

Emmanuel Prokob*

Pourquoi être sincère? L'actualité de la querelle du mensonge entre Benjamin Constant et Immanuel Kant

<https://doi.org/10.1515/kant-2019-3011>

Abstract: Kant's emphasis on the immorality of lying even to a murderer at the door who is asking about a victim hidden inside has drawn criticism ever since. The example originally given by Constant has been read as the thread of morality by totalitarian ruthlessness. In order to defend the importance of Kant's moral philosophy, many critics have tried to update his position by taking into account the threat of modern totalitarianism. Nonetheless, this article tries to argue that Kant is right, especially since the rise of post-truth politics. Sincerity towards oneself and towards others remains the basis of democracy: we have to admit what seems to be the truth regardless of our feelings about it.

Keywords: Lying, Sincerity, Post-truth-politics, Benjamin Constant, Democracy

Peu de querelles philosophiques ont su aussi durablement attirer l'attention que celle sur le droit au mensonge. Peut-il y avoir des circonstances qui autorisent à mentir? Oui, pensait Benjamin Constant. Non, rétorqua promptement Immanuel Kant dans les *Berliner Blätter*, où il publia un petit texte intitulé « Sur un prétendu droit au mensonge par philanthropie ».

Depuis, des générations de commentateurs se sont succédé pour défendre, atténuer ou dénoncer le soi-disant rigorisme kantien qui, concernant la question de la licéité du mensonge, trouve sa parfaite illustration dans l'une des phrases de l'article: « Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen [...]. »¹

Jusqu'à présent, la majeure partie des auteurs – même ceux qui penchent du côté de Constant – ont étudié la question du mensonge sous le point de vue de la

¹ VRML, AA 08: 426.14–16. « D'être sincère dans les déclarations que l'on ne peut éviter de faire est un devoir formel de l'homme vis-à-vis de tout un chacun, sans égard à la gravité des conséquences encourues par lui, ou par toute autre personne. »

*Kontakt: Dr. Emmanuel Prokob, EHESS Paris, Centre Georg Simmel, 54 Boulevard Raspail, F-75006 Paris, Frankreich; prokob@free.fr

morale et de celui de la doctrine du droit, en les confrontant toutefois à un questionnement plus large. En effet, la question qui se pose pour beaucoup d'entre eux, c'est de savoir en quoi les considérations kantiennes peuvent encore être actuelles. « Un philosophe allemand », avait souligné Constant dans *Des réactions politiques*, « va jusqu'à prétendre, qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. » Postuler un interdit absolu de mentir – sans égard aux circonstances – « rendrait toute société impossible »². Un bon nombre de lecteurs contemporains « actualisent » ce scénario. Désormais, ces assassins sont devenus – dans une part importante des textes – des nazis, la situation esquissée par Constant rappelant le moment fatal où les agents de la Gestapo frappent à la porte de la cache d'Anne Frank.

Est-ce rendre justice à la philosophie kantienne que de la confronter à une évolution historique forcément étrangère à son auteur? Kant, évidemment, ne l'a pas anticipée: il n'a pas connu l'évolution de la démocratie, aussi peu dans sa version libérale que dans ses dérives totalitaires. À cet égard, Constant peut aujourd'hui – spontanément – nous paraître plus convaincant puisqu'il a affirmé, notamment à travers sa conception du mensonge, le droit de résistance à l'oppression, auquel le virage totalitaire du XX^e siècle a donné une nouvelle acuité alors que Kant, lui, restait fermement opposé à l'idée d'un tel droit qu'il jugeait inconsistant sur le plan rationnel.

Or, Kant ayant aspiré à rendre sa philosophie universelle, il ne semble pas indu de la considérer à la lumière de développements postérieurs à sa mort. Mais, inévitablement, en procédant de la sorte, on court le danger de tomber dans l'anachronisme. Que gagne-t-on en effet à confronter Kant avec les réalités, par exemple, du régime génocidaire nazi? Saisis par l'horreur de ces faits, certains lecteurs contemporains fabriquent, certes à partir des doctrines kantiennes mais contre l'avis exprès de leur auteur, une acceptation circonstancielle du mensonge. Considérée sous un angle proprement kantien, cette démarche peut paraître quelque peu oiseuse. En même temps, elle révèle le besoin réel et continu qu'un public plus large rattache – à tort ou à raison – au nom d'Immanuel Kant: celui de confronter la pratique politique à des exigences morales.

Le point de vue qu'il s'agit de développer ici consiste à dire qu'il n'est nullement nécessaire de recourir à des artifices pour souligner l'actualité de la pensée kantienne. Il suffit d'interpréter le devoir de sincérité dans son contexte: celui de l'œuvre kantienne entière prise dans les circonstances historiques de son écri-

² Constant, Benjamin: « Des réactions politiques ». In: *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Paris 2013, 154.

ture. Dans cette perspective, l'article « Über ein vermeintes Recht », malgré son aridité, ne paraît pas comme un traité savant. Il s'agit bien plutôt de la réponse d'un intellectuel engagé aux affirmations d'un autre. Ce qui est en jeu, c'est une question en vérité tout à fait pragmatique: celle de l'attitude adéquate de l'acteur politique.

On peut éclairer la position de Kant en la matière de différentes façons. Au-delà des aspects déjà évoqués et qui participent de la philosophie critique – la morale et la doctrine du droit –, il convient de nommer, premièrement, le texte de Constant lui-même, en tant qu'élément déclencheur, puis, deuxièmement, les écrits dans lesquels Kant aborde l'agir du sujet empirique. Dans ces textes, il renoue avec des doctrines traditionnelles, avec le piétisme de ses origines ou encore avec le stoïcisme qui a marqué ses lectures de jeunesse. En effet, à côté du travail strictement scientifique qui caractérise la partie critique de son œuvre, Kant développe une pensée de la « transformation de soi par soi »³, une « spiritualité » pour reprendre le terme de Michel Foucault, dont la sincérité s'avère être la condition fondamentale. Il repense cette spiritualité à l'orée du monde contemporain; conçue comme inéluctablement politique, elle projette l'établissement d'un nouvel ordre mondial, pacifique et démocratique. S'il lui était effectivement impossible de prévoir la constitution d'un état totalitaire – ou génocidaire tel que le III^e Reich allemand –, les préceptes de sa spiritualité dénonçaient malgré tout la disposition mentale qui l'engendre, c'est-à-dire la volonté subjective de transiger, et fût-ce au nom de valeurs idéelles, avec des vérités évidentes. Or, cette attitude reste nocive, aujourd'hui non moins qu'à la fin du XVIII^e siècle – ce pourquoi l'injonction kantienne à être sincère n'a rien perdu de sa pertinence.

Nous allons aborder quatre points en vue d'étayer cette thèse. Premièrement, il s'agira de faire le tour des prises de position contre et en faveur du « rigorisme kantien ». Nous montrerons, deuxièmement, que les défenseurs de Kant ont tout à fait raison de souligner l'incohérence d'une autorisation circonstancielle du mensonge telle que la défendent les partisans de Constant. En revanche, il apparaîtra, troisièmement, que les constantiens se réfèrent à la fonction idéologique du mensonge méconnue par Kant et les kantien. Enfin, il ressortira que les enseignements de la spiritualité de Kant, en dépit de l'apparente sévérité de la morale dont elle s'inspire, n'ont rien perdu de leur importance dans le contexte politique actuel.

3 Foucault, Michel: *Du gouvernement des vivants, cours au Collège de France (1979–1980)*. Paris 2012, 111sq.

1 Les lectures de la querelle

Depuis les années cinquante, l'intérêt pour la défense esquissée par Kant à l'encontre de Constant n'a jamais faibli. Voyons, pour commencer, ce qu'avance le « philosophe allemand » dans sa réponse, avant de nous intéresser à la perception qu'ont eue de ce texte les auteurs qui se sont prononcés. Étant donné qu'il a été amplement présenté, analysé et commenté, quelques mots suffiront en guise de résumé.

1.1 *Über ein vermeintes Recht*: la réponse de Kant

Kant commence par réfuter l'argument de Constant en démontrant son évidente absurdité: un droit – au sens moral comme au sens juridique – suppose une universalité que l'idée même du mensonge, en tant qu'exception à la règle, contredit manifestement. Puis il corrige la conception que l'on se fait couramment de l'action du menteur. Ce dernier ne communique pas une version faussée de la « vérité » puisque celle-ci désignerait, au fond, la conformité de son affirmation avec une réalité objective qu'il peut ignorer ou méconnaître. Mentir consiste bien plutôt à dire autre chose que ce que l'on croit savoir subjectivement. Par conséquent, le devoir en question, c'est celui d'être – toujours ! – sincère. Bien entendu, ne pas répondre sincèrement à un assassin, ce n'est certes pas une infraction qui relève du droit positif, puisque le criminel a d'emblée décidé d'agir en tant que « hors-la-loi ». Or, pour Kant, tous les principes moraux résultent d'une déduction transcendantale; fidèle à son approche, il discute donc le devoir de sincérité sur le plan – là encore transcendantal – des fondements de la doctrine du droit. De ce point de vue, ni la situation concrète ni les personnes qui la composent ne rentrent en ligne de compte: ces éléments forment, en effet, ce que Kant appelle le « cas », purement contingent. La transgression, alors, n'est pas « matérielle », mais « formelle »: au lieu de heurter quelqu'un en particulier, le mensonge porte atteinte à tous, voire à l'humanité en général, car il corrompt l'idée de contrat qui, elle, constitue la source du droit lui-même. Contrairement à ce que beaucoup de lecteurs ont retenu, l'article ne se limite pas toutefois au domaine de la théorie du droit: celle-ci, la morale et l'éthique se télescopent dans la question de la conduite de l'acteur politique, avec laquelle s'achève l'opuscule.

1.2 Lectures < constantiennes >

On a beaucoup écrit sur la question du mensonge chez Kant. De quoi s'agit-il pour la majeure partie des auteurs? Selon leur lecture de la querelle, quelle est la problématique qui s'en dégage?

Remarquons d'emblée que la plupart des auteurs se prononcent sur l'affaire parce qu'ils sont étonnés – voire indignés – par l'attitude de Kant. « 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 »⁴. Voilà ce que dit Constant. En s'exprimant ainsi, il affirme l'idée d'un *droit* de mentir à tous ceux qui, par leur comportement ou leurs intentions, se sont privés du *droit*, corollaire, à la vérité. Or, Kant, en prenant à la lettre cette formulation, ne refuse-t-il pas, catégoriquement, d'envisager ce que Constant avait réellement voulu dire?

Pour Henry James Paton, à qui il revient d'avoir initié la discussion, dans les années 50, la réponse kantienne n'est de toute évidence ni « humaine », ni « raisonnable »⁵. Constant, comme semble d'ailleurs le penser la majeure partie de ceux qui se sont donné la peine de consulter son texte, entend le mot < droit > au sens large. De fait, il évoque la conduite éthique à tenir dans une situation telle que l'avait créée la Terreur sans prétendre faire de la philosophie du droit. Selon Jules Vuillemin, Kant ferait donc subir une sorte de « distorsion »⁶ à l'argumentaire constantien. D'autres articles expriment la même incompréhension, encore davantage accentuée par la « mise à jour » du cas. Comme il a été dit plus haut, une adaptation fréquemment proposée consiste à remplacer « l'assassin » par le personnage du sbire nazi, l'ami étant alors résistant ou juif. Bien davantage que le scénario original, son actualisation appelle des réponses passionnées. Cyril Morana cite à cet égard une remarque de Jankélévitch: « 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 (dans cette situation) le plus sacré des devoirs. »⁷ C'est donc sous cet angle que Cyril Morana, Randolph Wheeler, Christine M. Koorsgard, Helga Varden et, dernièrement, Marina Lallata Costerbosa considèrent la ques-

4 Constant, 155.

5 Paton, H.J. : « An alleged right to lie, a problem in kantian ethics ». In: *Kant-Studien* 45, 1954, 190–203, 193.

6 Vuillemin, Jules: « On Lying: Kant and Benjamin Constant ». In: *Kant-Studien* 73, 1982, 413–424, 415.

7 Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus*. (II,1,3) cit. d'après Morana, Cyril « La vérité jusqu'ou? », postface de Jules Barni (ed.), *Emmanuel Kant, Benjamin Constant, Le droit de mentir*. Paris 2003, 83.

tion du mensonge. Tous partagent, avec Paton et Vuillemin, le même sentiment: en l'état, l'argument développé par Kant, dans *Über ein vermeintes Recht*, est inacceptable.

