

INSPE de Paris

Master MEEF

La morale - le devoir

Faut-il toujours dire la vérité ?

ophelie.desmons@inspe-paris.fr

0. Détour métaéthique – la fonction d'une théorie normative

« Il se peut que la philosophie politique ne puisse rien faire de plus que de réduire le désaccord. En effet, même les convictions les plus fermes peuvent être modifiées graduellement ; la tolérance religieuse est maintenant un acquis et les arguments en faveur de la persécution religieuse ne sont plus professés ouvertement ; de même l'esclavage, qui fut à l'origine de notre guerre de Sécession, est à présent rejeté comme intrinsèquement injuste et, même si les conséquences de l'esclavage se font toujours sentir dans des politiques sociales et dans des attitudes inavouées, nul ne sera prêt à prendre sa défense. Ce sont les convictions bien arrêtées de ce genre, comme la croyance dans la tolérance religieuse et le rejet de l'esclavage, ainsi que les idées et les principes fondamentaux qui sont implicites en elles, que j'essaie de rassembler et d'organiser de manière cohérente en une conception politique de la justice. Ces convictions jouent provisoirement le rôle de points fixes que toute conception raisonnable doit prendre en considération. Je commence donc par examiner la culture publique elle-même en y voyant un fond commun d'idées et de principes fondamentaux qui, implicitement, sont acceptés. J'espère ensuite proposer une formulation de ces idées et de ces principes qui soit assez claire pour se combiner avec une conception politique de la justice en harmonie avec nos convictions les plus arrêtées. C'est ce que je veux dire quand je soutiens qu'une conception politique de la justice, pour être acceptable, doit, à la réflexion, être en accord avec nos convictions bien pesées, à tous les niveaux de généralité, ou qu'elle doit être en « équilibre réfléchi » avec elles » John Rawls, *Libéralisme politique*, tr. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 32-33.

I] Il ne faut pas *toujours* dire la vérité : l'argument utilitariste

1.1) L'utilitarisme de l'acte : la valeur morale de chaque mensonge dépend de ses conséquences

« 1/ La nature a placé l'humanité sous l'égide de deux maîtres souverains : la *peine* et le *plaisir*. C'est à eux seuls d'indiquer ce que nous devons faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons. À leur trône, sont fixés, d'un côté la norme du bien et du mal, de l'autre, l'enchaînement des causes et des effets. Ils nous gouvernent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons : tout effort que nous pouvons faire pour secouer le joug ne servira jamais qu'à le démontrer et à le confirmer. Quelqu'un peut bien prétendre en paroles renier leur empire ; il leur restera en réalité constamment soumis. Le principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la tient pour le fondement du système dont l'objet est d'ériger l'édifice de la félicité au moyen de la raison et de la loi. Les systèmes qui tentent de le critiquer produisent plutôt des sons que des sens, du caprice plutôt que de la raison, de l'obscurité plutôt que de la lumière.

Mais trêve de métaphore et de déclamations : ce n'est pas ainsi que l'on fait progresser la science morale.

2/ Le principe d'utilité est le fondement du présent ouvrage : il conviendra donc de donner pour commencer une explication détaillée et précise de ce que l'on entend par là. Par le principe d'utilité, on entend ce principe qui approuve ou désapprouve toute action quelle qu'elle soit, selon la tendance qu'elle semble présenter d'augmenter ou de diminuer le bonheur de celui ou de ceux dont l'intérêt est en jeu ; en d'autres termes qui reviennent au même, de promouvoir ce bonheur ou de s'y opposer. Je parle de toute action quelle qu'elle soit ; par conséquent, non pas seulement de toute action de l'individu privé, mais aussi de toute mesure prise par un gouvernement.

3/ On entend par utilité la propriété présente en tout objet de tendre à produire un bénéfice, avantage, plaisir, bien ou bonheur (toutes choses qui, en l'occurrence, reviennent au même) ou (ce qui revient encore au même) à empêcher que dommage, peine, mal ou malheur n'adviennent au parti dont on considère l'intérêt ; si ce parti s'étend à la communauté dans son ensemble, l'utilité sera alors le bonheur de la communauté ; si elle se confond avec un individu particulier, l'utilité sera alors le bonheur de cet individu. (...)

