéressante, c'est lorsque l'on considère la quoddité et la quiddité hors des schèmes de l'épistémologie, au sein même de la vie.

Si vraiment ces deux pôles articulent l'ensemble du réel, alors il y a là matière à réflexion. A quoi peut-on assimiler essence et existence dans la vie humaine par exemple? Nous avions alors défini la quoddité comme caractérisant tout ce qui tient au seuil, au commencement et à l'avènement à l'opposé de ce qui continue, se prolonge et demeure. Bien, mais qu'est-ce qui valide une telle interprétation? En fait, la citation de Schelling livre toutes les clefs. Si l'on demande qu'est-ce qu'un homme en attendant une réponse quidditative, alors il faudra expliquer l'homme selon ce qu'il est de manière permanente et intransitive, ce qui tient de son essence. On pourra alors essayer d'expliquer ce qui lui est absolument propre; organisation biologique, comportements uniques (religion, culture), rationalité, etc. L'histoire propose un luxe

⁸⁷ Schelling, 2010, *Œuvres métaphysiques*, pp. 77-78.

d'interprétations variées. Or, limiter l'être humain à ces définitions a quelque chose de révoltant.

Dans l'immense spectre des destinées, les vies humaines ne suivent pas toutes les mêmes cours. Tous les hommes ne vivent pas de la même façon. Comment rendre compte de la différence? A la question *quid sit X* (*quelqu'un*) on peut dire bien des choses, mais si l'on se demande ensuite *quod sit X*, alors il faut admettre qu'on est à la recherche de quelque chose de plus impalpable, un *je-ne-sais-quoi*, une manière d'être, une qualité. Certes, après coup, une biographie peut établir les faits et gestes, les influences qui contribuèrent à former l'individu, mais reste toujours un impondérable qui échappe à toutes les catégories. L'être d'un homme se révèle ainsi beaucoup plus ambigu que ce que nous présentions d'abord. L'être quodditatif, par définition, échappe à la pensée et aux concepts. Il tient davantage à un mouvement, à une dynamique particulière. N'y a-t-il pas là une filiation évidente avec le devenir ?

Le devenir compose justement une certaine manière de faire et de vouloir au fil des choix particuliers à chacun. La façon des façons-de-faire de l'acte s'appelle «intention», mais la manière de l'être, la manière qu'à l'être d'être en n'étant pas, cette manière s'appelle «Devenir». Après les manières du maniériste voici donc la manière intentionnelle du devenir. Le Devenir est l'insaisissable manière d'être de l'être, et l'on peut donc dire au sens propre.

Le temps est l'intention de l'être. En d'autres mots, ce qui qualifie l'être, entendu comme l'être quodditatif de l'homme, c'est sa manière d'être, manifestée dans le temps par le devenir. L'être, considéré concrètement, et par exemple dans la personne, se ramène à ce *je-ne-sais-quoi* de douteux et d'équivoque, à cet hybride d'être et de non-être, à ce presque-rien en un mot qu'est le fuyant devenir. Et de même encore que le bien ne reçoit un contenu que de la bonne volonté, laquelle est une intention, de

même l'être, acte général et presque vide qui tend vers le rien comme vers sa limite, ne reçoit son contenu qualitatif que du devenir.

Le contenu qualitatif est donc le fruit du travail de sculpe du devenir. L'être doit être pensé dans le temps, dynamiquement. Au moyen de la quoddité, Vladimir Jankélévitch s'inscrit dans un mouvement de réinterprétation radical de la question ontologique. Mouvement du reste auquel n'était pas étranger Bergson. Bergson avait déjà dégagé ces deux vérités: l'être est tout devenir, et temporel de fond en comble ; le devenir est intimement ontologique. Ainsi l'épiphanie de l'être est l'être lui-même et l'être tout entier. L'être sans doute s'oppose au paraître, mais il n'y a pas d'être hors de l'apparaître, pas d'être en dehors de cette émergence continuée de quelque chose où s'explicite un infini pouvoir de réalisation qu'il faut bien appeler le Temps.

Devons-nous en conclure que la quoddité de l'homme c'est le devenir? Oui et non. Il y a que le devenir n'est pas une chose à proprement parler, c'est plutôt une dynamique, mais cette dynamique elle-même s'érige sur une multiplicité d'intentions et d'actions. C'est là qu'il faut chercher la quoddité. Chaque mouvement intentionnel qui arrache l'homme à l'indétermination de l'instinct, qui mobilise donc sa volonté et sa liberté, est un acte quodditatif puisqu'il l'engage dans le devenir.

Dès lors, le devenir n'est pas la quoddité, mais bien la conséquence des actes quodditatifs. Ce sont eux qui posent le devenir. De ce point de vue, ne pourrions-nous pas revenir plus en amont, voir dans cette pluralité de quoddités, les manifestations d'une quoddité plus élémentaire? En effet, la naissance d'un individu n'est-elle pas une suprême et radicale quoddité? Une matrice à quoddités qui seule rend possible toutes les autres que nous venons de nommer? En ce sens, la vie elle-même, en apparaissant quodditativement sur fond de non-être, peut être comprise comme une grande quoddité dont la teneur est déterminée par le devenir.

Bref, en raison du caractère mouvant de la quoddité, on comprendra pourquoi Vladimir Jankélévitch y réfère souvent comme à un «je-ne-sais-quoi». Nous citions précédemment un passage sur lequel nous voudrions revenir. «Quand on considère, après l'être total et indéterminé, l'être déversé dans les *entia*, le je-ne-sais-quoi cède la place au je-sais-quoi : on demande en effet ce que sont les choses qui sont, une fois qu'elles sont déjà, au lieu de constater le fait qu'elles sont.»⁸⁸ Il existe donc une franche opposition entre le je-ne-sais-quoi et le je-sais-quoi. Nous montrons comment la quiddité cherche constamment à ramener ses objets au même. C'est l'exemple de la maison. Chaque maison est liée à d'autres maisons et subsumée sous le pronominal maison.

Le langage par définition travaille à ramener les phénomènes dans des catégories générales qui, puisque justement elles sont générales, peuvent être comprises par tous. Bref, la quiddité, par le biais de la pensée, crée de la connaissance rationnelle, du «je-sais-quoi». Mais comment la quoddité pourrait-elle s'inscrire dans un je-sais-quoi? En effet, il importe de comprendre que la quoddité est l'affaire précisément de l'unicité, de l'autre. Chaque événement n'est-il pas, sous un certain regard, absolument unique? Il survient à un moment précis dans la vie, à un lieu donné, à une heure précise, dans une année particulière, etc. Plus particulièrement encore, ne disions-nous pas que le devenir, qui est intimement lié à la quoddité, est aussi la manière d'être de l'être?

Or, chaque devenir est unique à chacun, tous ont leur manière d'être propre et particulière. Au fond n'est-il pas question ici de l'ipséité? Et puisque l'ipséité tient à ce qui est absolument original, la conscience ne peut l'associer au même, au je-sais-quoi, et ainsi se découvre à elle un je-ne-sais-quoi. C'est donc à ce savoir inspiré et allusif que renvoie le mot «je-ne-sais-quoi». Signifiant ainsi que les totalités spirituelles, de nature infinie en tant que qualitatives, débordent toujours nos réductions

⁸⁸ Jankélévitch, V., 1986, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, T1, pp. 26-27.

conceptuelles et, de la sorte, appellent de notre part l'acte cognitif qui consiste à les aborder en leur irréductible spécificité. C'est précisément à ce type de savoir que renvoie l'intuition. Un savoir qui est plus proche peut-être de l'ignorance que de la véritable connaissance et que Vladimir Jankélévitch nomme la docte ignorance.

