



Mentir, chacun sait ce que c'est ; tout le monde, un jour ou l'autre, a déjà menti. D'ailleurs, qui dirait le contraire mentirait... On croit donc connaître le mensonge, par expérience, et il ne devrait pas être difficile de le définir.

Or qu'est-ce que cela veut dire, mentir ? On pense en premier lieu aux *mensonges par omission*, qui consistent à cacher la vérité : il y a d'abord ceux qui ne sont « pas graves du tout », « tout bêtes », que l'on fait « sans s'en rendre compte » – comme, par exemple, « oublier » de dire le verre bu avec un ami alors qu'on avait promis de faire le ménage, ou la personne rencontrée à une fête et qui nous a beaucoup plu alors qu'on est en couple. Il y a aussi ceux qui consistent à mentir « vraiment » : lorsque l'on cache volontairement la faute que l'on a commise « parce qu'on sait qu'on a fait quelque chose de mal ». Ainsi Pierre omet-il de dire à sa compagne qu'il a acheté une nouvelle paire de chaussures onéreuse, alors qu'ils peinent actuellement à boucler leurs fins de mois.

Il arrive aussi que l'on avoue avoir triché sur sa note de frais mais en ajoutant que tous les collègues font la même chose, alors qu'il n'en est rien. Mentir, dans ce cas, c'est dire une chose contraire à la vérité : il s'agit d'un *mensonge par assertion*.

Ces deux formes de mensonges peuvent se conjuguer, comme les jours où Pierre, de peur que sa compagne ne soupçonne qu'il a encore dépensé de l'argent, préfère lui dire qu'il a obtenu une prime.

Jusqu'ici, on a simplement décrit deux sortes de mensonges, selon que l'on dissimule la vérité en la taisant ou qu'on la déforme, voire qu'on l'invente de toutes pièces : on a distingué des espèces de mensonges, comme on dirait qu'il y a deux sortes de chiens : les uns à poils ras, les autres à poils longs. On a aussi opposé deux catégories de mensonges : ceux qui semblent sans importance, négligeables, parce qu'on les fait presque inconsciemment et ceux qui sont jugés « graves » par le menteur lui-même, qui leur attribue le label « vraiment mentir ». C'est un peu, cette fois-ci, comme si l'on distinguait les chiens méchants et les chiens gentils : on a évalué le « poids » du mensonge, porté sur lui un jugement de valeur, mais on ne l'a pas défini pour autant.

D'autres exemples viennent à l'esprit : les mensonges qui sont faits dans un but louable, pour le bien des gens, pour leur rendre service ou pour les protéger, sans nuire à personne : Tess préfère cacher à sa mère, qui s'inquiète de tout, qu'elle s'apprête à faire un stage de parapente ; elle lui parle alors d'une semaine de farniente à la mer. Ce type de mensonge, le *mensonge officieux*, remplit un « bon office ». À l'opposé, on trouve le *mensonge pernicieux*, celui que l'on énonce par méchanceté et qui nuit à autrui : Rémi minimise les difficultés de la randonnée à vélo qu'il s'apprête à faire pour que Jonathan, qui n'est pas très sportif, ne renonce pas à l'accompagner. Son objectif est d'humilier Jonathan qui ne pourra pas le suivre jusqu'au bout. Le mensonge pernicieux peut aussi rendre service à quelqu'un au détriment de quelqu'un d'autre : Jeanne accuse Claire, sa stagiaire, d'avoir perdu un dossier pour éviter que Paul, son collègue, ne soit ennuyé.

On recense une troisième sorte de mensonge, que l'on fait uniquement pour plaisanter, pour faire une blague à quelqu'un – « Venez voir, il y a un bœuf qui vole dans le ciel ! » – et que l'on appelle le *mensonge joyeux*. Ces appellations, utilisées autrefois par les théologiens,

sont anciennes et ne font plus partie de notre langage ordinaire – au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin, par exemple, les reprend à son compte dans sa *Somme théologique*, classant les différentes sortes de mensonges en fonction des effets qu'ils produisent : servir, nuire, rire.