6/ On peut alors dire qu'une action est conforme au principe d'utilité, ou, pour parler bref, à l'utilité (référée, bien entendu, à la communauté dans son ensemble), quand sa tendance à augmenter le bonheur de la communauté l'emporte sur toutes les tendances qui, en elle, tendent à le diminuer.

7/ On peut dire d'une mesure prise par un gouvernement (qui n'est rien d'autre qu'une espèce particulière d'action accomplie par une ou plusieurs personnes particulières) qu'elle est conforme au principe d'utilité ou qu'elle est dictée par ce principe quand, de la même façon, sa tendance à augmenter le bonheur de la communauté l'emporte sur toutes celles qui, en elle, tendent à le diminuer. (...)

9/ On peut dire de quelqu'un qu'il est partisan du principe d'utilité, quand l'approbation ou la désapprobation qu'il accorde à une action ou à une décision est déterminée ou mesurée par la tendance qu'il lui attribue à augmenter ou à diminuer le bonheur de la communauté. (...)

10/ On peut toujours dire d'une action conforme au principe d'utilité, soit que c'est une action qui doit être faite, soit, du moins, que ce n'est pas une action qui ne doit pas être faite. On peut dire aussi qu'il est bien qu'elle soit faite, du moins qu'il n'est pas mauvais qu'elle soit faite ; que c'est une action juste, du moins que ce n'est pas une action injuste. Ainsi interprétés, les mots de *devoir*, de *bien* et de *mal* et ceux de même estampille ont un sens ; interprétés autrement, ils n'en ont aucun » **Jérémy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, chapitre I**

« Schématiquement, l'utilitarisme est la vue selon laquelle le caractère bon ou mauvais d'un acte est exclusivement fonction du bien ou du mal total de ses conséquences, c'est-à-dire de l'effet de l'acte sur le bien-être de tous les êtres humains (ou peut-être de tous les êtres sensibles) » **J.J.C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, 1961**

« Sur une île déserte dont j'ai été par la suite le seul rescapé, j'ai promis à un homme mourant de donner sa provision d'or au Club de Jockey d'Australie du Sud. A mon retour, je le donne à l'Hôpital Royal d'Adélaïde, qui, pouvons-nous supposer, à un besoin extrême de cet argent pour acheter une nouvelle machine à rayons X. Quelqu'un pourrait-il nier que j'ai agi de façon juste et que nul ne pourrait m'adresser le reproche d'insensibilité ? (Souvenez-vous que la promesse n'était connue que de moi, de sorte que mon action n'entamera pas la confiance générale dans l'institution de la promesse.) Pensez aux personnes qui meurent de tumeurs très pénibles et qui auraient pu être sauvées par l'or de l'île déserte ! » **J.J.C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, 1961**

1.2) L'utilitarisme de la règle : la valeur morale de chaque mensonge dépend des conséquences des actes du même type

« Parfois un acte est réprouvé pour la seule raison que, si tout le monde agissait de la même façon, les conséquences seraient néfastes. Le *test de la généralisation*, « Qu'arriverait-il si tout le monde faisait la même chose ? », sert souvent à exprimer ce genre de réprobation ; le principe justifiant la réprobation s'articule de la manière suivante : (G1) Si, lorsqu'elle est le fait de tout le monde, une action entraîne des conséquences indésirables, il convient que nul n'agisse ainsi.

Ce principe est manifestement téléologique (utilitariste) car, lorsque nous l'invoquons, lorsque nous déterminons si des actes sont mauvais, nous n'en considérons que les effets désirables et indésirables – leur utilité. Il s'agit également d'un principe de généralisation : on considère les conséquences d'une pratique générale (si tous font la même chose), on attribue à tel acte la valeur d'un acte de ce type, et le jugement s'applique à tous les actes du même type. On verra donc dans ce principe une forme de *généralisation utilitariste*. (...)

Deux sortes d'utilitarisme

(...) Les considérations relevant de l'utilitarisme simple s'occupent de tous les effets de l'acte particulier en cause (...). Si le moralisateur s'était lancé dans de semblables considérations, il aurait demandé : « Qu'arrivera-t-il si *cet* acte est réalisé ? », au lieu de : « Qu'arriverait-il si *tout le monde* faisait la même chose ? »

En revanche, les considérations relevant de l'utilitarisme *général* s'occupe, elles, de l'ensemble des effets susceptibles d'être provoqués si tous les actes semblables à l'acte en cause qui pourraient être réalisés étaient effectivement réalisés. C'est à dire qu'en appliquant une forme de généralisation utilitariste, nous décrivons cet acte particulier d'une certaine manière, délimitant ainsi un groupe d'actes susceptibles d'être réalisés et semblables, eu égard à des aspects déterminés. (...)