Vladimir Jankélévitch assimile l'intuition à une docte ignorance, c'est-à-dire à une connaissance qui, ayant su renoncer à la fausse profondeur intellectualiste (ignorance), se verrait directement connectée au mystère de l'existence (docte ignorance). Ainsi, dans l'ordre de la connaissance première, l'agent est incapable de rationaliser ce qu'il intuitionne. Non seulement les mots lui manquent, mais aussi les liens possibles, les cas d'espèce similaires. Il est confronté à l'autre. Incidemment, le savoir de l'intuition en est un plus allusif, métalogique, quelque chose d'impalpable, d'indéfinissable, plutôt comme une présence, un «il y a». N'est-ce pas précisément ce que semble exprimer la fameuse phrase de Saint Augustin: «Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; si je cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je ne le sais plus.»⁸⁹

Bref, la question de la quoddité dans la réalité est incontournable. Bien plus qu'une simple donnée ontologique, celle-ci conditionne pour une large part le propos de notre philosophe qui, comme on le sait, s'est toujours particulièrement intéressé au je-ne-sais-quoi. Au surplus, nous avons pu voir implicitement comment l'intuition est possible. En fait, c'est parce que l'agent réduit à sa quoddité même, dans l'innocence, touche l'autre dans sa quoddité à lui, son ipséité, l'espace d'un instant. Ces quoddités peuvent ainsi, en convergeant, créer une seule quoddité dans une extrême ponctualité. En d'autres mots, cet événement, nous pouvons le comprendre comme une intuition. C'est donc à partir de celle-ci que devrait être pensée une philosophie première. Cela dit, si nous nous sommes intéressés à l'intuition, c'était avant toute chose afin d'explorer la question de la quoddité. Or, pour véritablement compléter la

⁸⁹ Saint Augustin, 1993, *Confessions*, p. 422 [XI : XIV].

réflexion, il importe de voir au-delà de l'ontologie l'importance métaphysique de la quoddité.

13.2.3. Métaphysique et quoddité

Nous avons progressé de manière importante dans notre compréhension de la question de la quoddité et de la quiddité. Pour notre penseur, quid et quod n'ont pas la même importance, ce ne sont pas deux valeurs commensurables de l'être comme le seraient l'abscisse et l'ordonnée par exemple. A l'inverse, tout comme la morale et l'instinct engagent des tendances opposées, la quiddité et la quoddité définissent deux mouvements ontologiques antagonistes, mais soudés l'un à l'autre. Comme Bergson avant lui, Vladimir Jankélévitch pense un univers où le mouvement créateur, en s'exerçant, se fixe et se lénifie. La quoddité, dans l'éclair de l'instant, crée l'être, fait advenir une situation nouvelle. Or, celle-ci, bien qu'elle soit apparue brusquement, devient par la suite la trame, l'horizon normal et continu de l'existence.

La quoddité révolutionnaire se lénifie en continuité quidditative. Il y a là le passage d'une forme d'être (quod) à une autre (quid) et on saisira sans doute mieux ce qu'exprime Vladimir Jankélévitch lorsqu'il écrit que l'érection d'une existence se fait toujours au prix de quelque liquidation ; toute présence s'édifie sur une absence forcée. Ce qui pose tout le reste n'est pas posé en retour, mais bien plutôt nié et supprimé par ce qu'il pose. Dans cette perspective, on peut comprendre la quoddité comme ce qui fonde et pose la quiddité. Les conséquences en sont radicales puisque la quoddité se révèle être le principe de la réalité, elle-même comprise comme un devenir. L'effectivité (le quod) n'est pas une propriété comme les autres. Elle fait la réalité de toutes les propriétés. Mais alors, nous sommes renvoyés à une question autrement plus complexe.

En plaçant la quoddité à l'origine de la quiddité, on explique certainement la génération de celle-ci, mais alors, ne pouvons-nous pas nous poser la question de la fondation de la quoddité? Si le quod génère le quid, alors qu'est-ce qui génère le quod? La quoddité mineure est-elle rendue possible par une quoddité plus essentielle? On pourrait le croire, mais ce serait oublier une distinction fondamentale entre le quod et le quid, à savoir qu'ils ne sont pas commensurables. La quoddité est d'une tout autre nature ontologique que la quiddité, ainsi malgré que celle-ci soit fondée, la quoddité quant à elle peut être pensée autrement. Cela dit, puisque son être est tout entier impliqué dans la fondation, dans le fait de poser, il est beaucoup plus difficile de la comprendre.

L'acte quodditatif, c'est sans doute dans l'instantanéité fondatrice qu'il faudrait rechercher la positivité suprême, celle qui n'est même plus fondement, mais pure fondation, acte de fonder, qui n'est ni infondée ni fondamentale. Or, si le fondement est sans fondement, et par suite insuffisant et déficient, comme un principe dont la légitimité et la valeur ne seraient pas justifiées en droit, la fondation est plutôt sans fond; l'acte de fonder est littéralement impénétrable. En d'autres mots, Vladimir Jankélévitch montre que la quoddité est l'acte qui fonde la réalité et qu'elle est elle-même non-fondée. Sa seule substantialité est dans le faire.

Dans la *Philosophie première*, notre philosophe explique d'ailleurs que cette impalpabilité du quod le rend inaccessible pour la plupart des hommes avant d'ajouter que c'est le pointillé pudique de la religion. Il apparaît donc que ce dont il est véritablement question, c'est de Dieu: «Dieu n'est-il pas la quoddité radicale en tout *quod?*»⁹⁰ Et ailleurs, «l'amour de Dieu serait peut-être ce pur amour si Dieu était toujours conçu comme insondable quoddité et commencement métémpirique de toute effectivité au lieu d'être décrit en ses adjectifs et attributs.»⁹¹ Ici, nous sommes de plain-

⁹⁰ Jankélévitch, V., 1986, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, T1, p. 103.

⁹¹ Jankélévitch, V., 1986, *Traité des vertus*, T2, p. 202.

pied dans le sillage de l'apophatisme de la théologie négative. Dieu ne peut en aucun cas être décrit au moyen des étants, il se définit bien davantage dans la négation de ceux-ci. En effet, Vladimir Jankélévitch coupe court à toute prétention de définir le divin comme quelque chose qui est, entendu en son sens substantif et quidditatif.

Pour autant, Dieu n'est pas un néant non plus. Comme quoddité, il s'inscrit entre l'existence et le néant, dans le faire, dans l'acte de créer et de poser: «Dieu n'est ni celui qui est, ni même celui qui fait, ni celui qui est ce qui fait être; non, Dieu fait, purement et simplement.»⁹² On aurait raison de voir dans ce faire divin un héritage bergsonien encore que l'empreinte de Schelling y soit bien présente. En effet, ce faire n'est pas continu comme la durée, mais plutôt convulsif, métissé d'intervalles et d'instants, de négations et de continuités. Plus encore, Vladimir Jankélévitch place du non-être au cœur de la création. On sait comment Bergson avait traqué l'illusion du néant comme une projection malvenue de l'intelligence. A ses yeux rien de tel n'existe dans la durée.