On a ainsi opéré une nouvelle distinction, à la manière dont on séparerait les chiens de chasse, les chiens de garde et les chiens de compagnie, mais on n'a toujours pas réussi à définir le mensonge. Pour y parvenir, il faudrait dépasser toutes ces différences et s'interroger sur ce qui est commun à tous les mensonges, sur ce qui ne change pas, quel que soit le mensonge.

Dans l'un des dialogues de Platon, Socrate demande au jeune Ménon de lui dire ce qu'est la vertu ; Ménon lui parle alors de la vertu de l'homme, puis de celle de la femme, de l'enfant, du vieillard, de l'esclave, de l'homme libre, etc. Socrate lui rappelle qu'il s'agit de trouver ce qu'est essentiellement la vertu. Il se sert alors d'une image : « J'ai vraiment beaucoup de chance, Ménon : je cherchais une vertu unique, et je trouve chez toi tout un essaim de vertus ! » (*Ménon*, 71a). Même si les abeilles sont de toutes sortes et présentent des caractères différents, si l'on cherche ce qu'est une abeille, il ne suffira pas de recenser toutes les espèces d'abeilles existantes pour y répondre. C'est tout l'essaim d'abeilles qu'il faudrait alors convoquer... En ce qui concerne la recherche de ce qu'est le mensonge, de son *essence*, on a convoqué ici tout un chenil !

« On ne ment jamais sans le vouloir. »

Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*

TROMPER

Tous les vendredis après-midi, Fanny sort du bureau à seize heures trente. Elle fait croire à son mari et à la crèche qu'elle sort à dix-huit heures et qu'elle va directement chercher leur enfant en métro, alors qu'en réalité, elle en profite pour faire les magasins ou boire un verre en terrasse avec ses copines ! Bien qu'elle ait toujours trouvé ce mensonge un peu idiot, il lui a permis d'avoir du temps à elle ; mais elle a fini par se sentir tellement coupable de trahir la confiance de son mari qu'elle a fini par lui avouer toute la vérité.

L'expérience du mensonge se manifeste d'abord par la prise de conscience du *problème moral* qu'il pose à chacun d'entre nous. Certes, nous avons tous appris dès l'enfance qu'il n'est pas beau de mentir, mais il vient toujours un âge où la moralité ne consiste plus à faire comme on nous le dicte. Nous sommes capables de juger par nous-mêmes de ce qui est bien ou mal, et d'apprécier la valeur de nos actions, selon certains principes présents en nous. Bref, nous avons une *conscience morale*, un *for intérieur*, une sorte de tribunal (un *forum*) au sein duquel nous sommes tour à tour le procureur, l'avocat et le juge : « J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi », écrivait Montaigne (*Essais*, III, 2, « Du repentir »).

La conscience coupable de Fanny suffit à lui attester que son mensonge est quelque chose de mal. Mais quel mal y a-t-il à mentir ?

Jeune laquais chez Madame de Vercellis, Jean-Jacques Rousseau vole un petit ruban « rose et argent », sans valeur, au cours du déménagement de la maisonnée. Comme il ne cherche pas à dissimuler l'objet, son larcin est très vite découvert. Par honte, au lieu d'avouer son acte, il en accuse une jeune et jolie servante, Marion, en prétendant qu'elle lui a donné le ruban, et renouvelle son mensonge lorsqu'il est confronté à celle-ci devant toute la maisonnée. Faute de pouvoir décider lequel des deux est coupable, le comte de La Roque les renvoie tous les deux (*Les Confessions*, II).

Le remords que ressent Rousseau pour ce mensonge commis quand il avait seize ans est tellement fort que, cinquante ans plus tard, le souvenir en est encore cuisant : le désir de soulager sa conscience a même beaucoup contribué à sa décision d'écrire *Les Confessions* et il y reviendra encore, vers la fin de sa vie, dans la « Quatrième promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire*.