Est-ce en raison de l'autorité qu'évoque son nom, aujourd'hui encore? Aucun des auteurs consultés ne rejette en bloc les doctrines de Kant bien que certains en critiquent les faiblesses. Pour « sauver » ces doctrines, deux types d'argumentation se profilent. La première consiste à revoir le jugement prononcé dans l'article à la lumière des autres parties de l'œuvre de Kant, de façon à l'atténuer. L'autre cherche à corriger la perspective kantienne en empruntant à des philosophes plus contemporains. Dans le premier cas, il s'agit surtout d'une référence poussée à la doctrine du droit et parfois, en ce qui concerne les critiques d'origine anglo-saxonne, à un cours d'éthique originellement édité par Paul Menzer en 1924, publié sous le titre « Moralphilosophie Collins » dans l'*Akademieausgabe*. Ainsi, Paton prend appui sur un passage explicite, qui, effectivement, autorise à mentir:

So fern ich gezwungen werde durch Gewalt, die gegen mich ausgeübt wird, ein Geständniß von mir zu geben, und ich mich durchs Stillschweigen nicht retten kann, so ist die Lüge eine Gegenwehr; die abgenötigte Declaration, die gemißbraucht wird, erlaubt mir mich zu vertheidigen.⁸

A cet égard, il convient de souligner le caractère peu fiable de la référence. Il s'agit d'un cours d'éthique fondé sur l'*Ethica philosophica* de Baumgarten que Kant donnait dans les années 70. La transcription de ces leçons a été achetée ultérieurement, en 1782, par un étudiant portant le nom de Collins. Or, en se référant à cette date, beaucoup de lecteurs se trompent de période, le texte étant antérieur aux années 80 et donc antérieur à l'œuvre critique. Au reste, comme l'a déjà souligné Wilhelm Dilthey, éditeur de la *Akademieausgabe*, « à aucun endroit, un tel carnet ne peut être considéré comme un document authentique de la parole prononcée par Kant ».⁹

Pourtant, Paton en vient à conclure que la réponse à Constant représente un « égarement temporaire » du vieux philosophe dont la vigueur intellectuelle était alors sur le déclin,¹⁰ alors même qu'il était prêt, précédemment, à accepter des « exceptions nécessaires » aux devoirs moraux. Estimant que la doctrine du droit

⁸ V-Mo/Collins AA 27: 448.32–37. « Dans la mesure où je suis contraint par la force que l'on utilise contre moi de faire un aveu et que je ne puis pas me sauver en me taisant, le mensonge constitue un acte défensif; l'aveu extorqué m'autorisant à me défendre ».

⁹ Cf. Kühn, Manfred: « Collins: Kant's proto-critical position ». In: *Kant's lectures on Ethics, a critical guide*. Ed.: Lara Denis, Oliver Sensen. Cambridge 2015, 51–67, 51. Dilthey, Wilhelm « Vorwort ». In: AA 01: xiii.

¹⁰ Paton, 201.

n'a pas été suffisamment lue, Helga Varden tente de démontrer que Kant, dans les *Berliner Blätter*, ne s'intéresse qu'à la façon dont un tribunal aurait traité le cas présenté par Constant. Mais si l'assassin avait été un « officier nazi », l'interprétation de la situation devrait changer en conséquence: le régime nazi constituant « l'antithèse de l'autorité publique », le mensonge à l'un de ses agents s'inscrit dans une sorte d'état de nature, voire de barbarie, où « il n'y a pas de devoir de s'abstenir de mentir aux nazis »¹¹. De par son envergure, et sa pénétration de l'œuvre kantienne, le traité de Marina Lalatta Costerbosa se démarque des précités, notamment en se penchant sur la problématique de la formulation des maximes. Néanmoins, quant à sa principale conclusion, elle démontre, en suivant un raisonnement assez proche de celui de Paton, que les facteurs d'obligation présents dans une situation doivent être pondérés selon leur acuité. Étant donné que Kant accorde une primauté « à la raison la plus obligeante », Costerbosa voit celle-ci résumée sous forme d'une maxime qui tient compte de la situation des juifs persécutés: « il faut mentir pour sauver la vie de personnes innocentes menacées de violence ».¹² C'est également ce que tente de faire Bernward Grünewald, en se limitant, lui, au cas du meurtre projeté.¹³

Plus explicitement que les autres auteurs, Jules Vuillemin souligne l'insuffisance de la morale kantienne: alors que Constant permet de faire face aux réalités notamment incarnées par des forces politiques qui abusent de la tolérance des états libéraux pour installer l'esprit, les habitudes et les institutions d'une société totalitaire, la morale kantienne pêche par son abstraction. Dans la mesure où Kant exclut tous les éléments empiriques de son approche, « nous sommes moralement dispensés », déplore Vuillemin, « de faire des anticipations par prudence et d'étudier le cœur humain ». Il propose, au final, de respecter l'esprit de Kant contre la lettre de ses enseignements. Ainsi il faudrait compléter l'impératif catégorique qui nous enjoint d'agir selon une maxime pouvant servir de principe à une législation universelle, en y rajoutant un principe de précaution: « et prends garde à ce que la volonté d'autrui n'use pas de ta maxime pour enfreindre la loi. »¹⁴

11 Varden, Helga: « Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis ». In: *Journal of social philosophy* 41 (4), 2010, 403–421.

12 Paton, 199. Costerbosa, Marina Lalatta: « Riflessioni sul mentire. A partire da una rilettura della vecchia polemica tra Kant e Constant ». In: *Menzogna tra verità e giustizia, Sociologia, rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali* 1, 2014, 99.

13 Grünewald, Bernward: « Wahrhaftigkeit, Recht und Lüge ». In: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3. Sous la dir. de V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida et M. Ruffing. Berlin/New York 2008, 149–160.

14 Vuillemin, 424.

Christine M. Korsgaard et Randolph Wheeler, afin eux-aussi d'adapter la morale kantienne aux exigences de Constant, recourent à des œuvres plus récentes. Korsgaard pallie ainsi le manque ressenti chez Kant en se référant à John Rawls tandis que Wheeler emprunte à Merleau-Ponty.¹⁵

Deux critiques, enfin, prennent plus nettement leur distance avec Kant: François Boituzat finit lui-aussi avec le constat d'une sorte d'inadéquation de la doctrine kantienne, qui « rend rigoureusement insoluble le problème qu'elle veut dissoudre »¹⁶ dans la mesure où théorie et pratique, morale et politique se développent séparément sans jamais ni se rencontrer, ni se contredire. De même que Cyril Morana, il se ménage une position intermédiaire entre les deux auteurs, sans nettement trancher en faveur de l'un ou de l'autre.

Qu'ils restent rivés sur l'énormité du cas – le devoir de rester véridique face à un assassin déclaré, face à un agent de la Gestapo – ou qu'ils posent le problème dans des termes plus fondamentaux, les auteurs des articles énumérés sont d'accord pour dénoncer une contradiction, voire une erreur de la morale kantienne. Les *constantiens* – appelons ainsi tous ceux qui même sans avoir étudié l'essai de Constant endossent son opinion sur le mensonge – achoppent, à le regarder de plus près, sur deux choses. Les uns estiment que les exigences de cette morale, et la conception de la légitimité politique qui en découle, doivent être revues relativement aux réalités du monde récent. Les autres, plus profonds dans leurs analyses, considèrent que l'abstraction de tout élément empirique dans la déduction des principes moraux, et notamment de l'impératif catégorique, représente déjà en soi un problème. Néanmoins, ces commentateurs s'efforcent de reconnaître les qualités de la philosophie kantienne, beaucoup allant même jusqu'à s'en revendiquer. Mais est-ce bien conséquent? La morale de Kant reposant sur la méthode transcendantale, quel est l'intérêt de reformuler ses conclusions sans en admettre, pleinement, le fondement?

1.3 Lectures kantiennes

Rares sont les auteurs qui la défendent réellement. Cependant, inversement à la tendance qui domine, les événements contemporains peuvent également venir appuyer les exigences de Kant. Mai Lequan, par exemple, revient, à la lumière

¹⁵ Korsgaard, Christine: « The right to lie: Kant dealing with evil ». In: *Philosophy and Public Affairs* 15, 1986, 325–349 et Wheeler, Randolph: « Kant on Untruths and Lying ». In: *Teaching Ethics* 8, 2007, 51–65.

¹⁶ Boituzat, François: *Un droit de mentir? Constant ou Kant*. Paris 1993, 100.

du devoir de sincérité, sur la justification de l'invasion de l'Irak par Tony Blair qui avait soutenu, devant la Chambre des communes, que ce pays possédait des armes de destruction massive¹⁷. Mais, sans doute les arguments les plus fondés en faveur de Kant se trouvent-ils réunis dans un petit recueil publié en 1986 par Geismann et Oberer. Il comprend notamment la correspondance entre Paton et Ebbinghaus, ainsi que l'article qu'avait ensuite rédigé ce dernier, suite à leur discussion.

Ebbinghaus n'insiste pas sur l'aspect quelque peu fallacieux de la « Moralphilosophie » citée par Paton. Admettant que Kant ait pu, dans un cours de philosophie morale, autoriser le mensonge comme acte d'auto-défense, Ebbinghaus s'emploie à prouver que ce passage reflète le point de vue précritique. Son argumentation paraissant convaincante, du moins en ce qui concerne ses conclusions, il convient d'en restituer les grandes lignes, mais ce, tout en l'étayant davantage.

Pour Ebbinghaus, l'interdit du mensonge se justifie avant tout en tant que prémisse morale de la doctrine du droit que Kant, en la reformulant à partir de principes *a priori*, a entièrement renouvelée. Car, avant lui, le contrat social, en tant que source formelle du droit et de l'état, était couramment conçu comme une association permettant de coordonner les volontés individuelles dans leur recherche du bonheur. Celui-ci étant quelque chose de strictement empirique, les théories contractuelles pouvaient concevoir que l'on pût vouloir rester en dehors du pacte. Pour l'individu récalcitrant, mais qui en définitive ne peut s'y soustraire, le pouvoir ainsi créé ne s'imposerait alors qu'en tant que force brute. Or, après avoir développé sa philosophie morale, Kant a revu sa conception du droit qu'il « émancipe de tous les intérêts empiriquement fondés »¹⁸. L'état de nature et le contrat social ne supposent donc plus aucune réalité historique. Kant assimile le contrat originel à une idée qui permet de penser la « légalité » de la constitution d'un ordre juridique garanti par l'état.¹⁹ De ce fait, l'union de la liberté de tous avec celle de chacun selon une loi universelle ne procède plus d'une motivation sensible et donc contingente – comme l'était auparavant le bonheur. Au contraire, la sécurité publique résultant des lois civiles constitue la condition de possibilité de la poursuite de toutes les fins imaginables et, en ce sens, la volonté de sortir de l'état de nature devient un commandement de la raison pratique-morale.²⁰ Au reste, en tant qu'idée régulatrice d'un système légal fondé sur le respect

17 Lequan, Mai : « Existe-t-il un droit de mentir? Actualité de la controverse Kant/Constant ». In: *Études* 2004/2 (Tome 400), 189–199.

18 Ebbinghaus, Julius: « Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit ». In: Geismann, Georg/Oberer, Hariolf: *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg 1986, 75–84.