Ces deux sortes d'utilitarisme, le simple est le général, se distinguent à deux égards (...). Dans le cas de l'utilitarisme simple : 1/ les critères de valeurs sont appliqués aux effets d'actes particuliers pris séparément et 2/ les jugements ne concernent que les actes particuliers. Le fait qu'un acte particulier soient bon ou mauvais dépend de la valeur de ses effets c'est-à-dire de son *utilité simple* (...). Dans le cas de la généralisation utilitariste, en revanche : 1/ les critères de valeurs sont uniquement appliqués à ce que j'appellerais la *tendance* d'un acte, à savoir les effets qui résulteraient de ce que tout le monde fasse la même chose ; et 2/ les jugements pouvant être directement déduits concernent un groupe d'actes semblables eu égard à des aspects déterminés (...). Ainsi :

Et si tout le monde de se débrouillait pour passer au travers du service militaire ?

Imaginez que tout le monde mente à sa guise ?

Et si personne ne payait ses impôts !

Que se passerait-il si personne ne prenez la peine de voter ? (...)

Développement du nouvel utilitarisme

Comme je l'explique ailleurs, l'utilitarisme de l'acte est, *grosso modo*, la théorie selon laquelle on devrait toujours accomplir des actes dont les effets soient au moins aussi bons que ceux de tout autre acte possible. (...) Cette théorie a pu être appelée utilitarisme « rudimentaire », « extrême » ou « direct ». (...)

On a prétendu que l'utilitarisme de l'acte ne pouvait rendre compte de façon appropriée de l'obligation de tenir ses promesses, de rembourser ses dettes, de dire la vérité, de châtier les coupables et de protéger l'innocent. On a soutenu en particulier qu'un acte sans conteste mauvais pouvait paraître bon à la lumière de l'utilitarisme de l'acte, pour la simple raison que l'acte en question est enveloppé d'une condition de secret comme d'un linceul. Or, on suppose qu'une condition de secret ne doit pas fléchir nos obligations.

Il a également été avancé que les utilitaristes ne pouvaient rendre compte de certains éléments parfaitement justes du raisonnement moral. Nous invoquons souvent des lois, des règles ou des principes moraux – ou du moins de bonnes raisons – à l'appui de nos jugements particuliers. Ainsi, il nous arrive parfois de justifier nos actes en disant « parce que j'ai *promis* » ou, de façon moins caractéristique, en citant le principe selon lequel *il faut* tenir ses promesses. Il n'est pas évident que

ces considérations soient de nature utilitariste. Comment un utilitariste pourrait-il en rendre compte ? (...)

La période de l'après-guerre donna naissance au nouvel utilitarisme, qualifié de « modifié », « restreint » ou « indirect » et de plus en plus connu sous le nom d'*utilitarisme de la règle*. La nouveauté majeure consistait à appliquer le test de l'utilité non plus aux effets de l'acte en tant que tel, mais à sa tendance, ou à une règle sous laquelle l'acte est subsumé. (...) L'utilitarisme de la règle nous renvoie à la théorie selon laquelle on peut (on doit) déterminer qu'un acte particulier est bon ou mauvais par référence à un ensemble de règles qui sont justifiées ou soutenues par l'utilitarisme, ou qui en découlent. Il convient toutefois de préciser que ces règles particulières peuvent être appréciées au moyen d'une variante du test de généralisation, « Qu'arriverait-il si tout le monde observait la règle R ? » (...)

Les exemples suivants illustrent un trait courant du raisonnement, celui de l'utilitariste révisionniste contre l'utilitarisme traditionnel :

1/ Doit-on voter lorsque cela vous dérange ? Chacun sait qu'en règle générale sa voix n'a pas une importance décisive ; de sorte que les conséquences directes différeront peu (si tant est qu'elles diffèrent) selon que l'on vote ou que l'on ne vote pas. Quant aux conséquences indirectes, les voici : si, comme on peut le présumer, l'absence d'une personne au bureau de vote passe inaperçue, elle n'influencera en rien la conduite des autres électeurs et il semblerait à l'inverse qu'il soit plus commode de ne pas voter.