Rousseau considère son mensonge comme un « grand crime en lui-même », un crime en tant que tel. Il l'estime même plus grand encore lorsqu'il tente d'imaginer les conséquences de son acte sur la vie de la jeune Marion. En réalité, il n'en n'a plus jamais entendu parler et ignore ce qu'elle est devenue, mais cela ne fait que redoubler ses remords.

Son mensonge n'était apparemment pas « pernicieux », au sens où son intention n'était pas de nuire à Marion ; au contraire, il en était vraisemblablement amoureux et va jusqu'à dire : « J'aurais donné tout mon sang avec joie pour en détourner l'effet sur moi seul. » Ce ne sont même pas les conséquences supposées de son acte qui font la gravité de son mensonge ; c'est en lui-même que celui-ci est une faute. Mais quelle faute ? Jean-Jacques se reproche d'avoir dit faussement que Marion lui avait donné le ruban, et de l'avoir répété sans hésitation aucune, de sorte que Monsieur de La Roque l'a cru – ou, du moins, que ses déclarations ont paru tout aussi crédibles que celles de Marion, qui, elle, disait la vérité.

L'expérience du remords nous permet donc de définir le mensonge dans sa dimension morale : mentir, c'est dire volontairement quelque chose de faux, tout en sachant que c'est faux, dans le but de *tromper* son interlocuteur, en lui faisant croire que l'on dit la vérité.

« Ment donc qui a une chose dans l'esprit, et en avance une autre, au moyen de mots », écrit saint Augustin. On pense une chose et on en dit une autre, on est « double ». Telle est la *duplicité* du menteur : « La faute du menteur, c'est, quand il formule sa pensée, le désir de tromper », « la volonté de tromper » (*Du mensonge*) ; qu'on le croie ou non n'y change rien. Saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, IIa, IIae, 110) montre bien que la fausseté joue à trois niveaux distincts. Tout d'abord, dans ce dont le mensonge est fait : c'est un énoncé faux, contraire à la réalité. Mais la fausseté réside surtout dans *l'intention* de dire quelque chose qui n'est pas *vrai* – c'est cela qui fait du mensonge un acte moralement mauvais. Et enfin dans le but à atteindre, dans ce que l'on vise en voulant mentir – à savoir tromper l'autre, qu'on y parvienne ou non.

« Il peut se faire que tout ce qu'un homme considère comme vrai ne le soit pas (car il peut se tromper), mais il doit être véridique dans tout ce qu'il dit (il ne doit pas tromper). »

Emmanuel Kant

TROMPER ET SE TROMPER

Dire le contraire de la vérité ne suffit pas pour qu'il y ait mensonge. Comme on le dit parfois à propos d'un cadeau que l'on vient de faire et qui n'est pas adapté, « c'est l'intention qui compte ». De même, c'est la volonté de tromper l'autre qui fait le mensonge. En revanche, quand on se trompe, on ne ment pas : on est simplement dans l'erreur, et, bien sûr, on ne le sait pas – sinon, on rectifierait tout de suite ! Si, à quelqu'un qui demande son chemin, on répond en donnant en toute bonne foi une mauvaise indication – par exemple de prendre la rue à gauche alors qu'il faut tourner à droite –, on l'induit en erreur, mais on ne lui ment pas. L'intention était bonne, mais on était soi-même dans l'erreur : c'est donc bien involontairement qu'on lui a dit le contraire de la vérité. Dire quelque chose en toute bonne foi, c'est d'abord dire *ce qu'on croit vrai*, ce en quoi l'on a foi, et non pas nécessairement *ce qui est vrai*. C'est ce qu'on appelle la *véracité*, ou encore la *véridicité*. Le contraire de mentir, ce n'est donc pas *dire la vérité*, mais dire *ce qu'on pense être la vérité*. La véracité va de pair avec la *simplicité* : on exprime ce qu'on a dans l'esprit, l'idée et la parole ne font qu'un ; alors que le mensonge est *duplicité* : ce qu'on pense et ce qu'on dit font deux.