Dans la quiddité, le Dieu jankélévitchien n'existe pas. La relation de la quoddité à la quiddité n'en est pas une de cause à effet. Le quod pose le quid et le posant s'élimine. C'est en ce sens que notre philosophe réfère au faire comme à une verticalité plutôt qu'à une horizontalité. Qu'est-ce à dire? La relation verticale est caractérisée par la symétrie et l'équilibre. Elle se manifeste de toutes sortes de manières, en chimie par exemple avec la célèbre formule selon laquelle «rien ne se perd, rien ne se crée», dans la justice où chaque faute est compensée par une peine proportionnelle ou encore dans l'alternative où tout geste est frappé par son choc en retour. La quoddité, quant à elle, répond à une autre logique, verticale, où la différence et le déséquilibre sont à l'honneur. Son organisation lie deux modes d'être opposés.

⁹² Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie première*, p. 183

En amont, la quoddité, Dieu, l'absolument autre par définition, celui qui est impossible à réduire à n'importe quel être, dont toute l'essence est d'échapper à l'essentialisation et à la chosification. «Celui dont toute l'essence est d'être autre, qui est, si l'on peut dire, tout autre en soi et par vocation, et toujours autre, et absolument autre, éternellement autre, puisqu'il est, à l'infini, autre que n'importe quel autre, celui-là n'est pas seulement autre part ni seulement plus tard, celui-là ne déjoue pas seulement les catégories de la naturelité contingente. Ce toujours-tout-autre que l'autre, étant autre chose que n'importe quelle chose»⁹³. Cet absolument autre divin, au moyen de son activité créatrice, fait advenir en aval une création quidditative – donc autre que l'absolument autre.

Dieu pose l'être de l'autre (ce qui s'appelle créer) et nie son être propre; cette dissymétrie entre l'être qu'il pose et celui qu'il refuse pour lui-même en tant que constitutionnel et préexistant, c'est tout le déséquilibre paradoxal et toute la disparité de la grâce créative. La verticalité accomplit donc la réflexion ontologique et métaphysique de Vladimir Jankélévitch quant à l'organisation de la réalité. En effet, la quoddité qui est le faire, l'activité divine, absolument autre et infondée, pose l'être continu et quidditatif. Le dissemblable génère le dissemblable et le monde se révèle dépendant d'une activité créatrice qui peut opérer en dehors de toute légalité puisque c'est elle qui fonde la légalité et l'ensemble de la réalité.

⁹³ Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie première*, pp. 123-124.

CONCLUSION

On ne ment pas en énonçant une assertion fausse qu'on croit vraie. On ment plutôt en énonçant une assertion vraie qu'on croit fausse. Car c'est par l'intention qu'il faut juger la moralité des actes. Mentir voudra toujours dire, doit toujours vouloir dire tromper intentionnellement l'autre en conscience, en sachant ce qu'on cache délibérément.

Le mensonge ne peut venir que d'une conscience habituellement mauvaise. Une âme innocente même si elle lui arrive de ne pas dire la vérité ne peut être taxée de menteuse. Le mensonge se caractérise par l'intention mauvaise, par la mauvaise foi de la personne qui ment. Mentir, ce n'est pas le fait de ne pas dire la vérité mais bien l'intention de tromper, de nuire d'une manière répétée. Il n'y a de mensonge que par la connaissance du vrai jointe à la volonté délibérée de cacher cette vérité et de tromper. Pour qu'il y ait mensonge, il faut l'intention d'abuser autrui.

Pour le menteur, le trompé est un objet manié, non son égal. Il est à peine nécessaire d'ajouter que le mensonge n'est pas limité au discours: non seulement l'expression, le geste, le silence peuvent mentir, des actes qui directement n'expriment aucune opinion peuvent y servir. Il n'y a rien d'humain qui ne puisse tromper l'homme, tout peut être mis au service de la ruse, à tel point que la vérité même non seulement peut tromper, mais peut remplir, selon l'intention de celui qui ainsi «dit la vérité», les fonctions du mensonge. Dans des milieux civilisés, c'est la forme parfaite de la tromperie, et l'histoire est remplie de vérités dites dans des conditions et avec des formules telles que, paraissant incroyables et interprétées comme vantardise ou contre-vérité, elles ont rendu à leurs auteurs plus de services que n'aurait fait le déguisement le plus habile d'une pensée et d'intentions que, par un habile calcul, on a exprimées avec une franchise brutale assez brutale pour être considérée comme un mensonge.

Le mensonge, quelles que soient les intentions de celui qui l'exerce, n'en demeure pas moins quelque chose de vil en soi, parce qu'il est mauvais dans sa forme même. Il est donc immoral. Que soit vrai tout ce que l'on dit, tant aux autres qu'à soi-même, c'est ce qu'il est impossible de garantir dans tous les cas, parce qu'on peut se tromper ; mais que ce soit sincère, c'est ce que l'on peut et doit toujours garantir. Il peut se faire que tout ce qu'un homme tient pour vrai ne le soit pas. A cette disqualification du mensonge, Kant substituera une inoubliable disqualification éthique, parce que le mal vient de la contradiction et qu'il suffit en vérité d'être un instant attentif à ce que murmura le menteur est un acte contradictoire. Parce que le mensonge est entre la parole et la pensée, et qu'il ruine l'essence même de la parole qui est la confiance. Tout acte de parole promet la vérité, l'acte de parole qui ment et qui peut aller jusqu'à juger qu'il dit vrai, alors qu'il ment. La société des hommes devient vite infernale, si chacun devait se méfier de chacun.

Le menteur ne veut pas qu'on lui mente. Mentir, c'est s'arroger un droit que l'on refuse à autrui, c'est contredire un principe auquel on reste attaché, parce qu'il

s'agit là d'un principe dont on ne peut vouloir qu'il soit universellement contredit. Le menteur a toujours pour objet de ne pas mentir. Nous mentons à chaque fois, juste pour une fois ; à chaque fois, pour la dernière fois. Bref, nous mentons toujours à titre exceptionnel, parce que la loi morale ne cesse pas de parler en nous au moment même où nous lui désobéissons, même quand je me trouve des raisons de mentir de bonne ou mauvaise raison de mentir, je sais bien que je n'ai cependant pas raison de mentir, parce que le mensonge est un acte contradictoire en soi, donc contraire à la raison.

Le mensonge est l'avilissement et comme l'anéantissement de la dignité humaine. Il est odieux, car il sacrifie tout rapport raisonnable entre les hommes. Le mensonge est rarement profitable à son auteur. Il est une faute contre soi-même, contre le devoir que nous avons de communiquer notre pensée et de servir la vérité. Il est une faute contre autrui qui a droit à la vérité. La pratique universelle du mensonge ôte toute valeur et toute signification à la parole humaine, outil privilégié de nos échanges. La société humaine perd avec le mensonge tout fondement en raison. Les promesses, les contrats, les pactes, la simple confiance mutuelle ne sont plus possibles. Aucune réciprocité n'existe dans les relations interhumaines. Chaque homme, tour à tour, menteur et trompé, vit dans la solitude absolue puis qu'il enfouisse ce qu'il sait et ce qu'il est dans le silence, qu'il n'est pas et ne pense pas ce que les autres croient qu'il est et qu'il pense.