19 MS, AA 06: 315.31–32.

20 MS, AA 06: 354.25–30.

de la liberté, la pensée contractuelle demeure toujours d'actualité: il s'agit du « Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien [...] als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht. »²¹

Aussi longtemps que Kant voyait dans l'agression criminelle, citée par Paton, une sorte d'irruption de l'état de nature, il pouvait, en effet, postuler la possibilité d'un mensonge défensif. Mais l'ancienne idée hobbesienne de la *guerre de tous contre tous*, en acquérant un statut purement virtuel, ne pouvait plus servir de justification à aucun comportement dans la mesure où le devoir d'y mettre fin – par le biais de l'engagement contractuel – constitue une injonction morale pérenne et universelle. Alors que la pensée contractuelle classique accordait à l'état de nature une sorte d'antériorité, l'idée de cet état, ainsi que l'impératif d'en sortir, sont, chez Kant, strictement simultanés. On saisit ainsi pourquoi il ne peut en aucun cas autoriser le mensonge. « La maxime du menteur » conclut Ebbinghaus « [...] rendrait impossible de penser l'accord des libertés autrement que par le moyen d'une violence en soi tout à fait dépourvue de toute légalité. »²²

En revanche, Ebbinghaus et – dans la même veine – Hans Wagner s'émeuvent remarquablement peu du cas du meurtrier frappant à la porte. Le sort de l'« homme infortuné » qui n'a pas eu le droit de mentir pour sauver son ami – et même la mort de celui-ci – n'ont pas, selon Ebbinghaus, lieu d'être discutés dans un débat philosophique.²³ Wagner le souligne à son tour: il ne s'agit nullement de l'affaire du « menteur » lui-même, nullement de savoir si celui-ci pourrait, au moins subjectivement, se sentir justifié dans sa transgression d'un commandement objectif. Le problème est général: est-ce que l'autorisation, circonstancielle, du mensonge ou bien sa prohibition formelle détruit, ou non, le principe du droit en général et, par-là, le fondement de toute société?²⁴ Cependant Wagner évoque le cas du meurtrier et affirme qu'il ne relève pas, à proprement parler, du droit. Kant, rappelle-t-il, a également laissé une place, dans la *Métaphysique des mœurs*, à un « droit d'urgence », lequel, au sens strict, n'a rien ni de juridique, ni de moral. Il s'agit d'actions motivées par la volonté de survie qui se situent en dehors du domaine juridiquement qualifiable. L'exemple donné par Kant pré-

²¹ MS, AA 06: 318.11–14. « De l'accord le plus complet possible de la constitution avec les principes du droit [...] qui est comme le but auquel la raison, par un impératif catégorique, nous fait l'obligation de tendre. »

²² Ebbinghaus, 83.

²³ « Ihr (i. e. le maître de maison et son ami) Schicksal ist [...] gänzlich aus der Diskussion ausgeschlossen. Aber ist ja, wenn diese Diskussion eine philosophische sein sollte, ganz unvermeidlich ».

²⁴ Wagner, Hans: « Kant gegen ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen ». In: Geismann/Oberer: *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg 1986, 95–102, 97.

sente deux naufragés luttant pour une planche. Dans cette situation, aucun des deux n'a le « droit » de laisser mourir l'autre en s'emparant de la planche et, en même temps, personne n'est non plus tenu à renoncer à sa vie en faveur de son concurrent.²⁵ Lui ravir le seul moyen de survivre équivaut alors à un « comportement objectivement illégal, qui, sans pour autant devenir conforme à la loi, peut ne pas être sanctionné par elle. »²⁶

De toute évidence, les travaux consultés ne s'accordent ni sur la problématique ni sur les enjeux du différend sur le mensonge. Les constantiens s'emparent du cas esquissé tantôt pour reformuler ou invalider la morale kantienne, tantôt pour s'interroger sur la juste conduite face à un pouvoir étatique criminel. Les kantiens, en revanche, raisonnent de façon tout à fait différente: plus proches de l'argumentation exposée dans *Über ein vermeintes Recht*, ils récusent l'importance du cas, qui, selon Kant, traduit un événement complètement fortuit: « Es war bloß ein Zufall (casus), daß die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete [...] ».²⁷

La question qui prime pour eux est celle de savoir ce que signifie la généralisation de l'autorisation à mentir sur le plan de la possibilité du droit, en général. Or, à cette question, Kant a répondu le plus clairement possible:

obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That niemandem Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue): welches viel schlimmer ist als gegen irgend jemanden eine Ungerechtigkeit begehn, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjecte voraussetzt.²⁸

Lorsqu'on confronte les interprétations de deux partis, celles des Constantiens à celles des Kantiens, on perçoit immédiatement un déséquilibre. Les derniers avancent un raisonnement cohérent. Se situant – implicitement – dans l'horizon de la démarche propre à l'idéalisme critique, ils savent que son programme consiste dans une refondation de la métaphysique, dont les méthodes et résultats se déclinent dans les différentes branches de la philosophie du XVIII^e: théorie

²⁵ MS, AA 06: 234.26–29.

²⁶ Wagner, Hans, *ibidem*, 101.

²⁷ VRML, AA 08: 428.21–23. « Ce fut seulement par hasard (casus) que la sincérité de la déclaration a nui à l'habitant de la maison ».

²⁸ VRML, AA 08: 429.31–37. « Bien que je ne cause de tort à personne, en proférant un mensonge particulier, je viole le principe du droit [...] en général ce qui est bien pire que de commettre une injustice à l'égard de quelqu'un parce qu'une telle action ne suppose pas toujours chez le sujet un principe allant dans ce sens-là. »

de la connaissance, morale, esthétique, théorie du droit, pour ne nommer que les principales. Kant a clairement affirmé les fondements de sa démarche: « was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntniß betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. »²⁹

Comparée à celle des Kantiens, l'argumentation des Constantiens manque ostensiblement de cohérence et de rigueur: s'emparant de certains aspects de la pensée kantienne, elle doit se construire contre les objections implicites à d'autres aspects, débouchant le plus souvent sur une position éclectique et partielle. Les faiblesses de leurs approches ont d'ailleurs été sévèrement critiquées par Hariolf Oberer, élève et éditeur de Julius Ebbinghaus. Certes, son jugement est un état des lieux fait en 1986, mais ne vaut-il pas, également, pour les publications plus récentes? Pour expliquer les défauts que recèlent les propos de ses adversaires, Oberer nomme plusieurs causes, les unes plus accablantes que les autres: « la présomption irréfléchie des puînés croyant tout mieux savoir, l'adaptation de la théorie aux modes changeantes et fortuites de la morale du jour, aversion pseudo-humanitaire vis-à-vis des prescriptions morales rigoureuses, ignorance des fondements et procédés systématiques de la philosophie pratique [...] ». Enfin, conclut-il, « le refus affectif et émotionnel de l'interdit du mensonge ne contribue pas au débat, parce que les émotions et les sentiments ne sont pas des arguments, ni ne peuvent les fonder, peu importe à quel point ils croient que leur gesticulation est « humanitaire » et qu'elle aille de soi [...] sur le plan de la philosophie pratique, il faut prouver que, oui ou non, et de quelle façon, le mensonge est a priori interdit ou autorisé. »³⁰

2 Lecture kantienne ou lecture constantienne? Les limites des approches

Ce jugement est sévère, assurément. Est-il juste, à tout le moins? Certes, la façon dont les constantiens s'approprient des éléments de la pensée kantienne ne résiste pas à la critique des « purs » kantiens. D'ailleurs, selon Ebbinghaus et Wagner, le face à face entre menteur et meurtrier ne représente pas un objet digne d'une discussion philosophique. En jugeant les propositions de leurs contradicteurs dans le contexte de l'œuvre kantienne –, dont ils maîtrisent à la fois la subtilité et la complexité –

²⁹ Prol, AA 04: 265.16–17. « En ce qui concerne les sources de la connaissance métaphysique, il s'ensuit déjà du concept de cette dernière qu'elles ne peuvent pas être empiriques. »

³⁰ Oberer, Hariolf: « Zur Vor- und Nachgeschichte der Lehre Kants vom Recht der Lüge ». In: Geismann/Oberer, 7–22, 22.

les kantien(ne)s peuvent facilement en démontrer l'incongruité. Les constantien(ne)s, au demeurant, y prêtent le flanc: ils tentent de « faire du Kant » en contrevenant aux principes défendus par lui. Toutefois, en deçà de cette référence quelque peu malhabile à l'idéalisme critique, c'est en fait un autre questionnement qui se profile, un questionnement auquel les kantien(ne)s précèdent, en voulant borner le problème au domaine de la philosophie pratique et ses dérivées, restent apparemment hermétiques. Comme l'avait initialement fait Kant, ils refusent de prendre en compte la fonction de l'exemple avancé par Constant alors que l'intérêt qu'il continue à susciter témoigne de son importance aux yeux du public contemporain. Aussi, leur défense de la doctrine kantienne ne permet-elle pas de définir la conduite à tenir face aux agents d'un pouvoir politique qui a érigé l'injustice en système alors que c'est précisément là que se situe l'enjeu soulevé par les constantien(ne)s.

Donc, chacune des approches antagonistes, à sa façon, semble éluder le questionnement central à l'autre. Sont-elles inconciliables? Pour répondre à cette question, il importe de mieux cerner leurs points d'incompatibilité: pourquoi, premièrement, la pensée kantienne ne peut-elle pas reconnaître la validité du cas mobilisé par Constant? Deuxièmement, en quoi Constant et les constantien(ne)s développent-ils une problématique plus large, et plus pertinente, du mensonge politique?

2.1 L'insuffisance philosophique du cas décrit par Constant

En principe, le cas que rapporte Constant ne constitue pas vraiment un problème sur le plan de la réflexion kantienne, car, compte tenu des supposés de la méthode transcendantale, l'évaluation du comportement humain s'effectue selon deux catégories foncièrement différentes. Se fondant notamment sur les travaux des néokantien(ne)s³¹, Hans Kelsen présente des catégories comme celles de « Sollen » et « Sein », termes souvent traduits par « devoir-être » et « être ». Les normes se réfèrent au premier, elles prescrivent selon Kelsen « que quelque chose doit être ou doit se passer, et plus particulièrement qu'un être humain doit se comporter d'une certaine façon.³² » Conçues à partir de l'œuvre kantienne, ces catégories paraissent tout à fait pertinentes pour rendre compte de l'évaluation du mensonge par Kant lui-même. Mais cette dernière donne lieu à un apparent paradoxe. Du point de vue de la norme – du devoir –, le mensonge est évidemment interdit tandis que, dans le domaine de l'être, de l'empirie, il tout aussi indiscernable

³¹ Olechowski, Thomas: « Kelsens Rechtslehre im Überblick ». In: *Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung*. Éd. Tamara Ehs. Baden-Baden/Wien 2009, 47–65.

³² Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*. Wien ²1960, 4.

que – pratiquement – inévitable. Pour le dire de façon un peu caricaturale: d'un côté, nous ne devons jamais mentir mais, de l'autre, nous ne pouvons jamais être sûrs de ne pas le faire. Or, le cas de l'ami caché dans la maison permet de formuler des réponses assez claires, de l'un comme de l'autre point de vue.

« Der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens, explique Kant, dans la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, se trouve dans le fait « daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. »³³ Donc, l'idée du bien transcende totalement l'expérience. Néanmoins, Kant ne se contente pas de seulement opposer la dimension normative, définie *a priori*, aux conditions empiriques. Pour lui, la question du rapport entre les formules abstraites des préceptes moraux et leur application par les personnes réelles peuplant notre monde se joue sur le plan de ce que le « sujet s'impose comme règle à lui-même »³⁴. Voilà ce que Kant appelle une maxime.