Tout compte fait, il est vraisemblable qu'un utilitariste de l'acte soutiendra qu'il serait mal de voter en de telles circonstances puisque, globalement, les conséquences du vote sont pires que celles de l'abstention. Il semblerait donc qu'un simple désagrément fournisse une raison qui l'emportera sur toutes les bonnes raisons de voter que nous avons d'ordinaire. Mais, soutiennent d'aucuns, il n'en va guère ainsi.

(...) Supposons, pour les besoins du raisonnement, qu'il existe un cas où, selon l'utilitarisme de l'acte, il serait mal de voter lorsque cela vous dérange.

D'aucuns tourneraient cela en argument contre l'utilitarisme de l'acte. On supposera qu'il existe une bonne raison de voter plus forte que ne le laisse entendre l'utilitarisme de l'acte : un simple désagrément (et non des souffrances ou des épreuves graves) ne suffit pas à la contre-balancer. Or, compte tenu de la généralité de la théorie de l'utilitarisme de l'acte, si la théorie est fautive dans un seul cas, elle ne saurait être admise ; elle ne détermine pas de façon adéquate si les actions sont bonnes ou mauvaises.

L'utilitariste de la règle — ou plus exactement le tenant de la généralisation utilitariste — peut accepter ces critiques sans pour autant rejeter l'utilitarisme. Il répliquera que chaque électeur se trouve aux prises avec un dilemme semblable, chacun estimant peu utile de jeter dans l'urne un bulletin qui ne fera à lui seul pas grande différence. Si chacun raisonne à la façon de l'utilitariste de l'acte, il décidera de ne pas voter.

Mais que se passerait-il si tous ceux qui trouvent incommode de voter ne votaient pas ? Puisque, selon notre hypothèse, la plupart trouvent qu'il est incommode de voter, peu voteront ; par conséquent, le candidat élu pourrait ne pas être le bon ; pire encore, une abstention massive risque de détériorer gravement le système électoral qui, à long terme, est d'une grande importance pour tous. Un tel dommage serait beaucoup plus lourd que la somme des inconvénients poussant chacun à s'abstenir. De sorte que si une personne s'abstient, le solde de l'utilité est positif ; nul dommage n'est commis et cette personne n'a pas à subir d'inconfort. Mais si tous ceux qui trouvent incommode de voter s'abstenaient, les conséquences globales seraient mauvaises, bien pires que si tous ceux-là avaient voté et subi l'inconfort. Ce n'est qu'à condition de considérer la pratique générale — et non lorsqu'un acte individuel est isolé — que nous pouvons tenir compte de certaines conséquences indésirables. Seul le recours à la généralisation utilitariste permet d'éviter certaines conséquences indésirables » **David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, 1965, in Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Tome III, p. 97sq**

II] Il faut toujours dire la vérité

Conseil de lecture : Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, sections 1 et 2

2.1) Action conforme au devoir / action faite par devoir

« il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et même c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi : mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait, et l'on ne peut pas supposer ici qu'il dût avoir encore par surcroît pour ses clients une inclination immédiate de façon à ne faire, par affection pour eux en quelque sorte, de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or, c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toute valeur intrinsèque et que leur maxime n'a aucun prix moral. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux, à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale » **Kant, FMM**

2.2) Le critère de la moralité de l'action : conséquences vs intention

« une action accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du *but* qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle [la valeur] ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite sans qu'aucune attention soit portée aux objets de la faculté désirer. Que les buts que nous pouvons bien poursuivre dans nos actions et les effets de celles-ci, en tant que fins et mobiles de la volonté, ne puissent conférer à ces actions aucune valeur inconditionnée et morale, c'est clair à partir de ce qui précède. Où peut donc être située cette valeur, si elle ne doit pas résider dans la volonté envisagée selon le rapport qu'elle entretient avec les effets qu'elle est à même d'espérer de ces actions ? Elle ne peut être nulle part ailleurs que dans le principe de la volonté, abstraction faite des fins qui peuvent être atteintes par une telle action » **Kant, FMM**