Le mensonge est exceptionnellement légitime. Il peut servir le bien moral. Nul ne ment sans motif. Même le mythomante peut mentir pour son plaisir ou pour donner une image flatteuse de lui-même. Le menteur ne sacrifie pas la vérité pour rien, il la sacrifie à ce qu'on pourrait appeler un bien partiel. Le tout est de savoir ce que vaut ce bien, il s'agit toujours d'une valeur purement égoïste. On peut penser que, paradoxalement, le mensonge est un succédané de la vérité, car il vise exactement au même résultat qu'elle, à savoir: établir entre les hommes la confiance et l'harmonie. C'est Paul Valéry qui avait écrit ainsi: «Ce qui nous force à mentir, c'est le sentiment de

l'impossibilité chez les autres qu'ils comprennent entièrement notre action. Même le mensonge compliqué est plus simple que le vrai.»⁹⁴

On peut même mettre le mensonge au service de la vérité. Nous pouvons, dans ce cas distinguer plusieurs sortes de mensonge suivant la nature du mobile qui nous pousse à mentir: le mensonge de politesse, le mensonge de charité, le mensonge d'honneur, le mensonge pédagogique, le mensonge politique, le mensonge joyeux, etc. Pour chacun de ces cas, le mensonge peut se mettre au service de l'intention morale elle-même. Ce qui rend problème du mensonge si difficile à traiter, c'est la pluralité des valeurs. C'est le conflit des valeurs. Il y a la valeur de charité, de la politesse, de l'honneur et pas uniquement la valeur de la vérité. Les valeurs multiples entrent en conflit les unes avec les autres et ce sont ces conflits de valeur qui peuvent rendre le mensonge excusable et parfois même nécessaire. Le mensonge, en effet, s'il est pratiqué pour une vie humaine, est parfaitement légitime.

Toutefois, l'usage habituel du mensonge reste immoral. Le mensonge ne doit être permis que lorsqu'il est le seul moyen de préserver une précieuse valeur humaine. Le danger est ici de se fier à la facilité apparente du mensonge et d'abuser de ce pis-aller. Le laxisme ou morale relâchée est aussi dangereux et beaucoup plus fréquent que le rigorisme moral. Par exemple, le mensonge de politesse est souvent répréhensible ; il prétend à la noblesse de la charité, mais en réalité, ne relève souvent que d'une flatteuse lâche et intéressée. Il ne faut pas oublier que le mensonge est une marque de faiblesse, un aveu d'impuissant. Il apporte une solution immédiate à des problèmes épineux, mais parfois il met son auteur dans une situation difficile pour l'avenir. Il facilite tout dans l'instant présent, mais il multiplie les difficultés à l'échelle d'une plus longue période de temps. Il y a une extrême fatigue à mentir, car il faut adapter et construire toutes ses paroles en fonction du premier mensonge. Et comme

⁹⁴ Paul Valéry, *La dissertation philosophique*, p. 138.

les constructions du mensonge sont fausses, c'est à tout moment qu'il faut les confirmer et protéger le château de cartes contre les démentis du réel.

Ce qui rend le mensonge exceptionnellement légitime et parfois excusable, c'est l'extrême difficulté des relations harmonieuses entre les hommes, c'est le caractère souvent tragique des situations éthiques. Certes, la morale ne peut se limiter à respecter les principes. Sans doute, faut-il savoir sacrifier les principes quand les fins essentielles sont en jeu. Mais quelques cas de conscience difficiles ne doivent pas, dans les circonstances quotidiennes, servir d'établir à notre lâcheté et à notre égoïsme. Il y a, certes, parfois de mensonges nécessaires, mais la pratique habituelle du mensonge reste immorale.

L'amour doit être toujours au-delà de tout. Tout d'abord, nous remarquons qu'à propos de l'idée générale de la philosophie, Vladimir Jankélévitch suit l'esprit de la philosophie socratique par ses interrogations. Il incite à la connaissance de soi, mais afin de la dépasser, et non pour limiter l'homme au raisonnable. Il nous fait découvrir que l'essentiel n'est pas dans la possession, mais dans l'expression. Il interroge la raison afin de savoir ce qui peut lui donner sa vérité et son caractère expressif. Pour Socrate un au-delà de la raison est impropre au raisonnement et donc inutile, avec Vladimir Jankélévitch, l'impensable demeure inconnaisable, mais est reconnu comme quelque chose qui existe. L'absence d'explication d'une telle chose sans valeur, car au-dessus de toute valeur est elle-même une donnée suffisante pour nous faire comprendre son esprit supérieur.

La pensée de la vérité est subsumée à une idée plus générale, et reconnue par Vladimir Jankélévitch, comme ce qui donne, à la vérité. Cette raison au-delà de toute raison, c'est l'amour. Avec cette mise au premier plan de l'amour, la vérité perd son caractère de commandement coercitif qu'il faudrait appliquer à la lettre. Car le

statut de l'amour interdit une exigibilité d'apparat. Bien que le seul commandement soit d'aimer, l'amour ne peut faire partie des tables de la loi.

L'amour provient du plus profond d'un homme afin de lui faire aimer son prochain. Il s'ensuit que commander d'aimer n'est qu'une métaphore, pour faire comprendre à quel point l'amour est nécessaire et suffisant, pour transformer le mal en bien et l'erreur en vérité. Ce commandement s'inscrit dans le cœur de chacun et non sur des tablettes ou un agenda, de peur d'être oublié. Cette raison découverte par Vladimir Jankélévitch, en tant qu'elle dépasse toutes les autres en pouvoirs de création, implique qu'elle demeure au-delà aussi de toute limite. Ce devoir d'aimer son prochain est devoir sans raison. Et il est exigence d'aimer jusqu'à en mourir. La raison est raisonnablement par ses limites, cette absence de raison rend l'amour tout puissant et illimité.

La beauté de la philosophie de Vladimir Jankélévitch est de faire une confiance totale à l'amour. Il est de ce fait la clef de voûte de tout l'agir humain. Il transfigure tout ce qu'il touche, et même s'il ne fait que l'effleurer, cette approche donne plus de vérité à celui qui sait la recevoir que n'importe quelle autre raison raisonnable. Ici, le schéma est inversé. Ce sont les raisons raisonnables qui sont stupides et qui portent en elles aucun germe de vérité. La philosophie de Vladimir Jankélévitch est dans cette mesure aussi fécondante. Elle féconde la vérité puisque celui qui aime donne la vérité aux vérités.

Possédant l'amour nous le transmettons à tous ceux que nous approchons. Car l'amour ici ne nous aveugle pas. Il nous a rendus assez clairvoyant pour ne pas nous satisfaire de nos propres possessions. Il nous rend assez perspicace pour savoir que ce qui nous reste, ce que nous détenons, c'est paradoxalement ce que nous donnons. L'amour nous rend assez clairvoyant pour nous faire sentir que posséder. C'est donc lorsque nous nous donnons tout entier que nous nous possédons le plus.