Or, il semble évident que le cas décrit par Constant – telle est la position de Kant et des Kantiens – ne permet nullement de relativiser l'impératif de sincérité, répété dans plusieurs passages de l'œuvre³⁵. Toute maxime, pour être moralement acceptable, doit respecter cet impératif. Non pas qu'elle doive rester aveugle aux circonstances empiriques, seulement celles-ci ne peuvent pas remettre en cause la primauté du devoir-être. Le maître de maison a beau connaître par expérience les intentions malveillantes de la personne particulière qui frappe à sa porte, en lui répondant par un mensonge il commet un acte pleinement immoral. Le menteur transgresse la norme du devoir-être, il *blesse*, il enfreint la loi morale. Comme toujours quand le philosophe cherche à être précis, le fait est souligné par un recours au latin, ici, au verbe *laedere*. Si toutefois l'homme ne mentait pas – s'il agissait conformément au devoir –, son action, sur le plan de l'être, apporterait uniquement un élément supplémentaire à un enchaînement dont le résultat final, bien que fatal, ne correspondrait guère plus qu'à une simple *nuisance*. Car en révélant la vérité, ce n'est pas le maître de maison qui causerait du tort à son ami, mais le hasard de la situation, la contingence de l'être, pour ainsi dire. C'est le *casus* qui nuit (*nocet*) à l'ami poursuivi.³⁶

33 GMS, AA 04: 426.09–12. « Supérieure à toute autre chose, l'authentique valeur d'une bonne volonté en soi se trouve dans le fait que le principe de l'action soit affranchi de l'influence des raisons contingentes dictées par l'expérience. »

34 MS, AA 06: 225.34–35.

35 Rudolf Eisler énumère les occurrences de l'interdit du mensonge dans l'article « Lüge » in *Kant-Lexikon*, Hildesheim/Zürich/New York 1984, 335.

36 Cf supra.

La plupart des Constantiens invoquent également une norme pour autoriser le mensonge dans cette situation. Ils se réfèrent à l'une des formulations de l'impératif catégorique: « *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.* »³⁷ Le mensonge interviendrait pour sauver la victime potentielle réduite à être le moyen de satisfaire la « Mordsucht », i. e. la *passion meurtrière* du forcené.³⁸ Ou bien, dans la version actualisée, il s'exercerait contre les agents d'un régime totalitaire qui nie l'humanité de plusieurs catégories de personnes. Mentir, ici, reviendrait à protéger l'idée de dignité humaine, voire s'assimilerait à un acte de légitime défense vis-à-vis d'un pouvoir politique qui s'est situé en dehors des normes morales.

Or, une maxime doit pouvoir « s'accorder avec elle-même »³⁹ – ce sont des règles générales, exemptes de contradictions⁴⁰, « des formes à travers lesquelles s'exprime l'action rationnelle ». ⁴¹ Le mensonge par philanthropie ne suffit pas à ce critère parce que l'humanité qu'il s'agit de respecter comme une fin en soi est universelle, par conséquent elle appartient autant à l'ami en danger qu'au maître de maison. En prononçant un mensonge, ce dernier porterait atteinte à l'humanité en sa propre personne parce qu'il s'utiliserait lui-même comme un *engin à parler*, une « Sprachmaschine »⁴² selon la célèbre tournure relayée par la plupart des auteurs. Dans *Über ein vermeintes Recht*, Kant n'insiste pas sur cet argument parce qu'il appartient au domaine de l'éthique; il y fait toutefois allusion dans une note en bas de page⁴³. Au lieu de cela – comme il a été dit plus haut – son argumentation, très succincte, se situe sur le plan de la métaphysique du droit: le mensonge porte atteinte à l'idée de contrat sur lequel repose tout système juridique. Les Constantiens, en voulant faire passer le mensonge comme un moyen de résistance à l'oppression, commettent là aussi, aux yeux de Kant, une erreur qui se manifeste dès qu'on développe la maxime guidant le geste. Celle-ci prescrirait de s'opposer aux agents d'un pouvoir tyrannique pour fonder un ordre plus juste. Afin d'être moralement justifiée, une action politique doit toutefois respecter un impératif fondamental: celui de sortir de l'état de nature⁴⁴. Mais la révolte contre

37 GMS, AA 04: 429.10–12. « *Agis toujours de sorte à traiter l'humanité dans ta propre personne aussi bien que dans celle de tous les autres en même temps comme une fin et non comme un simple moyen.* »

38 P ex chez Costerbosa.

39 MS, AA 06: 376.17–19.

40 VNAEF, AA 08: 412.03.

41 Kühn, Manfred: *Kant – eine Biographie*. München 2003, 177.

42 MS, AA 06: 430.16.

43 VRML, AA 08: 426.

44 MS, AA 06: 312.14–15.

l'autorité étatique engendrerait de nouveaux conflits, elle créerait une situation où toutes les prétentions légales s'affronteraient et par-là saperait les fondements de la société civile, ce qui, pour Kant, est absolument inadmissible.⁴⁵ Bien que la maxime, en tant que règle particulière à une personne, se réfère évidemment aux réalités qui constituent la vie en société, elle ne peut aucunement prétendre respecter les impératifs moraux en aménageant une exception au devoir de sincérité: une maxime doit se conformer de façon univoque aux injonctions du devoir-êtré alors que la tolérance au mensonge la rendrait contradictoire.

Cependant les maximes ne concernent pas uniquement la conduite morale, ce sont des principes de vie qui peuvent se rapporter à tous les domaines. Il paraît donc intéressant de momentanément mettre entre parenthèses la dimension du devoir-êtré pour se pencher sur la possibilité d'une maxime uniquement tournée vers l'être. Kant envisage brièvement – sous le nom d'impératif hypothétique – la question de savoir s'il est possible de définir une norme de « bonnes » actions en vue d'un but quelconque.⁴⁶ Ces impératifs qui se concrétisent sous forme de « règles de prudence » sont, autrement dit, de simples conseils. Aussi doivent-ils viser une finalité récurrente, propre à tous les humains, pour permettre une généralisation. Kant, dans ce passage, n'évoque donc pas une situation particulière comme l'exemple amené par Constant, mais l'aspiration universelle de tous à être heureux. Or, l'impératif hypothétique étant formulé de façon assez ouverte, ne peut-on pas l'adapter au contexte de la présente discussion? Mentir serait-il un moyen sinon bon alors du moins utile pour prévenir un meurtre? Une maxime qui prescrit de mentir pour empêcher des crimes est-elle pensable?

Les difficultés que Kant discerne concernant la question du bonheur valent également pour celle de la pertinence du mensonge. Aucune consigne générale ne peut être donnée quant au meilleur moyen d'atteindre le bonheur: celui-ci varie selon les personnes, voire les âges et les situations de la vie. A la différence des commandements moraux, qui sont clairs, les « règles » permettant de s'assurer et d'obtenir des « avantages », dans la vie, sont « voilées par l'obscurité ». Les saisir et les adapter aux besoins changeants de la vie requiert une énorme sagacité – sans qu'aucun résultat ne soit jamais garanti.⁴⁷

C'est bien cela que Kant essaie également de démontrer à propos du scénario constantien. Peut-être le maître de maison croit-il aider son ami en leurrant son persécuteur. Ainsi, il affirmerait que son ami n'est pas chez lui, qu'il a pris la fuite par la route. Mais si la victime était en vérité ressortie par la porte arrière, pour

⁴⁵ TP, AA 08: 299: 22–26.

⁴⁶ GMS, AA 04: 414.22–23.

⁴⁷ KpV, AA 05: 36.33.

s'évader par la route où l'attend, précisément, son meurtrier? Alors, le maître de maison aurait menti en vain et, de surcroît, bien malgré lui, il aurait livré son ami.⁴⁸ Kant, à cet endroit, affirme qu'en proférant un mensonge, le maître de maison se rend légalement responsable des conséquences de son acte – ce qui dans ce contexte est un vrai sophisme. Ce qu'il traduit, au fond, n'en est pas un, pour autant: il ressort simplement que, dans une situation concrète, fruit d'un concours de circonstances, aucune règle ne peut indiquer comment parvenir, sûrement, à une fin concrète. Le cas, et ses conséquences, sont aussi uniques que fortuites.

C'est pourquoi Ebbinghaus peut affirmer que l'histoire de ce malheureux, déchiré par le dilemme de savoir s'il faut mentir ou pas, que le cas de cet homme donc ne peut pas former l'objet d'un débat philosophique digne de ce nom. Dans le cadre de la philosophie kantienne, la casuistique est vite épuisée: la fonction du cas consiste uniquement à éprouver la validité d'une maxime déjà formulée, voire à discuter les moyens de son application; il ne sert pas à en concevoir de nouvelles.⁴⁹ Un comportement particulier, adopté dans des circonstances uniques, ne se prête pas à une réflexion philosophique systématique. Costerbosa abonde dans ce sens: « L'interdit kantien ne se réfère pas au mensonge en tant qu'acte singulier, il le concerne en tant que maxime. »⁵⁰ De là s'éclaire le scepticisme des kantien à l'égard de la démarche des Constantiens: ces derniers ne s'emparent-ils pas du cas pour plaider la nécessité de reformuler et la morale et, par répercussion, potentiellement toutes les maximes? Comment prétendre à une forme de régularité en s'appuyant sur un seul cas, qui est, de plus, rare et hautement improbable? Pour faire l'objet d'une réflexion morale, la question de la bonne conduite doit se poser sur un plan général, sans quoi on risque de tomber dans une sorte de jeu de l'imagination de plus en plus déréglé.

La présence des nombreux « si » devrait d'ailleurs normalement suffire à s'en convaincre. « Si » un assassin frappait à votre porte, « si » il était un agent de la Gestapo, « si » votre ami était juif ou résistant ... Cyril Morana observe finement que si on retournait le scénario, les « Constantiens » seraient certainement moins prompts à défendre le mensonge: si c'était un nazi, qui, à la Libération, se réfugiait afin d'échapper au lynchage par une foule menée par des résistants?⁵¹ Où s'arrête la conjecture? On pourrait sans peine imaginer des circonstances qui complexifient encore davantage le cas. Si l'ami poursuivi n'était pas seulement

48 VRML, AA 08: 277.11–14.

49 MS, AA 06: 10–17.

50 Lalatta Costerbosa, 77.

51 Morana, *ibidem*, 80.

juif? S'il s'avérait qu'il était avant tout recherché à cause de son implication dans le crime organisé, et que le nazi, au seuil de la porte, agissait avant tout en tant que fonctionnaire de police? Nul doute que tout criminel doit être appréhendé pour être puni par la loi et, en tant que policier, l'agent ne ferait qu'exercer ses fonctions. Mais selon les consignes du régime nazi, il dénierait aussi au juif criminel le statut de sujet juridique et le ferait envoyer dans un camp. Alors quelle décision prendre? Pour les kantien, ces dilemmes échappent à la philosophie, les aléas de l'existence sont nombreux et imprévisibles. Or, la maxime a une valeur prospective, elle préfigure une conduite à tenir tout le temps. On ne peut pas définir une ligne de conduite à partir de données contextuelles.

Une maxime doit être une règle de la sorte de celles que l'on peut appliquer, une règle qui a son importance dans notre vie quotidienne et qui ne correspond pas à un quelconque principe artificiel. « Passe toujours par la porte en premier » ou « ne mange jamais de poisson le vendredi » sont en effet des maximes, mais un précepte tel que « toujours, le vendredi, quand le soleil brille et quand un bout de papier blanc traîne au niveau du carrefour et quand l'arbre à droite porte précisément cinq feuilles je ne respecte pas le feu rouge » n'est pas une maxime.⁵²

Tant pis, donc, pour le maître de maison et son ami? A le voir strictement du point de vue du devoir-être (*Sollen*) – oui ! Cependant, le fait qu'aucune maxime, c'est-à-dire qu'aucun principe moral, voire pragmatique, ne puisse sauver la vie de celui-ci ne signifie pas pour autant qu'il serait voué à la mort. Ce qui importe à Kant, ce n'est pas de fustiger un acte désespéré, c'est la tentative de le justifier par un principe moral, rationnellement cohérent. Quant au mensonge lui-même, c'est-à-dire l'action concrète accomplie dans cette situation précise comme dans toutes autres circonstances dont se constitue l'être (*sein*), il paraît assez banal et, pour cette raison, difficile à éviter. Dans une certaine mesure, il concrétise le problème fondamental de l'humanité qu'est pour chaque individu de conformer sa vie aux préceptes de la raison, c'est-à-dire de devenir mature. Qu'il soit difficile d'exercer son propre jugement, de cesser d'être immature, Kant l'admet pleinement. Il n'y a que peu de personnes « denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln ».⁵³ L'expression aboutie d'une telle maturité se trouve, pour lui, dans le façonnement du caractère d'une personne, lequel se résume essentiellement à l'ensemble des maximes qu'il s'est données.⁵⁴

⁵² Kühn, op. cit. 176.