« Mais quelle peut donc être cette loi dont la représentation, sans même avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Puisque j'ai dépossédé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dus à l'observation de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle » **Kant, FMM**

« la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni non plus dans quelque principe de l'action qui a besoin d'emprunter son mobile à cet effet attendu. Car, tous ces effets (contentement de son état, et même contribution au bonheur d'autrui) pourraient être aussi bien produits par d'autres causes ; il n'était donc pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. Et cependant, c'est dans cette volonté seule que le souverain bien, le bien inconditionné, peut se rencontrer. C'est pourquoi se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral, présent déjà dans la personne même qui agit selon cette idée, mais qu'il n'y a pas lieu d'attendre seulement de l'effet de son action » **Kant, FMM**

« Quand je conçois un impératif hypothétique en général, je ne sais pas d'avance ce qu'il contiendra, jusqu'à ce que la condition me soit donnée. Mais si c'est un impératif catégorique que je conçois, je sais aussitôt ce qu'il contient. Car, puisque l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi, et que la loi ne contient aucune condition à laquelle elle soit astreinte, il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous représente proprement comme nécessaire.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » **Kant, FMM**

2.3) Applications

1. « Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. (...) Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir » **Kant, FMM**

2. « Un autre se voit poussé par le besoin à emprunter de l'argent. Il sait bien qu'il ne pourra pas le rendre, mais il voit bien aussi qu'on ne lui prêtera rien s'il ne s'engage fermement à s'acquitter à une époque déterminée. Il a envie de faire cette promesse ; mais il a aussi assez de conscience pour se demander : n'est-il pas défendu, n'est-il pas contraire au devoir de se tirer d'affaire par un tel moyen ? (...) Je vois là aussitôt qu'elle ne pourrait jamais valoir comme loi universelle de la nature et s'accorder avec elle-même, mais qu'elle devrait nécessairement se contredire. Car admettre comme une loi universelle que tout homme qui croit être dans le besoin puisse promettre ce qui lui vient à l'idée, avec l'intention de ne pas tenir sa promesse, ce serait même rendre impossible le fait de promettre avec le but qu'on peut se proposer par là, étant donné que personne ne croirait à ce qu'on lui promet, et que tout le monde rirait de pareilles démonstrations, comme de vaines feintes » **Kant, FMM**

3. « Un troisième trouve en lui un talent qui, grâce à quelque culture, pourrait faire de lui un homme utile à bien des égards. Mais il se voit dans une situation aisée, et il aime mieux se laisser aller au plaisir que s'efforcer d'étendre et de perfectionner ses heureuses dispositions naturelles. Cependant il se demande encore si sa maxime, de négliger ses dons naturels, qui en elle-même s'accorde avec son penchant à la jouissance, s'accorde aussi bien avec ce que l'on appelle le devoir. Or il voit bien que sans doute une nature selon cette loi universelle pourrait toujours encore subsister, alors même que l'homme (comme l'insulaire de la mer du Sud) laisserait rouiller son talent et ne songerait qu'à tourner sa vie vers l'oisiveté, le plaisir, la propagation de l'espèce, en un mot, vers la jouissance ; mais il ne peut absolument pas *vouloir* que cela devienne une loi universelle de la nature, ou que cela soit implanté comme tel en nous par un instinct naturel. Car, en tant qu'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes les facultés soient développées en lui parce qu'elles lui sont utiles et qu'elles lui sont données pour toutes sortes de fins possibles » **Kant, FMM**

4. « Enfin un quatrième, à qui tout va bien, voyant d'autres hommes (à qui il pourrait bien porter secours) aux prises avec de grandes difficultés, raisonne ainsi : Que m'importe ? Que chacun soit aussi heureux qu'il plaît au Ciel ou que lui-même peut l'être de son fait ; je ne lui déroberai pas la moindre part de ce qu'il a, je ne lui porterai pas même envie ; seulement je ne me sens pas le goût de contribuer en quoi que ce soit à son bien-être ou d'aller l'assister dans le besoin ! Or, si cette manière de voir devenait une loi universelle de la nature, l'espèce humaine pourrait sans doute fort bien subsister (...) Mais, bien qu'il soit parfaitement possible qu'une loi universelle de la nature conforme à cette maxime subsiste, il est cependant impossible de *vouloir* qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même ; il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre » **Kant, FMM**