L'incitation à devenir ce que l'on est et à le devenir de toutes ses forces, ressort de la philosophie de Vladimir Jankélévitch. C'est dans l'acte d'aimer que l'on devienne le plus soi-même. L'exigence d'aimer quelqu'un, et non le genre humain tout entier, nous fera accéder paradoxalement à la possession de nous-mêmes. D'autre part, aimer c'est agir en connaissance de cause. Cette cause c'est le bien. Car l'amour produit le bien. La vie est donc occasion de faire œuvre de sa personne. Toute la vie n'est peut-être ainsi qu'une esthétique flamboyante, un charme éclair dans l'épaisseur de temps. Ce qui était le privilège de l'artiste, à savoir la création, deviendrait donc le privilège de chacun. Car nous étions déjà demi-dieu et donc demi-créateur, en aimant de toute notre âme comme Dieu, (à supposer que Dieu détienne une âme, toutefois même s'il n'en a pas il reste qu'il est tout amour) ne devenons-nous pas des créateurs à part entière des dieux en somme.

Sans l'amour les vertus ne seraient que sèche application d'un principe altruiste: une caricature de vertus. L'amour en tant qu'il transfigure ne fait-il pas être une certaine beauté dans l'être qui est touché par cette grâce. La beauté et la bonté se voient ainsi unies par le même esprit qu'est celui de l'amour. Il faut que l'amour soit bien particulier pour que celui-ci ne puisse pas être appris. Il ne peut pas être appris, car l'amour est un Presque-rien qui est un charme et le Charme est l'équivoque et fuyante vérité de la manière intentionnelle qui sans cesse nous renvoie de ceci à cela. C'est dans la manière que réside la vérité. Dans la manière qui est de source intentionnelle. La manière donne la vérité à l'acte qui est réalisé. Cette manière, l'amour est la seule qui peut la faire être avec succès. Car l'amour a toujours raison puisqu'il arrange tout. Un acte fait avec amour porte en lui une vérité supérieure car pneumatique. C'est une vérité qui est liée avec le mystère par excellence.

Dans l'amour c'est un Tu qui s'adresse à un autre Tu. Un dialogue sans verbe ou plutôt qui n'est que verbe. N'est-ce pas l'au-delà de toute vérité grammatische qui s'exprime ici ? C'est un dialogue qui s'exécute dans l'instant immédiat du faire. Il

sauve de la complaisance, par sa gratuité et sa spontanéité. On ne peut pas l'apprendre car sa soudaineté est issue de la personne qui aime parce que c'était lui voilà et, l'amour est là. L'amour commence par l'amour, et dans le même esprit ce mot est repris par Vladimir Jankélévitch, où l'amitié n'est pas une propédeutique à l'amour. La différence entre l'amitié et l'amour est la différence entre l'intervalle et l'instant providentiel de l'éclair amoureux. L'amour se nourrit de son humilité alors que l'amitié est modeste.

Le mystère existe dans notre vie. C'est le mystère qui est impénétrable de l'amour. Il nous tenait depuis le début ; il nous tiendra jusqu'à la fin. Cette vérité mystérieuse on sait qu'elle existe, on peut même lui donner un nom à savoir l'amour, mais qui peut dire ce qu'elle est pour nous. Même si l'on peut penser que l'amour est la chose la plus simple qui soit cette simplicité-là peu de gens peuvent y atteindre et personne peut prétendre l'avoir atteinte. Si l'amour est simple cela ne veut donc pas dire que ce soit la chose la plus facile, mais bien la chose la plus ardue. Alors nous n'avons plus qu'à vivre et sentant combien vivre c'est aimer de toute son âme, ne perdons pas le temps d'aimer. L'amour est bien la solution unique dans tous les cas et s'oppose à cela à la comptable justice qui est la détermination rationnelle et discursive de la vérité. L'amour en ce sens n'est-il pas plus vrai que la vérité et plus juste que la justice? L'amour est donc la vérité au-delà de la vérité. Bref, un mystère qu'il nous faut saisir dans les occasions les plus fugitives de notre passage sur terre.

Vladimir Jankélévitch est un auteur que beaucoup qualifient de moraliste. Mais ce que nombre de critiques oublient parfois de dire c'est le sens nouveau et éclairant que Vladimir Jankélévitch réussit à exprimer avec ce terme dont il convient de reconnaître son impopularité dans la philosophie post-scolastique. Pour lui la morale n'est pas sévère mais sérieuse. Il est inutile de lui octroyer une majuscule car la morale est affaire personnelle et de ce fait l'on ne doit pas l'ériger en un système précis.

GLOSSAIRE

<u>Aimer sans quatenus</u>	: aimer sans condition
<u>Allusion</u>	: une figure de pensée qui consiste à faire sentir le rapport d'une chose qu'on dit avec une autre qu'on ne dit pas, et dont ce rapport même éveille l'idée
<u>Amour au-delà de tout hactenus</u>	: un amour qui ignore le jusqu'ici ou le jusque là
<u>Amphibolie</u>	: erreur dans le rapport d'une représentation à la faculté de l'âme à laquelle elle appartient
<u>Intention</u>	: un presque rien insaisissable
<u>Langage</u>	: faculté orale articulée de communiquer
<u>Langue</u>	: système de signes relatif à un peuple, une civilisation, etc.
<u>Maxime</u>	: principe subjectif de l'action que le sujet se donne lui-même comme règle
<u>Numineux</u>	: sentiment d'être dépendant à l'égard d'un tout Autre, de présence absolue, une présence divine.
<u>Postulat</u>	:(du latin postulare qui signifie « demander »);: un principe non démontré utilisé dans la construction d'une théorie mathématique.
<u>Quidité</u>	: expression qui remonte aux traductions latines d'Avicenne, au XII ^e siècle, ressorti à la problématique scolaire de l'essence (ce que sont les être) et de l'existence (le fait qu'ils sont). Dans telle perspective, deux questions se posent en effet à propos d'une chose : est-elle (an sit), qu'est-elle ? (Quid sit).
<u>Quid sit</u>	: qu'est ce que c'est ? un étant
<u>Quoddité</u>	: En philosophie scolaire, tout ce qui, dans une chose, ne consulte pas son essence
<u>Quod sit</u>	: un être
<u>vérité grammatische</u>	: vérité du mot à mot et de la lettre
<u>vérité pneummatique</u>	: vérité grammatische interprétée

INDEX DES AUTEURS

- Adler, 77, 79
- André J., 70
- Archimède, 175
- Aristote, 23, 46, 109, 139, 179, 186, 212, 213, 215, 219, 270, 281, 284, 305, 306, 307,
- Benjamin, 60
- Bergson, 4, 47, 52, 156, 268, 269, 270, 291, 296, 301, 302, 307, 310, 313, 315.
- Bergeret, 76
- Boutroux, 110, 125
- Brunschicg, 271
- Catéchisme de l'Eglise Catholique, 220
- Chervet, 63
- Comte-Sponville, 42
- Descartes, 20, 52, 53, 162, 188, 280, 281
- Derrida, 16
- Dostoïevski, 182
- Durandin, 15
- Festugière, 113, 126
- Fize, 13
- Freud, 18, 63, 64, 65, 70, 74, 75, 77, 80, 165, 262
- Green, 62, 69
- Habermas, 145
- Hannah Arend, 90, 92, 93
- Heidegger, 179, 278, 289
- Hemingway, 16
- Hegel, 5, 24
- Hobbes, 214
- Jankélévitch, V., 2, 3, 4, 8, 9, 10, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 37, 39, 42, 44, 46, 48, 50, 51, 53, 55, 56, 108, 109, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 169, 170, 174, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 192, 193, 196, 198, 200, 204, 248, 250, 255, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 303, 304, 307, 312, 313, 315, 316, 317, 322, 323.
- Jean Paul II, 220, 222, 223
- Jerphagnon, 98
- John Locke, 49
- Kant, 21, 29, 42, 43, 44, 45, 144, 167, 204, 209, 213, 215, 217, 219, 225, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 256, 263, 234, 302, 322
- Kierkegaard, 44, 153, 299, 302
- Khan, 73
- Lalande, 221, 283,
- Laurent, J. 13
- Lévinas, 269, 277, 278, 286
- Pascal, 19, 184, 186, 188, 192, 267
- Machiavel, 87, 88, 91, 92, 100