⁵³ WA, AA 08: 036.13–14. « [...] qui ont réussi à se défaire de l'immaturité en façonnant leur propre esprit ».

⁵⁴ Kühn, 177–178.

Ce processus se heurte toutefois à la propension au mensonge propre à la nature humaine. Ainsi, dans son *Anthropologie*, Kant caractérise la « physiologie morale » du genre humain « welche saubere Eigenschaft denn so allmählig von Verstellung zur vorsetzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt ». ⁵⁵ Il lui arrive d'exprimer une sorte de mauvaise grâce, voire un réel désir de transgression des impératifs à la fois de la prudence et de la morale – les hommes paraissent alors « puérils ». L'histoire reflète cette disposition: elle offre un spectacle déplorable où « alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet ». ⁵⁶ Dans ce cas, le mensonge apparaît comme le moyen d'une intention manifestement immorale, comme expression d'une indifférence aux voix de la conscience et de la raison. Mais le mal qui, selon Kant, caractérise la nature humaine ne se résume pas seulement à des actes ostensiblement injustes, il désigne une disposition autrement plus fondamentale. Dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant la décline sous trois aspects. Le premier consiste dans la fragilité de la volonté qui, sans être spécifiquement maligne et donc intentionnellement tournée vers le mal, reste trop faible, trop fragile, pour appliquer des principes pourtant reconnus comme rationnels et donc bons. ⁵⁷ Le deuxième se trouve dans l'improbité, c'est-à-dire dans le fait de se soumettre à une maxime moralement juste, mais en y mêlant des mobiles qui ne le sont pas. ⁵⁸ Le troisième, enfin, se résume à la perfidie du cœur humain qui, en premier lieu, choisit délibérément d'agir par intérêt personnel, par penchant ou appétit, avant de reconnaître – du bout des lèvres et dans un second temps – une règle conforme aux commandements de la morale. ⁵⁹

La rigueur de la pensée kantienne trouve une pleine illustration dans cette approche: à partir du moment où l'on considère les ressorts particuliers, c'est-à-dire les mobiles empiriques d'une action pour juger de sa moralité, aucune ne peut échapper au soupçon. En effet, on peut se comporter de façon tout à fait conforme à la loi morale, en croyant se tenir à une maxime bonne et claire et, pourtant, secrètement agir pour des raisons qui lui sont tout à fait étrangères. C'est là le caractère « habituel » du mal qui repose sur la difficulté innée de l'homme à être sincère. Le « pur » mobile de l'action demeure une construction

⁵⁵ Anth, AA 07: 332.07 et ibidem 332.23–25. « [...] cette belle qualité ne manque pas d'évoluer petit à petit, de la dissimulation vers la tromperie intentionnelle pour enfin devenir mensonge ».

⁵⁶ IaG, AA 08: 18.01–03. « [...] ne trouve, dans l'ensemble, qu'un tissu de bêtise, de vanité infantile et souvent aussi de méchanceté et de soif de destruction puériles. »

⁵⁷ RGV, AA 06: 37.18–31.

⁵⁸ RGV, AA 06: 30.01–08.

⁵⁹ RGV, AA 06: 30.09–18; RGV, AA 06: 38.07–09.

de la philosophie pratique, au sein de l'être (*Sein*); ici et maintenant, les ressorts de la volonté sont multiples, inconscients voire contradictoires, c'est pourquoi il est au final impossible, dans une situation donnée, de savoir de quoi se nourrit une action:

[...] so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniß anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge.⁶⁰

Kant admet, dès ses premiers écrits, l'existence de représentations « *obscures* » qui, en vérité, constituent la plupart de l'activité psychique⁶¹ – constat qu'il répète encore dans son *Anthropologie*, quarante ans plus tard.⁶² Le subconscient – car c'est bien cela qu'il désigne – représente d'abord, pour lui, dans les passages cités, une cause d'émerveillement; néanmoins, en tant que moraliste, il en tire une conclusion fondamentale eu égard à la possibilité de vivre vertueusement: « Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich.⁶³ – Les profondeurs du cœur humain sont insondables. » C'est pourquoi, sur le plan de l'être, personne ne peut être qualifié de « bon » – même pas le saint dont parle l'Évangile.⁶⁴

A la lumière de ce qui a été dit, il semble toutefois possible d'avancer l'hypothèse (qui a déjà été évoquée): comment le maître de maison, surpris par l'irruption du forcené, pourrait-il s'empêcher de mentir? Car il est certain que la plupart des personnes mentiraient dans cette situation et, en ce sens, leur conduite est peut-être philosophiquement, mais pas humainement, scandaleuse.

L'apparition subite d'un individu habité par une folie meurtrière, « *einen eben jetzt mit Mordsucht umgehenden* »⁶⁵ qui veut s'en prendre à son ami effrayerait sûrement le maître de maison, en même temps, il pourrait la ressentir comme une agression, comme un acte arbitraire. Dans ces cas, le mensonge ne s'assimilerait-il pas à une sorte de réaction défensive vis-à-vis d'un individu, voire – telle

⁶⁰ GMS, AA 04: 419.26–29. « Dans aucun exemple, on ne peut démontrer de façon certaine que la volonté est déterminée par le seul ressort de la loi morale, même s'il paraît ainsi; car il est toujours possible qu'une crainte secrète de se couvrir de honte, ou peut-être aussi l'obscur appréhension d'autres dangers aient une influence sur la volonté. »

⁶¹ NG, AA 02: 191.15–18.

⁶² Anth, AA 07: 135 sq.

⁶³ MS, AA 06: 447. 01.

⁶⁴ GMS, AA 04: 408.33–37.

⁶⁵ VRML, AA 08: 427.02–03. « Umgehen » dénote une sorte de possession: le sujet paraît habité, hanté par une émotion qui s'est emparée de lui.

est la nuance présente chez Constant – d'un représentant d'une institution évidemment injuste?

D'une manière certaine, la menace portée par le nervi toquant à la porte met en cause la paix civile. Dans *Über den Gemeinspruch*, Kant concède qu'à partir du moment où un pouvoir se justifie par la supériorité de ses forces, il s'expose à ce que les sujets relèvent le défi et tentent d'utiliser la leur contre lui. Wagner, comme nous l'avons vu, rappelle le « droit d'urgence »: considéré sous l'angle de l'être (*Sein*), le mensonge correspondait à une sorte de réflexe vital qui échappe aux sphères du droit et de la morale. En revanche, il n'est pas vrai que Kant « affirme [...] que le peuple peut résister à l'autorité politique » – comme le pense Luc Vincenti⁶⁶ qui, sur ce point, rejoint les Constantiens. Kant constate simplement qu'une action qui transgresse les principes moraux provoque des réactions tout aussi transgressives. Une telle action ne prévient pas le mal, elle le prolonge. C'est bien l'interminable succession de torts, causés tant par de mauvaises intentions que par pure faiblesse morale, qui fait de l'histoire humaine cet indigne spectacle que Kant déplore à plusieurs endroits.

Tout simplement, l'éthique kantienne – qui, à la différence de la morale, envisage le devoir-être dans le contexte de l'être –, reconnaît l'importance de l'affect que, partant, elle exige de maîtriser.⁶⁷ Par ailleurs, même si le maître de maison disait la vérité, s'il reconnaissait avoir abrité son ami, il contreviendrait néanmoins à l'impératif de sincérité. En effet, intimidé par le persécuteur, il est tout à fait vraisemblable qu'il ne répondrait pas par respect pour la loi morale, mais à cause de la peur que lui instillerait la présence de l'assassin.

En somme, Kant ne peut pas, en restant fidèle à sa méthode, développer une pensée formelle en se fondant sur le cas rapporté par Constant, parce qu'il est impossible de concevoir une maxime – qu'elle soit éthique ou pragmatique – qui autoriserait le mensonge. En effet, la philosophie n'a pas à s'aventurer dans une réflexion qui se limite à juger un incident aussi unique que contingent.

⁶⁶ Vincenti, Luc: « Philosophie des normes chez Kant ». In: *Multitudes* 34, (3) 2008, 206–214. Vincenti se réfère à un passage précis de *Über den Gemeinspruch* que voici: « Dieser Verzweifelungssprung (*salto mortale*) ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe. » cf. TP, AA 08: 306.24–28. Dans ce passage, Kant utilise le verbe *dürfen* au subjonctif, c'est-à-dire avec une valeur conditionnelle. On peut traduire le passage ainsi: « Ce saut désespéré (*salto mortale*) ferait en sorte que, dès lors qu'il n'est plus question que de la force, le peuple pourrait également essayer la sienne et ainsi rendre incertaine toute forme de constitution civile. » En aucun cas, Kant ne se réfère donc à une sorte d'autorisation morale, il souligne juste un rapport de causalité empirique.

⁶⁷ RGV, AA 06: 408.15–22.

2.2 Une lucidité contemporaine: le regard constantien sur le mensonge

Maintenant, faudrait-il considérer les lectures constantiennes de la querelle comme erronées? Peut-être leurs auteurs sont-ils en effet de piètres kantien, peut-être même ne le sont-ils pas du tout, mais doit-on pour cela leur disputer le droit de développer leur propre problématique, fondée sur l'innovation apportée par Constant?

L'approche de Constant paraît, en effet, plus contemporaine sur un point décisif. Constant perçoit la fonction, pour ainsi dire constructive, du mensonge au sein d'un espace public propre au nouveau régime et dote, par-là, l'exemple d'une signification nouvelle que Kant a manifestement choisi d'ignorer. Comme l'esquisse Oberer, le vieux philosophe s'accroche à une sorte de lieu commun de la réflexion morale, à l'image d'un fou furieux pris par une rage meurtrière que l'on trouve déjà dans la Bible, chez Xénophone ou Quintillien.⁶⁸ Or, l'essai de Constant, *Des réactions politiques*, dépasse ce cadre. Il se présente comme une longue analyse de l'arbitraire, c'est-à-dire d'une déréglementation systématique de la légalité par le pouvoir. « L'arbitraire combattant pour l'arbitraire, doit franchir toute barrière, écraser tout obstacle, produire, en un mot, ce qui était la terreur. »⁶⁹ L'« assassin » dont parle Constant ne pourchasse pas sa victime sur un coup de sang, il agit pour le compte d'une instance ou d'un groupe qui cherche délibérément à se défaire d'un ennemi politique. Pour Kant, explique Lallata Costerbosa, le mensonge s'apparente simplement à la fausse représentation d'un fait qui se glisse dans la série de représentations par lesquelles le sujet traduit ses propres intentions et ses dispositions vis-à-vis des autres. Mentir, en ce sens, revient seulement à pratiquer « un trou dans le tissu de la vérité »⁷⁰. Cependant, le danger que perçoit Constant se trouve dans la capacité créatrice du mensonge: il s'agit d'un ensemble de propositions fausses ou tendancieuses que vise à fabriquer une nouvelle perception du monde et dont le but consiste à justifier les valeurs et les actes d'un pouvoir politique. En un mot, Kant méconnaît la fonction idéologique du mensonge dans le discours politique actuel, fonction qui ne se limite pas à produire de fausses images des réalités mais à en constituer de toutes nouvelles. C'est bien cette tendance qui préoccupe la majeure partie des lectures constantiennes de la querelle du mensonge, qu'il s'agisse du totalita-

⁶⁸ Oberer, Hariolf: « Zur Vor- und Nachgeschichte der Lehre Kants vom Recht der Lüge ». In: Geismann/Oberer, 7-22, 8.

⁶⁹ Constant, 163.

⁷⁰ « Un buco nel tessuto della veridicità ». L'auteure s'appuie à son tour sur Hannah Arendt. Cf. Lallata Costerbosa, 82.

risme nazi ou, comme chez Villemin, du discours communiste. Pour Costerbosa, le comble de cette attitude se trouve dans la description, certes romanesque, mais sans doute pertinente qu'a donnée George Orwell de l'esprit totalitaire: la capacité des sujets à se leurrer eux-mêmes, à « consciemment opter pour l'inconscience »⁷¹.