2.4) La fausse promesse

« Soit, par exemple, la question suivante : ne puis-je pas, si je suis dans l'embarras, faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir ? Je distingue ici aisément entre les sens que peut avoir la question : demande-t-on s'il est prudent ou s'il est conforme au devoir de faire une fausse promesse ? Cela peut être sans doute prudent plus d'une fois. À la vérité, je vois bien que ce n'est pas assez de me tirer, grâce à ce subterfuge, d'un embarras actuel, qu'il me faut encore bien considérer si de ce mensonge ne peut pas résulter pour moi dans l'avenir un désagrément bien plus grand que tous ceux dont je me délivre pour l'instant ; et comme, en dépit de toute ma prétendue finesse, les conséquences ne sont pas si aisées à prévoir que le fait d'avoir une fois perdu la confiance d'autrui ne puisse m'être bien plus préjudiciable que tout le mal que je songe en ce moment à éviter, n'est-ce pas agir avec plus de prudence que de se conduire ici d'après une maxime universelle et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir ? Mais il me paraît ici bientôt évident qu'une telle maxime n'en est pas moins toujours uniquement fondée sur les conséquences à craindre. Or, c'est pourtant tout autre chose que d'être sincère par devoir, et de l'être par crainte des conséquences désavantageuses ; tandis que dans le premier cas le concept de l'action en soi-même contient déjà une loi pour moi, dans le second cas il faut avant tout que je cherche à découvrir autre part quels effets peuvent bien être liés pour moi à l'action. Car, si je m'écarte du principe du devoir, ce que je fais est certainement tout à fait mal ; mais si je suis infidèle à ma maxime de prudence, il peut, dans certains cas, en résulter pour moi un grand avantage, bien qu'il soit en vérité plus sûr de m'y tenir. Après tout, en ce qui concerne la réponse à cette question, si une promesse trompeuse est conforme au devoir, le moyen de m'instruire le plus rapide, tout en étant infaillible, c'est de me demander à moi-même : accepterais-je bien avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour les autres) ? Et ne pourrais-je bien me dire : tout homme peut faire une fausse promesse quand il se trouve dans l'embarras et qu'il n'a pas d'autre moyen d'en sortir ? Je m'aperçois bientôt ainsi que si je peux bien vouloir le mensonge, je ne peux en aucune manière vouloir une loi universelle qui commanderait de mentir ; en effet, selon une telle loi, il n'y aurait plus à proprement parler de promesse, car il serait vain de déclarer ma volonté concernant mes actions futures à d'autres hommes qui ne croiraient point à cette déclaration ou qui, s'ils y ajoutaient foi étourdiment, me payeraient exactement de la même monnaie : de telle sorte que ma maxime, du moment qu'elle serait érigée en loi universelle, se détruirait elle-même nécessairement » **Kant, FMM**

III] Il faut dire la vérité à ceux qui ont droit à la vérité

« La morale est une science beaucoup plus approfondie que la politique, parce que le besoin de la morale étant plus de tous les jours, l'esprit des hommes a dû s'y consacrer davantage, et que sa direction n'était pas faussée par les intérêts personnels des dépositaires, ou des usurpateurs du pouvoir. Aussi les principes intermédiaires de la morale étant mieux connus, ses principes abstraits ne sont pas décriés : la chaîne est mieux établie, et aucun principe premier n'arrive avec l'hostilité et le caractère dévastateur que l'isolement donne aux idées comme aux hommes.

Cependant il est hors de doute que les principes abstraits de la morale, s'ils étaient séparés de leurs principes intermédiaires, produiraient autant de désordre dans les relations sociales des hommes que les principes abstraits de la politique, séparés de leurs principes intermédiaires, doivent en produire dans leurs relations civiles.

Le principe moral, par exemple, que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences très directes qu'a tirées de ce principe un philosophe allemand, qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime.

Ce n'est que par des principes intermédiaires que ce principe premier a pu être reçu sans inconvénients.

Mais, me dira-t-on, comment découvrir les principes intermédiaires qui manquent ? Comment parvenir même à soupçonner qu'ils existent ? Quels signes y a-t-il de l'existence de l'inconnu ?

Toutes les fois qu'un principe, démontré vrai, paraît inapplicable, c'est que nous ignorons le principe intermédiaire qui contient le moyen d'application.