- Marty, 71
- Merleau-Ponty, 170, 191
- Nietzsche, 15, 34, 53, 156, 263.
- Paul Valéry, 323
- Reboul, 61.
- Revel, 94
- Rousseau, 215, 234, 235, 236, 237
- Reboul, 61
- Rodolph Otto, 166
- Saint Augustin, 17, 40, 169, 204, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 251, 252, 266, 288, 316.
- Sartre, 25, 101, 179, 261
- Schelling, 5, 293, 305, 311, 312, 319
- Schopenhauer, 110, 152, 300
- Socrate, 4, 8, 15, 44, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 153, 154, 270, 325.
- Spinoza, 138, 142, 153, 163, 191
- Sponville, 42, 207
- St Thomas d'Acquin, 223
- Suarès, 121
- Sutter, 17
- Valéry, 323
- Weber, 215
- Winnicott, 57, 66, 67, 68, 73, 82.
- Wittgenstein, 155

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES DE VLADIMIR JANKELEVITCH

Jankélévitch, V., 1966, *La mauvaise conscience*. Paris : Aubier Montaigne.

Jankélévitch, V., 2005, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*.

Paris: L'Harmattan.

Jankélévitch, V., 1994, *L'ironie*. Paris: Flammarion, collection champs.

Jankélévitch, V., 1945, *Du Mensonge*. Lyon: Confluences.

Jankélévitch, V., 1986, *Philosophie Première ou Introduction à une Philosophie du "presque"*.

Paris: PUF.

Jankélévitch, V., 1956, *L'austérité et la vie morale*. Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V., 2008, *Henri Bergson*. Paris: Quadrige / PUF.

Jankélévitch, V., 1960, *Le Pur et l'Impur*. Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V., 1963, *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*. Paris: Aubier Montaigne.

Jankélévitch, V., 2012, *La mort*. Paris: Flammarion, collection champs.

Jankélévitch, V., 1966, *Mauvaise conscience*. Edition Aubier Montaigne.

Jankélévitch, V., 1974, *L'irréversibilité et la nostalgie*. Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V., 1980, *Le je ne sais quoi et le presque rien*,

Tome 1: *La manière et l'occasion*. Seuil.

Tome 2 : *La méconnaissance, Le malentendu*. Seuil.

Tome 3 : *La volonté de vouloir*. Seuil.

Jankélévitch, V., 1986, *Traité des vertus*

Tome 1: *Le sérieux de l'intention*. Paris: Flammarion, collection Champs.

Tome 2: *Les vertus et l'amour*, volume1, Paris: Flammarion, collection champs.

, Tome 2: *Les vertus et l'amour*, volume2, Pairs, Flammarion, collection champs.

Jankélévitch, V., 1989, *Le paradoxe de la morale*. Paris: Le Seuil.

Jankélévitch, V., 1983, *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V., 1989, *Le paradoxe de la morale*. Paris: Seuil.

Jankélévitch, V., 1994, *Premières et dernières pages*. Paris: Flammarion.

COMMENTATEURS DE JANKELEVITCH

Madeleine Barthelemy-Madaule, 1957, *Vladimir Jankélévitch, la spiritualité d'un monde déchiré*, in A WEBER et D HUISMAN, *Tableau de la Philosophie contemporaine*.

Anne Elisabeth Fernandez, 1984, *Jankélévitch Vladimir*. Paris: P.U.F.

Jerphagnon, L, 1969, *Vladimir Jankélévitch*. Paris: Seghers, collection philosophie de tous les temps.

SUARES, G., 1986 *Vladimir Jankélévitch*. Lyon: La Manufacture.

ŒUVRES CONSULTÉES ET CITEES

André, J., 2011, *Les 100 mots de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

Aristote, 1983, *Ethique A Nicomaque*. Traduction de J. Tricot, Edition Véritin.

Aristote, 1981, *La métaphysique*. Traduction de J. Tricot, Edition Vrin.

Bascou, J-R., 1975 *L'enfant et le mensonge. Vérités et mensonge de l'enfant et de l'adolescent*, Toulouse: Privat.

Bergson, 1907, *L'Evolution créatrice*. Paris: PUF.

Bergson, 1919, *L'Energie Spirituelle*. «Essais et conférence», Edition Alcan.

Boutroux, E., 1989, *Leçons sur Socrate*. Edition Universitaires.

Bradmetz, J., 1997 *La croyance chez l'enfant. Quelques aspects structuraux et développement aux Revue Française de Psychanalyse*, T. 61, n° 3. <https://www.researchgate.net/publication/247912316> *La croyance chez l'enfant quelques aspects structuraux et développementaux*

Brunschwig, J., 1978, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15.

Carrère, 2000, *L'adversaire*, Paris: Gallimard.,

Cléanthe, 1957, *Les Stoïciens*. Traduction de J. Brun, collection les Grandes Textes, Edition P.U.F.

Compte-Sponville, A. 1995, *Petit traité des grandes vertus*. Paris: P.U.F.

Cyrulnik, B. 1999, *Sous les ailes du mensonge*. Paris: Dervy.

Cuvillier, Arnaud, 1954, *Cours de la philosophie*, T1, Edition Le livre de poche, Paris.

Dekonink, R. *L'idolâtrie: erreur ou mensonge ?* Paris: Vrin
(<https://journals.openedition.org/actesbranly/102>)

Derrida, J., 2003 *Sur parole : Instantanés philosophiques*. Editions de l'aube.