Bien entendu, Kant n'ignorait pas le potentiel manipulateur du discours politique, ni sa tendance à recourir au mensonge. L'un et l'autre ne sont que l'expression publique des tares qu'il attribuait, de toute façon, à la nature humaine, mais ce pessimisme anthropologique n'amoindrissait nullement sa foi en un correctif institutionnel. Il s'agit de la publicité: dès lors qu'une revendication politique, c'est-à-dire une prétention concernant les droits d'autrui, est tenue de s'expliquer dans l'espace public, tout le monde peut facilement juger si sa maxime, si sa finalité s'accorde avec l'intérêt de tous. La publicité, dont Kant faisait le principe transcendantal du droit public, s'avère ainsi capable d'imposer un cadre moral à toute action politique⁷². Kant postulait en effet qu'un projet dont le motif est inavouable parce qu'il lèse les droits d'autrui suscite inéluctablement la résistance de tous.⁷³ C'était là, pour lui, le fondement du pacifisme inhérent à toute gouvernance républicaine. Ainsi, par exemple, le coût exorbitant des dépenses militaires serait pour tout peuple qui aurait à se prononcer sur l'affaire un argument pour ne pas entrer en guerre.⁷⁴

Ces espoirs ont été contrecarrés par les développements des siècles suivants. La généralisation de la publicité et des régimes représentatifs n'a nullement empêché, ni, d'un côté, les guerres de masses, justifiées par la souveraineté nationale⁷⁵, ni, de l'autre, l'émergence de discours racistes, lesquels, tout à fait ouvertement, non seulement déniaient la dignité humaine à certains groupes de personnes, mais en outre en appelaient, ouvertement, à les persécuter, voire à les exterminer. Certes, on pourrait souligner qu'il s'agit là de dérives, d'excès totalitaires qui puisent leurs origines dans la démocratie mais en détruisent le fondement. Cependant l'imprécision, la réserve mentale, voire une réelle indifférence aux vérités factuelles font aussi partie de la normalité de la communication au sein des sociétés démocratiques libérales, malgré la publicité vantée par

71 Ibid, 76.

72 Castillo, Monique: « Moral und Politik ». In: Höffe, Otfried: *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden*. Berlin 1995, 195–220, 211.

73 ZeF, AA 08: 381.24–35.

74 TP, AA 08: 311.19–25. Cf. également Kersting, Wolfgang: « Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein ». In: *Zum ewigen Frieden*. Éd. Otfried Höffe. Berlin 1995, 87–108, 95.

75 Howard, Michael: *War in European History*. Oxford/New York 2009, 75sq.

Kant ou peut-être même à cause d'elle. Ainsi, dans son essai *On Bullshit*, Harry G. Frankfurt analysait déjà en 1986 la propension des acteurs publics à préférer l'effet au bien-fondé de leur discours.⁷⁶ Cette tendance s'est renforcée jusqu'à aboutir à la notion de post-vérité qui, selon certains, constitue aujourd'hui une donnée récurrente du débat public. En Grande Bretagne, le plus important donateur de fonds de la campagne pour la sortie du pays de l'Union européenne a publiquement reconnu que le discours de son camp n'attachait pas d'importance aux faits: « Les faits, ça ne marche pas, c'est tout. [...] Il faut toucher les gens émotionnellement. »⁷⁷

La théorie kantienne du droit ne décrit pas une réalité juridique, mais, bien plutôt, constitue le programme d'un droit purement rationnel, fondé sur des principes transcendants. De ce fait, elle marque l'aboutissement du rationalisme classique, dont certains principes et éléments ont ensuite été effectivement adoptés par la plupart des législations nationales. Mais, en même temps, celles-ci ont aussi commencé à tenir compte de facteurs empiriques si bien que la conception contemporaine du droit est devenue « incompréhensible pour le système juridique classique ». Elle s'est donc considérablement éloignée de l'idée que s'en faisait Kant, notamment en ce qui concerne sa fonction de référence dans le débat politique. Michel Foucault esquisse cette tendance dans *La volonté de savoir*: « C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenu l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le « droit » à la vie, au corps, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le « droit » par-delà toutes les oppressions ou « aliénation », à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être [...] ».⁷⁸

Était-ce cela qu'avait à l'esprit Oberer quand il déplorait l'« aversion pseudo-humanitaire vis-à-vis des prescriptions morales rigoureuses »⁷⁹? Vraisemblablement. Or, quelle que soit la manière dont on qualifie cette tendance, dans le face-à-face esquissé, elle plaide en faveur de la lecture constantienne. A quoi se résumait, en effet, les propos d'Ebbinghaus, de Wagner et d'Oberer si ce n'est à une défense d'une doctrine qui, après n'avoir déjà pas su entièrement convaincre au XVIII^e siècle, se heurte aujourd'hui aux évidences de faits accomplis? Sur le

⁷⁶ Frankfurt, Harry: « On Bullshit ». In: *Raritan* 6, 1986, 81–100.

⁷⁷ « Facts don't work and that's it. You have got to connect with people emotionally. » La citation de Arron Banks, a été recueillie par Robert Booth, Alan Travis et Amelia Gentleman, cf. « Leave donor plans new party to replace Ukip – possibly without Farage in charge ». In: *The Guardian* du 29 juin 2016. Cf. <https://www.theguardian.com/politics/2016/jun/29/leave-donor-plans-new-party-to-replace-ukip-without-farage> (consulté le 28/09/2016).

⁷⁸ Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité*, 191.

⁷⁹ Cf. *Supra*.

plan strictement philosophique, la cohérence de l'interdit du mensonge ne fait aucun doute pour des raisons qui relèvent à la fois de la morale et de la doctrine du droit, mais quelle est sa place dans le monde d'aujourd'hui? Les Kantiens, certes, montrent l'intérêt intrinsèque de l'œuvre kantienne, mais, en récusant qu'elle puisse être remise en question par les sensibilités contemporaines, ne finissent-ils pas par en faire une pièce de musée?

3 L'actualité de l'impératif de sincérité

Ce face-à-face stérile peut être évité, à condition de ne pas s'enfermer dans la lecture que proposent les kantiens. Ils manquent l'explication d'un aspect: la raison concrète de l'existence de l'article. En effet, le choix de répondre à Benjamin Constant en publiant une réponse dans une revue « grand public » constitue en soi un acte significatif qu'il convient de rapporter à son contenu. C'est un geste qui pose question: pourquoi, en effet, Kant jugea-t-il nécessaire de répondre à Constant? Comme il a été dit plus haut, l'hypothèse est la suivante: Kant n'entendait pas mettre au point ses doctrines au regard du problème du mensonge, il s'adressait à Benjamin Constant parce que celui représentait un groupe de personnes qu'il voulait tout particulièrement atteindre. Kant s'adresse à un homme politique qui semble servir la même cause que lui et, à ce titre-là, lui rappelle les conditions, selon lui élémentaires, pour la faire triompher. C'est dans cet appel, dans le message donné par un intellectuel engagé à un autre que l'impératif de sincérité révèle toute son actualité.

Kant a répondu à Constant même si son nom n'apparaît pas dans le texte. Celui-ci ne fait que mentionner « un philosophe allemand ». Pourtant, dans une note de bas de page, Kant endosse le cas du meurtrier frappant à la porte, il reconnaît l'avoir rédigée, mais précise ne pas pouvoir se souvenir à quel endroit.⁸⁰ En même temps, cette note renvoie à une autre, rédigée pour l'édition allemande par Carl Friedrich Cramer, traducteur de l'article originel. Elle se réfère au passage controversé que Kant cite en introduction de sa propre réponse. Cramer, de façon assez contradictoire, y explique que l'exemple du meurtrier avait été initialement avancé par le théologien Johann David Michaelis, mais que Constant lui avait confié qu'il visait Kant. Par ailleurs, Oberer, dans son aperçu historique de l'exemple du meurtrier, souligne également le rôle de Michaelis: il est le premier, et le seul, à avoir eu recours à ce cas pour souligner l'interdiction incondi-

⁸⁰ VMRL, AA 08: 425, note.

nelle du mensonge.⁸¹ Quant à Kant, il avait précédemment abordé l'impératif de sincérité dans plusieurs textes déjà cités. En dehors du passage contesté appartenant à la *Moralphilosophie Collins* – et qui est antérieur à l'œuvre critique – il l'a notamment traité dans les années 1790, dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), *Zum ewigen Frieden* (1795), *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796), puis dans *Die Metaphysik der Sitten* (1797). Nulle part ne figure le cas relaté par Constant. Le passage qui s'en rapproche le plus, dans le paragraphe 9 de la *Tugendlehre*, a une tournure significativement différente: ici, c'est le domestique qui doit mentir pour couvrir le maître de maison vis-à-vis des forces de l'ordre venues l'appréhender avant qu'il ne commette un crime.⁸² S'étant déjà amplement prononcé sur le problème, alors qu'il n'était même pas clairement désigné par la charge polémique, Kant répondit néanmoins: ce qui suggère, selon toute évidence, qu'il accordait une importance particulière à l'affaire. Son texte, *Über ein vermeintes Recht*, comporte-t-il donc un aspect nouveau, une révision nécessaire de sa pensée qui ne serait révélée qu'à la lecture de l'essai constantien?

3.1 Kant – un philosophe engagé

Il n'y a pas lieu de parler de nécessité. Comme l'ont démontré les défenseurs de Kant mentionnés plus haut, sa position est parfaitement cohérente, le cas mis en exergue par Constant ne conduit donc pas à sa révision. Pourtant, même si *Über ein vermeintes Recht* répète effectivement l'opposition déjà manifeste de son auteur à toute forme de mensonge, le texte offre une nouvelle perspective: il rapporte la théorie du droit à la motivation individuelle d'un acteur politique.

Au fond, la critique kantienne, par son recours au transcendantal, réduit la question du comportement humain à une simple alternative: vivre selon la raison ou non. Agir moralement, c'est conformer ses maximes personnelles aux impératifs universels de la pure raison, et cela, pour aucun autre mobile et par aucune autre contrainte que le bien en soi qu'ils représentent. Cependant, l'idée d'une loi morale, c'est-à-dire l'idée d'une régularité universelle – la *«Gesetzmäßigkeit»* – n'est pas, pour Kant, totalement abstraite, puisque tout être humain, en tant qu'être rationnel, la rapporte inéluctablement à lui. Elle constitue, nécessairement, l'un des ressorts de sa volonté.⁸³ L'autre ressort est donné par sa nature sensible et, plus particulièrement, par l'amour-propre qui le pousse à chercher

⁸¹ Oberer, « Zur Vor- und Nachgeschichte der Lehre Kants vom Recht der Lüge », 10.

⁸² MS, AA 06: 431.27–31.