Pour découvrir ce dernier principe, il faut définir le premier. En le définissant, en l'envisageant sous tous ses rapports, en parcourant toute sa circonférence, nous trouverons le lien qui l'unit à un autre principe. Dans ce lien est, d'ordinaire, le moyen d'application. S'il n'y est pas, il faut définir le nouveau principe auquel nous aurons été conduits. Il nous mènera vers un troisième principe, et il est hors de doute que nous arriverons au moyen d'application en suivant la chaîne.

Je prends pour exemple le principe moral que je viens de citer, que dire la vérité est un devoir.

Ce principe isolé est inapplicable. Il détruirait la société. Mais, si vous le rejetez, la société n'en sera pas moins détruite, car toutes les bases de la morale seront renversées.

Il faut donc chercher le moyen d'application, et pour cet effet, il faut, comme nous venons de le dire, définir le principe.

Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs.

Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui.

Voilà, ce me semble, le principe devenu applicable. En le définissant, nous avons découvert le lien qui l'unissait à un autre principe, et la réunion de ces deux principes nous a fourni la solution de la difficulté qui nous arrêtait.

Observez quelle différence il y a entre cette manière de procéder, et celle de rejeter le principe. Dans l'exemple que nous avons choisi, l'homme qui, frappé des inconvénients du principe qui porte que dire la vérité est un devoir, au lieu de le définir et de chercher son moyen d'application, se serait contenté de déclamer contre les abstractions, de dire qu'elles n'étaient pas faites pour le monde réel, aurait tout jeté dans l'arbitraire. Il aurait donné au système entier de la morale un ébranlement dont ce système se serait senti dans toutes ses branches. Au contraire, en définissant le principe, en découvrant son rapport avec un autre, et dans ce rapport le moyen d'application, nous avons trouvé la modification précise du principe de la vérité, qui exclut tout arbitraire et toute incertitude.

C'est une idée peut-être neuve, mais qui me paraît infiniment importante, que tout principe renferme, soit en lui-même, soit dans son rapport avec un autre principe, son moyen d'application.

Un principe, reconnu vrai, ne doit donc jamais être abandonné, quels que soient ses dangers apparents. Il doit être décrit, défini, combiné avec tous les principes circonvoisins, jusqu'à ce qu'on ait trouvé le moyen de remédier à ses inconvénients, et de l'appliquer comme il doit l'être » **Benjamin Constant, *Des Réactions politiques*, Chap. VIII**

Annexe : la réponse de Kant à Constant

« Le mensonge est l'oubli, et pour ainsi dire l'anéantissement de sa dignité d'homme. Un homme qui ne croit pas lui-même ce qu'il dit à un autre (même s'il s'agissait d'une personne uniquement idéale) a encore moins de valeur que s'il était une simple chose ; car de la propriété que possède cette dernière de pouvoir servir à quelque chose, un autre homme peut en tout cas faire quelque usage, parce que cette chose est une réalité et constitue un donné. En revanche, la communication de ses idées à quelqu'un par l'intermédiaire de mots qui contiennent (intentionnellement) le contraire de ce qu'a par là en tête celui qui parle, c'est une fin directement opposée à la finalité naturelle de la faculté de communiquer ses pensées, par conséquent un renoncement à sa personnalité, et l'on n'a plus affaire alors à l'homme lui-même, mais à une simple apparence trompeuse de l'homme. La véracité dans les déclarations est aussi appelée *loyauté* et, quand ces déclarations sont en même temps des promesses, *bonne foi*, mais plus généralement *sincérité*.

Le mensonge (au sens éthique du terme), en tant que fausseté délibérée en général, n'a même pas besoin d'être *préjudiciable* à autrui pour être déclaré répréhensible ; car si tel était le cas, il serait violation du droit d'autrui. La cause peut aussi en être simplement la légèreté, voire la bonté de cœur, et même on peut viser à travers le mensonge une fin réellement bonne. Pourtant, l'attitude qui consiste à s'y abandonner constitue, par sa simple forme, un crime de l'homme envers sa propre personne et une indignité qui ne peut que rendre l'individu méprisable à ses propres yeux » **Kant, *Métaphysique des mœurs (II)*, *Doctrine de la vertu*, tr. Alain Renaut Paris, GF, 1994, p. 284-285.**