- Derrida, J. *Histoire du mensonge. Prolégomènes.* Galilée, (http://www.editionsgalilee.com/f/index.php?sp=liv&livre_id=3364)
- Descartes, 1953, *Discours de la méthode.* Paris: Gallimard.
- Descartes, 1979, *Sixièmes réponses aux objections adressées aux méditations.* Bibliothèque de la Pléiade, édition Gallimard.
- Descartes, 1970 *Les Principes de la philosophie,* Bibliothèque de la Pléiade, Edition Gallimard.
- Festugiere, 1977, A.J. *Socrate,* Édition Cerf.
- Fize, M., 2009, *Les menteurs. Pourquoi ont-ils peur de la vérité ?* Paris: Marabout.
- Freud, 1988, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient.* Paris: Gallimard.
- Freud, 2008, *Deux mensonges d'enfants.* Paris: PUF.
- Freud, 2013, *Au-delà du principe de plaisir.* PUF
- Freud, 1973, *L'avenir d'une illusion.* Paris: P.U.F.
- Freud, 1971, *Essais des psychanalyses appliquées.* Paris: Gallimard.
- Girard, 1997, *Le mensonge romantique et vérité romanesque.* Grasset.
- Green, A., 1990, *Le silence du psychanalyste.* Paris: Gallimard.
- Habermas Jürgen, 2001, *Vérité et justification.* Paris: Gallimard.
- Hegel, 1897, *Philosophie de l'esprit.* Traduction d'A. Vera, Edition Germer Bailler, (<https://la-philosophie.com/phenomenologie-esprit-hegel>)
- Hegel, *Esthétique.* Paris: PUF (<https://www.les-philosophes.fr/hegel/site-achat-livre/hegel-esthetique.html>)
- Heidegger, 1964, *L'être et le Temps.* Paris: Gallimard.
- Hobbes. *Léviathan.* Traduction G. Mairet, Folio Essais (<https://la-philosophie.com/leviathan-hobbes>)
- Hume, D., 1973, *Traité de la nature humaine.* Paris: Aubier Montaigne.
- Jaspers, 1973, *Introduction à la philosophie,* Paris: Union Générale d'édition, collection10/18L.
- Jean Paul II, Lettre Encyclique *Veritatis Splendor.* Antananarivo: Edition Saint Paul.
- Jerphaghon, 1969, *Vladimir Jankélévitch.* Paris: Seghers, Collection Philosophique de tous les temps.
- John Locke, 1972, *Essai philosophique concernant l'entendement humain.* Edition Vrin,
- Kahn, J-F., 1989, *Esquisse d'une philosophie du mensonge,* Paris: Flammarion.

- Kant, 1984, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de M. Foucault, Edition Vrin.
- Kant, 2008, *Critique de la raison pure*. Paris: PUF.
- Kant, 1993, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris: Librairie générale française, collection classique de la philosophie, poche.
- Kant, 1972, *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduction de J.Gibelin, Edition Vrin.
- Kant, 1997, *Leçons d'éthique*. Paris: Livre de poche.
- Kant. *Logique*. Traduction de L. Guillemite, édition Vrin,.
- Kant, 1970, *Intention de dire la vérité*. Traduction de Guillemite, Edition Vrin
- Kant, 1981, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*. Edition Bordas.
- Kierkegaard, 1993, *Le concept d'ironie*. Paris: Cerf.
- Lalande, A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris.
- Lavelle, 1945, *Du temps et de l'éternité*. Edition Aubier Montaigne.
- Leibniz, 1966, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Edition Garnier Flammarion.
- Levinas, E., 1963, *Difficile liberté*, Edition Albin Michel.
- Levinas. E., 1971, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Paris, Martinus Nijhoff.
- Levinas, E., 1986 *De l'existence à l'existence*. Edition. Vrin.
- Laurent, J., 1994, *Du mensonge*. Paris: Plon.
- Locke, 1972, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Edition Vrin.
- Machiavel, *Le Prince*. Traduction d'Y. Lévy, Edition Garnier Flammarion.
- Merleau-Ponty, 2005, *La phénoménologie de la perception*. Edition Gallimard.
- Mugnier, 1959, *Problème de la vérité*. Edition PUF, collection Initiation philosophique.
- Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*. Paris: Union Générale d'Edition,
(<https://la Philosophie.com/par-dela-le-bien-le-mal-nietzsche>)
- Nietzsche, 1969, *Le livre de la philosophie*. Edition Aubier Flammarion.
- Pascal, 1954, *Pensée*. Edition Gallimard.
- Picoche, J. *Dictionnaire étymologique du français*. Paris.
- Platon, 1949, *La République*. Edition Belles Lettres.
- Reboul A., 1992, *Le paradoxe du mensonge dans la théorie des actes du langage*, Cahiers de Linguistique Française en ligne.

- Ricœur, P., 1960, *Finitude et culpabilité, la symbolique du mal*. Edition Aubier Montaigne.
- Ricœur, P., 1955, *Vérité et mensonge*. Edition Seuil.
- Ricœur, P., 1990, *Le soi et la visée éthique*, Éditions du Seuil.
- Saint Augustin, 1993, *Confessions*. Paris: Gallimard.
- Saint Augustin, 1998, *Le Mensonge*. Paris: Gallimard, « La Pléiade ».
- Saint François de Salle, 2011, *Traités de l'Amour de Dieu*. Collection Sagesses chrétiennes, (<https://www.editionsducerf.fr/librairie/livre/4451/traite-delamour-de-dieu>)
- Saint Jean de La Croix, 2002, *La vive flamme d'amour*. Paris: cerf.
- Sartre, 1969, *L'être et le Néant*. Edition Aubier Montaigne.
- Sartre, 1940, *L'imaginaire*. Edition Gallimard.
- Schopenhauer, A. 2004, *Le monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF.
- Schelling, 2010, *Œuvres métaphysiques*. Paris: Gallimard.
- Schelling, 1946, *Essais*. Paris: Aubier Montaigne.
- Smadja, R., 2009, *D'une bêtise à l'autre*. Paris: PUF.
- Somme, L-T. La vérité du mensonge, in Revue d'éthique et de théologie morale, 2005 n°236, <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-HS>
- Spinoza, 1964, *Pensées métaphysiques*. Edition Garnier-Flammarion.
- Spinoza, 1954, *Ethique*. Livre II, Edition Gallimard.
- Spinoza, 1964, *Pensées métaphysiques*. Edition Garnier-Flammarion.
- Spinoza, 1985, *Traité théologico-politique*. Edition Garnier Flammarion.
- Rousseau, 1987, *Essais sur l'origine des langues*. Edition Hatier.
- Rousseau, 1971, *Discours sur l'Origine et Les Fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Edition Garnier, Flammarion.
- Rousseau. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris, Gallimard (<https://la-philosophie.com/les-reveries-du-promeneur-solitaire-rousseau>)
- Valéry, P. *La dissertation philosophique*, <https://la-philosophie.com/la-dissertation-philosophique>
- Winnicott, D-W., 1989, *L'angoisse liée à l'insécurité*. Paris: Payot.
- Wittgenstein, 2009, *Le devoir de génie*. Paris: Flammarion.

DIVERS

A Lalande., 1968, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, PUF

André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*

Catéchisme de l'Eglise Catholique, 1992, MAMA-LIBRAIRIE EDITRICE VATICANE, pour l'exploitation en France de la traduction française, Paris.

*Traduction Œcuménique de la Bible*_(TOB), 1998, Paris: Edition cerf..

Julia, D. 1922, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse.