⁸³ RGV, AA 06: 62.12–28.

son avantage dans toute situation. En utilisant cette métaphore mécaniste, Kant invite son lecteur à considérer l'homme comme une sorte d'automate qui, pour agir, doit concilier les mouvements de deux ressorts qui ne tournent pas dans le même sens. Bien ou mal agir devient ainsi une affaire de hiérarchisation – lequel des deux ressorts imprimera son sens à la marche, lequel imposera sa primauté aux maximes de l'individu?⁸⁴

Or, cette question, bien entendu, ne peut pas se poser dans le cadre de la philosophie du droit étant donné que la loi civile a précisément pour fonction d'agir sur le ressort sensible de ceux qui seraient tentés de chercher leur avantage au détriment de celui des autres. En les menaçant de sanctions, elle contraint les méchants à bien agir en dépit de la tendance spontanée de leur ressort sensible. Aussi, celle-ci ne peut-elle pas constituer l'objet d'une évaluation juridique car seuls les faits résultant des actions d'une personne relativement à une autre sont passibles d'être jugés.⁸⁵ C'est pour cela, précisément, que le mensonge n'a pas de réalité propre sous l'angle du droit et, par conséquent, n'apparaît pas dans la *Rechtslehre*, où Kant va même jusqu'à concéder que le fait de dire ou de cacher la vérité dans les interactions avec les autres – « *veriloquium aut falsiloquium* » – relève de la liberté innée de l'homme.⁸⁶ Pour qu'un propos soit – juridiquement – qualifié de mensonge, il doit porter préjudice à une autre personne – et c'est alors le fait de nuire à quelqu'un et non pas de lui mentir qui est répréhensible sous l'angle de la doctrine du droit. Comme nous l'avons dit plus haut, un passage de *Über ein vermeintes Recht* renvoie effectivement à cette distinction, précisément lorsque Kant admet que quand je mens dans le cas en question – celui du maître de maison – je ne cause de tort à personne en particulier.⁸⁷ Selon les principes affirmés dans ce passage, la philosophie du droit ne considère pas la moralité des maximes individuelles, elle se penche uniquement sur la formulation des principes qui, sous forme de lois, doivent contraindre les individus dans leurs actions; elle n'attend donc nullement d'eux qu'ils décident de leur propre chef de bien agir – car ceci est l'affaire de l'éthique. « *Das Recht handeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.* »⁸⁸

L'article *Über ein vermeintes Recht* constitue une inflexion de ce propos. Certes, dans une note de bas de page, il semble à nouveau confirmer la distinction entre devoir légal – la « *Rechtspflicht* » – et l'éthique. Sous le point de vue de cette

84 RGV, AA 06: 36.19–33.

85 MS, AA 06: 230.10–18.

86 MS, AA 06: 238.05–11.

87 VRML, AA 08: 429.31–32.

88 MS, AA 06: 231.08–09. « De bien agir, c'est une exigence que l'éthique formule à mon égard ».

dernière – la doctrine de la vertu –, le mensonge apparaît uniquement comme une transgression des devoirs de l'individu vis-à-vis de lui-même qui, ainsi, s'attire le reproche de la vilénie.⁸⁹ Cependant, Kant souligne à deux reprises⁹⁰ que le mensonge décrit par Constant constitue un tort non pas à l'égard du persécuteur se pressant à la porte mais de l'humanité tout entière, parce qu'il contrevient au principe du droit lui-même. Comme il a été souligné plus haut, celui-ci réside pour Kant dans l'idée de contrat qui, nécessairement, exige que l'on puisse se fier aux déclarations faites par quiconque. Que la société, en outre, doive être le plus possible conforme aux principes du droit et donc pensée selon le modèle idéal d'un contrat originel, constitue un impératif catégorique. Pourtant, celui-ci, tel qu'il apparaît dans la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, puis, dans ses variantes subséquentes, est essentiellement moral. Si la « *Rechtspflicht* » évoquée par Kant dans *Über ein vermeintes Recht* désigne, au-delà du simple devoir stipulé par la loi, le devoir spécifique d'instaurer une législation conforme à l'idée d'un hypothétique contrat social, alors elle dépasse le cadre initialement posé. En effet, le devoir légal mentionné dans *Über ein vermeintes Recht* ne semble pas seulement exiger que l'on obéisse aux lois, il prescrit également de vouloir la légalité. Faudrait-il donc y voir une contradiction du principe énoncé dans la doctrine du droit?

Assurément pas, car cela reviendrait à prendre les distinctions systématiques établies par Kant dans le cadre de l'expression formelle – doctrinale, scientifique – de sa pensée pour une fin en soi. Le philosophe a aussi tenu à s'adresser à un public non spécialisé, à un public de lettrés. Il ne pouvait pas se satisfaire des acquis simplement doctrinaux de son œuvre critique. A l'encontre d'une conception uniquement « *scolaire* » de la discipline, il défendait la pertinence d'une philosophie « *mondaine* », ouverte sur le questionnement, les problèmes et les besoins de son siècle.⁹¹ Cela l'incita, dès les années 1780, à s'exprimer de façon moins formelle dans des traités et des articles de revues à caractère généraliste, dans l'idée explicite de contribuer aux progrès alors quasi palpables de la cause des Lumières et de l'humanité – notamment en se prononçant sur la question du meilleur ordre politique.

En effet, la philosophie critique n'a pas vocation à être seulement scientifique. Kant souligne dans *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*⁹² qu'elle ne s'affirme pas en bâtissant ou en démolissant des systèmes. L'objectif de la philosophie ne cesse d'être celui que

⁸⁹ VRML AA 08: 426, note.

⁹⁰ VRML, AA 08: 426.20–24 et 429.32–34.

⁹¹ Log, AA 09: 24.28–31.

⁹² VNAEF, AA 08: 416.03–08.

lui dicte sa tradition: elle recherche la sagesse, ce qui signifie pour Kant qu'elle doit se pencher sur la façon dont l'homme peut atteindre le souverain bien, c'est-à-dire l'accord maximal du bonheur, empirique, avec la moralité.⁹³ À cet égard, la distinction entre *Sein* et *Sollen* – entre être et devoir-être – n'a qu'une fonction méthodique: elle consiste à guider la pensée dans sa démarche en s'inscrivant toutefois dans une visée dont l'idéalisme est clairement affiché. Comme l'indique l'utilisation du terme de souverain bien, Kant recourt volontiers au langage de la tradition aussi bien philosophique que religieuse, notamment pour tempérer l'apparente sévérité de la morale. À l'instar du cas traité dans *Über ein vermeintes Recht*, elle ne semble que trop souvent exiger que l'individu sacrifie les richesses de sa sensibilité à l'implacable formalisme d'un devoir défini par une pure raison. Pourtant Kant reconnaissait que l'on est mieux disposé à bien agir en ayant l'esprit serein ou même gai qu'en étant confronté aux injonctions d'un impératif abstrait et impersonnel: « Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden⁹⁴ ». Voilà pourquoi certains textes comme la *Kritik der Urteilskraft* ou *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* tentent de formuler un pendant à l'espérance chrétienne à partir des acquis de la critique. C'est ainsi que la foi rationnelle autorise l'individu à croire – c'est-à-dire à tenir pour subjectivement vrai en vertu d'un jugement réfléchissant – que le monde vu dans son ensemble traduit la volonté suprême d'un créateur soucieux de faire correspondre effort moral et félicité.⁹⁵ Certes, la réponse faite à Benjamin Constant ne fait guère allusion à ce pan de la réflexion kantienne, mais elle pointe, en revanche, vers d'autres textes qui, tout en restant éloignés de la thématique religieuse, décrivent l'avenir potentiellement radieux d'une humanité qui saurait fonder l'ordre public et international sur un pur droit de raison. *L'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ou *Zum ewigen Frieden* font ainsi clairement apparaître que la conversion aux principes moraux à l'échelle étatique mène à des améliorations concrètes de la vie de tous, notamment parce que la paix ainsi garantie permet aux sociétés de développer leurs richesses. *Über ein vermeintes Recht* est à compter parmi ces travaux; c'est un texte engagé qui, en vue de sa cause, se doit de télescoper les aspects auparavant distingués dans le cadre de la philosophie d'école. Il relève d'une philosophie conçue « *in sensu cosmico* »⁹⁶. « Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der

⁹³ Ibid., AA 08: 417.30 et 418.27–29.

⁹⁴ Päd, AA 09: 485.05–06. « Seul un cœur joyeux est capable d'éprouver du plaisir dans le bien. »

⁹⁵ KU, AA 05: 471.

⁹⁶ Log, AA 09: 24.28.

menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. »⁹⁷

L'emphase du discours kantien, son usage appuyé de termes renouant en apparence avec la tradition tant religieuse que métaphysique – des termes tels que « règne des fins⁹⁸ », « bien suprême » ou « fin ultime » – recouvrent en fait la vision plus sobre d'une société soumise aux principes d'une législation juste sur le plan moral et à laquelle chaque citoyen aurait la possibilité de contribuer. À la différence de la grande majorité des penseurs allemands de son temps, Kant va jusqu'à afficher, dans *Zum ewigen Frieden*, son engagement pour une démocratie représentative.⁹⁹ Bien entendu, face à la question de savoir comment fonder un tel ordre politique les frontières entre théorie des connaissances, morale, philosophie du droit et éthique se révèlent poreuses. C'est pourquoi la *Rechtspflicht* mentionnée dans *Über ein vermeintes Recht* se distingue par son caractère quelque peu composite: il s'agit en effet du devoir d'établir la légalité – de façon éthique. Or, formuler ce devoir n'a de sens que vis-à-vis d'une catégorie particulière de personnes. Il s'adresse à ceux qui luttent pour le fondement d'un nouvel ordre légal, autrement dit aux hommes politiques qui semblent acquis au projet soutenu par Kant.

3.2 Un libéralisme partagé

On aurait tort de simplement voir dans *Über ein vermeintes Recht* la réponse à une proposition adverse. Aux yeux de Kant, Benjamin Constant devait paraître comme l'un des acteurs impliqués au plus près dans cet immense événement continu que fut la Révolution qui, après Thermidor, pris une nouvelle tournure à laquelle, justement, se réfère l'essai *Des réactions politiques*. Sans doute Kant l'avait-il lu; il constitue donc un éclairage précieux de sa réponse.

En France, à partir de 1795, c'est-à-dire après la chute du gouvernement révolutionnaire mené par Robespierre, les royalistes se sont à nouveau fait entendre dans l'opinion publique. Selon ces derniers, l'inflexibilité avec laquelle les Révolutionnaires avaient essayé de réaliser les principes abstraits de la pensée politique des Lumières avait conduit le pays à la Terreur. Plutôt que de se fier aux

⁹⁷ Log, AA 09: 24.33–36: « La philosophie considérée selon le sens dernièrement évoqué est bien la science qui rapporte toutes les connaissances et tout usage de la raison à la fin dernière de la raison humaine à laquelle, en tant qu'elle est la fin suprême, toutes les autres sont subordonnées et en laquelle elles doivent obligatoirement se rejoindre pour former une unité. »

⁹⁸ GMS, AA 04: 433.17–25.

⁹⁹ ZeF, AA 08: 349.08.

chimères des philosophes, il importait maintenant, disaient-ils, de revenir à un ordre fondé sur l'expérience séculaire alliée au bon sens. Voilà ce que critiqua Constant: le triomphe de ce projet, selon lui, eût été « l'absence des règles, des limites, des définitions, en un mot, l'absence de tout ce qui est précis », autrement dit: « l'arbitraire ». ¹⁰⁰ En composant, en 1796, le pamphlet *Des réactions politiques*, il cherchait à établir une voie médiane: les principes fondamentaux de la Révolution étaient irréprochables, il convenait seulement de tempérer leur rigueur en trouvant des « principes intermédiaires » régissant leur application.

En ce qui concerne son message principal, l'essai de Constant le situe proche des positions que Kant a toujours défendues. « Ceux-là sont partisans de l'arbitraire, qui disent qu'il y a une distance qu'on ne peut franchir entre la théorie et la pratique », dit-il d'une manière qui rappelle les propos de Kant, quelques années plutôt, dans *Über den Gemeinspruch*. Il n'est pas étonnant que ce dernier souscrive entièrement, en la citant deux fois, à la conclusion centrale de l'essai de Constant. « Un principe, reconnu vrai, ne doit donc jamais être abandonné, quels que soient ses dangers apparents. » ¹⁰¹

En fait, le mensonge n'est évoqué qu'à titre d'exemple pour illustrer la façon dont Constant compte parvenir à la formulation d'un « principe intermédiaire ». Ne jamais mentir, affirme ainsi Constant, est un principe trop abstrait pour pouvoir efficacement s'exercer; il faut préciser les conditions sous lesquelles il s'applique. En l'occurrence, ces conditions sont définies par l'intention de ceux qui exigent des réponses, c'est pourquoi Constant en vient à dire que « nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui ». Kant, écarte cet argument du revers de la main: la vérité n'est pas un bien dont on pourrait reconnaître une sorte de titre de propriété. ¹⁰² Cependant, l'évidente faiblesse de ce raisonnement s'explique aussi bien par sa fonction limitée à l'intérieur de l'essai de Constant que par le caractère très convenu du dilemme du maître de maison, qui, comme le montre Oberer, représente une sorte de lieu commun à l'époque.