TABLE DES MATIERES

	Page
<i>Fintina</i>	iv
Résumé.....	iv
<i>Abstract</i>	iv
Remerciement	v
Sommaire.....	vi
INTRODUCTION.....	1
Partie 1. PHENOMENOLOGIE DU MENSONGE.....	10
Chapitre 1. CONSCIENCE MENTEUSE.....	11
1.1. Intention de tromper quelqu'un d'autre	11
1.1.1. Définitions	12
1.1.2. Mensonge-en-soi	14
1.2. Spécificité humaine de la conscience	18
1.2.1. Mensonge comme mauvaise conscience	18
1.2.2. Nécessité du langage	26
1.3. Déchiffrage du mensonge.....	28
1.3.1. Menteur: superficiel, tendu et seul	28
1.3.2. Existence du vrai dans le mensonge	32
1.3.3. Responsable du mensonge	35
Chapitre 2. EXIGENCES DE LA SINCERITE.....	38
2.1. Dire ce qu'on pense	39
2.1.1. Sincérité courageuse	39
2.1.2. Nécessité de se taire dans quelques circonstances	43
2.2. Faire comme on dit.....	48

2.2.1. Dire est inséparable du faire	48
2.2.2. Faire, un acte courageux	50
2.3. Devenir ce qu'on est	52
2.3.1. Faire pour parvenir à l'estime de soi.....	53
2.3.2. Faire : un acte révélateur.....	54
Chapitre 3. MENSONGE CHEZ LES ENFANTS ET CHEZ LES ADOLESCENTS.....57	
3.1. Examen du mensonge d'enfants	58
3.1.1. Dire pour cacher, cacher pour dire	58
3.1.2. Enfant plus transparent.....	61
3.1.3. Fonctions du mensonge au cours du développement des enfants	65
3.2. Mensonge des adolescents	70
3.2.1. Je mens, donc je suis	70
3.2.2. Défense narcissique	73
3.2.3. Mensonge œdipien.....	77
Chapitre 4. MENSONGE EN POLITIQUE	
87	
4.1. Mensonge, moyen pour satisfaire ses intérêts personnels	87
4.1.1. Mensonge des hommes politiques.....	88
4.1.2. Réalisme politique de Machiavel.....	92
4.2. Rentabilité du mensonge en politique.....	98
4.2.1. Mensonge et la politique: un duo inséparable	98
4.2.2. Art du mensonge en politique	101
4.2.3. Stratégies du mensonge en politique	104
PARTIE 2. PHENOMENOLOGIE DE LA VERITE	
109	

Chapitre 5. FIGURE DE SOCRATE DANS L'ŒUVRE DE VLADIMIR JANKELEVITCH	110
5.1. Fonction de la philosophie chez l'un et l'autre	111
5.1.1. S'étonner.....	111
5.1.2. Connaissance de soi, de son intimité et de ses raisons: vérité et hasard	114
5.1.3. Interrogation philosophique	117
5.1.4. Philosophie et ses limites.....	119
5.2. Fonction du philosophe	122
5.2.1. Principe d'inquiétude du chercheur de vérité	123
5.2.2. Qualités communes des deux philosophes	127
5.2.3. Du philosophe à l'aventurier: le charme d'une quête	129
5.3. Quelques principales différences entre les deux philosophies	131
5.3.1. Limites de leurs idées communes.....	131
5.3.2. Du mystère et de l'obscur	134
 Chapitre 6. QU'EST-CE QUE LA VERITE?	137
6.1. Définitions de la vérité.....	137
6.1.1. Définition philosophique	138
6.1.2. Définition scientifique	142
6.1.3. Définition morale	142
6.2. Difficulté d'atteindre la vérité.....	144
6.2.1. Vérité: légion et corrélat	145
6.2.2. Importance de la parole.....	146
6.2.3. Des mots, de l'herméneutique et de la vérité.....	150
 Chapitre 7. EXPERIENCE DE LA VERITE SUR ELLE-MEME	153

7.1. Humour et innocent	154
7.1.1. Humour.....	154
7.1.2. Innocent.....	157
7.2. Mécanisme d'illusion et de religion.....	161
7.2.1. Se prétendre dans le vrai se tromper	161
7.2.2. Illusion et Vérité	164
7.2.3. Fait religieux	168
7.3. Temporalité et vérité	170
7.3.1. Découverte de la vérité dans le temps.....	170
7.3.2. A l'occasion: la vérité	175
Chapitre 8. ESSENCE DE LA VERITE	180
8.1. Caractéristiques de la vérité	181
8.1.1. Vérité au-delà de toute logique.....	182
8.1.2. Vérité grammaticale et vérité pneumatique	186
8.2. Nécessite de la vérité, justification de la nécessité de philosopher	189
8.2.1. Philosophie: recherche de la vérité	190
8.2.2. La vérité et la mort	193
8.3. Vertus de la vérité.....	196
8.3.1. Transcendance	196
8.3.2. Simplicité	199
8.3.3. Diffusivité	200
8.4. Amour rend vrai la vérité.....	202
8.4.1. Vérité: inséparable de l'amour.....	202
8.4.2. Amour voit grand	203
PARTIE 3. MENSONGE, DU POINT DE VUE MORAL.....	206

Chapitre 9. MORALE ET CONSCIENCE MORALE..... 207

9.1. Obligation morale	208
9.1.1. Définition de la morale	209
9.1.2. Droit, morale et politique.....	212
9.2. Morale du mérite: l'éthique de la conviction	216
9.2.1. Liberté et raison: fondements de la morale	217
9.2.2. Désintéressement et bonne volonté.....	219
9.3. Conscience morale dans la perspective de l'Eglise Catholique.....	222
9.3.1. Caractéristique de la conscience	222
9.3.2. Jugement de la conscience	225

Chapitre 10. ANALYSE DU MENSONGE COMME FAUTE MORALE 227

10.1. Mensonge interdit.....	227
10.1.1. Vérité à tout prix, selon Saint Augustin.....	228
10.1.2. Rousseau.....	236
10.2. Emmanuel Kant et le devoir de véracité	239
10.2.1. Mensonge comme faute morale	240
10.2.2. Distinctions entre <i>falsiloquium</i> (fausseté) et <i>mendacium</i> (mensonge)	243
10.2.3. Devoirs éthiques envers autrui.....	246

Chapitre 11. SINCERITE: COROLLAIRE DE L'AMOUR 252

11.1. Vraie sincérité se moque du purisme	252
11.1.1. Conflits de devoir	253
11.1.2. Mensonge: un moyen pour parvenir à la vérité.....	258
11.2. Sincérité: premier trait de la sensibilité philosophique.....	261
11.2.1. Sincérité et vérité	261

11.2.2. Sincérité comme figure de l'origine.....	264
11.3. Sincérité: fille de l'amour.....	266
11.3.1. Trois variables de l'intention	266
11.3.2. Mensonge par amour	268
Chapitre 12. AMOUR COMME REGLE DE LA MORALE.....272	
12.1. Sources de la pensée de Vladimir Jankélévitch.....	273
12.1.1. Influence d'Henri Bergson.....	273
12.1.2. Influence de la Deuxième Guerre Mondiale.....	275
12.1.3. Evènement socio-politique de 1968 en France	277
12.2. Conscience morale selon Vladimir Jankélévitch.....	278
12.2.1. Primaute de la philosophie morale	278
12.2.2. Siège permanent de la moralité: la conscience	280
12.2.3. Homme, ontologiquement un être moral.....	282
12.3. Paradoxes de l'amour.....	285
12.3.1. Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre	285
12.3.2. Vivre pour l'autre, à en mourir.....	290
12.3.3. Option morale: le tout-ou-rien	292
12.3.4. Faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être	294
Chapitre 13. VIE VERTUEUSE, DIEU, REALITE ET QUODDITE295	
13.1. Vie vertueuse.....	295
13.1.1. Vertus dans l'instant	296
13.1.2. Effilement vertueux.....	301
13.2. Dieu, réalité et quoddité	307
13.2.1. Trois types de connaissances.....	307

13.2.2. Ontologie et quoddité.....	313
13.2.3. Métaphysique et quoddité.....	319
CONCLUSION	323
GLOSSAIRE	331
INDEX DES AUTEURS	332
BIBLIOGRAPHIE	334