Malgré cette différence, Kant et Constant sont plus largement d'accord que cela ne paraît dans un bon nombre d'écrits à leur sujet. Aussi, après avoir relevé les maladresses dans l'argumentation de Constant, Kant admet tout à fait ce que le jeune Suisse avait péniblement cherché à démontrer: à savoir que certains principes abstraits de la morale, ou proche d'elle, de la théorie du droit, nécessitent des règles intermédiaires, plus concrètes, pour pouvoir s'appliquer. Il approuve donc la façon dont Constant relit la grande revendication du *Contrat social* de Rousseau, à savoir que, pour être libres, tous les citoyens ne doivent se soumettre

¹⁰⁰ Constant, 158.

¹⁰¹ Constant, 156.

¹⁰² VRML, AA 08: 426.06.

qu'à une loi qu'ils ont contribué à élaborer. Irréalisable à l'échelle d'un grand pays, ce principe ne peut être fonctionnel que grâce à l'introduction d'un moyen politique, donc grâce à l'élection de représentants, dépositaires du pouvoir législatif.¹⁰³ Il convient de souligner combien, en 1797, cette communauté de vue n'allait guère de soi: les partisans d'une société hiérarchique, gouvernée par une monarchie aux pouvoirs étendus, étaient encore nombreux et puissants. Kant comme Constant leur opposaient un libéralisme républicain affirmé.

3.3 Les implications politiques de la spiritualité kantienne

Par ailleurs, la Révolution française a engendré, chez Kant, un enthousiasme durable et assumé. Ses conséquences étaient – du moins c'est ainsi qu'il s'est exprimé lors d'une conversation – « grandes, infiniment grandes et bénéfiques ». Et sans pour autant nier les injustices commises en son nom, il continuait à aimer « la cause des Français de toute son âme »¹⁰⁴. Pourtant, on peut percevoir, dans l'attitude que Kant affiche envers la Révolution, une certaine ambiguïté. Un ordre juste – c'est-à-dire le règne des fins entendu comme accord possible de toutes les fins privées sous le principe d'une législation universelle – requiert la reconnaissance des impératifs de la raison pure pratique comme base des normes légales. Or, la primauté de la raison, pour Kant, exclut strictement la possibilité de conférer une forme de légitimité à toute révolte contre une souveraineté déjà installée car un tel droit porte une contradiction en soi: il établirait une seconde souveraineté à côté de la première.¹⁰⁵ C'est pourquoi il nuance son admiration pour la Révolution dans *Der Streit der Facultäten*, où il la loue non pour ce qu'elle produit, concrètement, en France mais pour ce qu'elle signifie, perçue en tant que signe par un spectateur engagé, pour le possible devenir de l'humanité entière.¹⁰⁶

Pour Kant, les améliorations de la constitution civile ne doivent être réalisées que par le biais de réformes portées par le pouvoir souverain, quelle que soit par ailleurs la façon dont celui-ci s'est constitué: il faut toujours obéir aux lois, peu importe qu'elles soient formulées par un pouvoir issu d'une révolution ou transmises par la voie de l'hérédité.¹⁰⁷ Le progrès relève alors de l'initiative d'un

103 VRML, AA 08: 427.27 sq.

104 Johann Friedrich Abegg, cit. d'après Kühn, Manfred: *Kant, eine Biographie*. München 2007, 454.

105 ZeF, AA 08: 382.21–27.

106 SF, AA 07: 85 sq. Cf. Kittsteiner, Heinz Dieter: « Kants Theorie des Geschichtszeichens. Vorläufer und Nachfahren ». In: *Wir werden gelebt. Formproblem der Moderne*. Hamburg 2006, 78.

107 MS, AA 06: 321–323.

nombre somme toute assez restreint de personnes en mesure d'agir légitimement au nom du bien public ou, du moins, de se prononcer sur lui. De là s'ensuit que la réforme politique, parce qu'elle se rapporte en dernière instance à une volonté individuelle, dépend de la qualité morale de cette dernière. Seule une action fondée sur une maxime authentiquement bonne est capable, pense Kant, d'interrompre l'enchaînement des torts, crimes et violences qui constituent d'ordinaire l'histoire: « Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gefropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. »¹⁰⁸ Au final, la réussite du projet des Lumières dépend de l'engagement des gens de bonne volonté.

En effet, que ce soit dans un sens seulement moral ou également politique, pour Kant, le problème de savoir comment il faut agir dans le monde se ramène à une question: comment vivre rationnellement, comment faire en sorte que tous nos jugements et comportements soient effectivement déterminés par la raison? Or, il n'a jamais jugé que les préceptes moraux dictés par la raison pure pratique et étayés par une démarche scientifique aient en soi la capacité de rendre les hommes bons. L'image mécaniste des deux ressorts de la volonté humaine apparaît appropriée: la raison impose sa forme, c'est-à-dire l'idée de régularité (*Gesetzmäßigkeit*), à toute maxime humaine; si donc l'autre ressort, celui de la sensibilité, cessait de fonctionner, l'homme agirait – automatiquement – bien. « Dieses dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwillkürlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. »¹⁰⁹ La philosophie morale ne fait donc qu'affirmer des principes depuis toujours évidents, elle a pour fonction non pas de les énoncer et de les faire connaître, mais de disposer l'homme à les écouter. C'est en ce sens que la sagesse peut s'appuyer sur la science:

Deswegen bedarf selbst die Weisheit – die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht – doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen.¹¹⁰

108 IaG, AA 08: 26.31–32. « Cependant, tout bien qui n'est pas greffé sur une intention moralement bonne n'est rien qu'une apparence et une misère chatoyante. »

109 RDV, AA 06: 36.03–07. « Bien plutôt celle-là ‹ la loi › s'impose inexorablement à lui en vertu de sa disposition morale; et si aucun autre ressort ne la contrariait, il la placerait aussi – en en faisant ainsi une détermination suffisante de sa volonté – dans sa maxime supérieure, c.-à-d. il serait moralement bon. »

110 GMS, AA 04: 405.02–05. « Pour cela, même la sagesse – qui se rapporte bien plus à la question du faire ou du ne pas faire qu'à un savoir – a, elle aussi, besoin de la science: non pas pour se faire instruire par elle, mais pour assurer que ses prescriptions soient durablement écoutées. » La tournure « Eingang finden » doit être comprise dans le sens qu'elle avait au XVIII^e siècle. Ein-

Alors que son caractère abstrait confère à la morale kantienne l'apparence d'une doctrine strictement scolaire, son auteur aspirait au contraire à philosopher « nach dem Weltbegriffe »¹¹¹, c.-à-d. à l'horizon du monde. Voilà pourquoi cette morale commande une forme de spiritualité active. Elle oblige à l'« exercice de soi sur soi », à l'« élaboration de soi par soi » ou encore à la « transformation de soi par soi » qui, pour Michel Foucault,¹¹² caractérisent la démarche spirituelle de la philosophie ancienne. Kant souscrivait entièrement à cette visée, à l'instar des stoïciens ou de Platon il estimait que le but de l'existence était de se forger un caractère et de « mettre de l'ordre et de la tranquillité » dans sa conduite.¹¹³ Pour décrire ce processus qui culmine dans un acte de volonté singulier, Kant parle de révolution du cœur et – en recourant au terme-clé de la spiritualité protestante – de renaissance:

Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch [...] werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens werden.¹¹⁴

Le jugement et son énoncé verbal sont ce par quoi l'homme, en tant que sujet moral et empirique, rapporte la dimension du « Sollen » à celle du « Sein ». Or, l'élément qui risque de ruiner tous ses efforts de perfectionnement, que celui-ci concerne sa moralité individuelle ou ait un sens plus largement politique, c'est la tendance proprement humaine à transgresser le devoir de sincérité, autrement dit le mensonge. Pour Kant, il constitue la tare de l'homme, sa plus grande défi-

gang ne désigne pas seulement, matériellement, l'entrée. « Keinen Eingang finden », selon le dictionnaire des Grimm (acception 8), a bien le sens de « kein Gehör finden », c.-à-d. ne pas être écouté. « Eingang bis Eingangswort (Bd. 3, Sp. 183 bis 184) ». In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Cf. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=D-WB&mode=Vernetzung&lemid=GE01684#XGE01684

111 Log, AA 09: 024–28,

112 Foucault, *Du gouvernement des vivants*, 111 et 112.

113 Kühn, 38 et 181.

114 RDV, AA 06: 047.18–28: « Que quelqu'un devienne un homme bon, non pas seulement légalement mais moralement (qu'il soit agréable à Dieu,) qu'il deviennent donc un homme qui, dès lors qu'il reconnaît quelque chose comme un devoir n'a plus besoin d'aucun autre ressort que la représentation de ce devoir lui-même: cela ne peut pas se produire au moyen d'une réforme progressive tant que la base de ses maximes reste impure mais doit arriver par une révolution dans sa façon de penser, il ne peut devenir un nouvel homme que grâce à une sorte de renaissance qui ressemble à une nouvelle création de lui-même [...] et grâce au changement du cœur. »

cience, le « *eigentliche faule Fleck* »¹¹⁵ de sa nature. Mentir ne se résume pas seulement à dire autre chose que ce qu'on sait être vrai, c'est également affirmer la vérité de quelque chose alors que l'on a subjectivement conscience de ne pas en être certain.¹¹⁶ C'est pour cela que la sincérité s'impose comme le premier commandement vis-à-vis de soi-même, qu'elle doit présider au jugement que l'on a de soi.

Erkenne (erforsche, ergründe) *dich selbst* nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz, – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter seien.¹¹⁷

Même si cet impératif appartient à l'éthique, il trouve néanmoins son exacte contrepartie dans la publicité qui, pour Kant, doit nécessairement fonder tout régime politique pour qu'il soit moralement justifié. Aussi, concernant les fins dernières de l'humanité, les implications de la vertu sont inexorablement politiques.

Pourquoi importait-il tant à Kant de répondre à Constant? En fait, la thèse de celui-ci rapporte le problème du mensonge à une intentionnalité dans laquelle Kant ne pouvait que se reconnaître. Or, pour défendre l'idéal de la démocratie, il faut avoir foi en son principe. En effet, la philanthropie – *Menschenliebe* – mentionnée dans le titre ne désigne certainement pas l'attitude du maître de maison face au destin de son ami poursuivi; elle renvoie bien plutôt à l'idéal politique que Kant partage avec Constant, celui d'une humanité entendue comme l'ensemble de sujets autonomes qui, en se concertant pour se donner des lois, se constituent comme acteurs de l'histoire. A cet égard, l'erreur de Constant relève de l'improbabilité, de la *Unlauterkeit*: guidé par l'affect, c'est-à-dire par son amour pour la cause d'une humanité affranchie, il se méprend sur la maxime de son jugement. Celle-là, pour Kant, est doublement fallacieuse puisqu'en plus d'être immorale, elle est politiquement inefficace: celui qui se réserve, même exceptionnellement, le droit de mentir, s'établit aux yeux du public comme un menteur en puissance et, partant, perd toute crédibilité¹¹⁸.

115 VNAEF, AA 08: 422.03 « l'authentique tache de corruption ».

116 VNAEF, AA 08: 422.34–35, 423.01–02.

117 MS, AA 06: 441.04–08. « Reconnais-toi *toi-même* (sonde-toi, scrute-toi) non pas par rapport à ta perfection physique (ton aptitude ou inaptitude à réaliser toutes sortes de fins choisies par toi ou même imposées) mais par rapport à ta perfection morale, relativement à ton devoir. Sonde ton cœur pour savoir s'il est bon ou mauvais, si la source de tes actions est pure ou impure. »

118 VRML, AA 08: 430.01–09.

La réponse de Kant à Constant a laissé beaucoup de lecteurs perplexes. Pourtant, même dans les circonstances qui sont les nôtres, aujourd'hui, elle n'a rien d'un rigorisme exagéré. En effet, à quelle échelle devrait-on mesurer le soi-disant dévouement d'un acteur politique à la cause des Lumières sinon à la sincérité avec laquelle il consent à questionner le fond de ses déclarations?