Pierre et Jules sont persuadés que le dîner organisé par Lorie aura lieu samedi soir, alors qu'ils sont attendus vendredi soir. Quand Raphaël leur pose la question, ils lui répondent que la soirée est prévue samedi, ce qu'ils croient vrai. Dans ce cas, ils ne trompent pas Raphaël ; ils *se* trompent – par contre, s'ils savent bien que le dîner se tiendra vendredi mais qu'ils ne souhaitent pas que Raphaël y vienne et qu'ils lui disent que le dîner se déroulera samedi pour qu'il le rate, ils l'induisent volontairement en erreur : ils *le* trompent. Ainsi, mentir ne suppose pas que l'on connaisse la vérité, mais seulement que l'on tienne quelque chose pour vrai – même si l'on se trompe –, et que l'on dise le *contraire* de ce que l'on croit.

Soit l'on dit quelque chose de faux en croyant que c'est vrai, soit l'on dit quelque chose de vrai en croyant que c'est faux. Mais ce n'est pas parce qu'il dit vrai sans le savoir que le menteur est dédouané de la faute que représente son mensonge.

Pablo Ibbieta est un anarchiste espagnol qui participe à la guerre d'Espagne du côté des républicains – suite au coup d'État de Franco contre le gouvernement républicain du Front populaire en 1936 – et est fait prisonnier par les franquistes. Lui et deux de ses compagnons, condamnés à mort comme lui, attendent dans une cave leur exécution prévue le lendemain matin. À l'aube, tandis que ses compagnons sont fusillés, Pablo est amené devant les phalangistes – nationalistes assimilés aux franquistes – qui lui demandent une dernière fois de donner la cachette de son chef, Ramon Gris, en échange de la vie sauve. Il refuse. Naturellement, il connaît la cachette de son ami, il l'a d'ailleurs lui-même hébergé un certain temps, et il sait qu'il est à présent caché chez son cousin. Après une nuit passée à attendre la mort, Pablo en est arrivé au point que plus rien ne lui importe et n'a de valeur ni de sens à ses yeux : « la mort avait tout désenchanté », il avait définitivement perdu « l'illusion d'être éternel ». Il en vient à trouver « comique » sa propre obstination à vouloir mourir à la place de Ramon, alors qu'il pourrait avoir la vie sauve. C'est dans cet état de « drôle de gaieté » qu'il décide, et de mourir « proprement », sans trahir,

et de faire une farce aux phalangistes, en leur donnant une fausse piste : « Ramon est caché au cimetière », leur dit-il. Cela l'amuse : « Je souriais parce que je pensais à la tête qu'ils allaient faire. » Les phalangistes décident d'aller voir : « Toi, me dit le petit gros, si tu as dit la vérité, je n'ai qu'une parole. Mais tu le paieras cher si tu t'es fichu de nous. » À leur retour, Pablo est relâché et apprend, en rencontrant d'autres prisonniers républicains dans la cour, que les fascistes ont abattu Ramon. Fâché avec son cousin, celui-ci s'était réfugié dans la cabane du fossoyeur, au cimetière. Pablo se met alors à rire, tellement qu'il en pleure... Voilà l'étrange récit que nous livre Jean-Paul Sartre dans sa nouvelle intitulée *Le Mur*.

Dans le cas de Pablo, il s'agit bien d'un mensonge, même s'il commet une erreur puisqu'il se trompe quand il croit que Ramon est chez son cousin. Son intention de tromper suffit à en faire un menteur, même s'il dit la vérité sans le vouloir. Pablo n'a, de plus, aucune excuse pour mentir : les phalangistes ne le soumettent pas à la torture pour lui extorquer le renseignement qu'ils veulent obtenir ; ils le font chanter en lui proposant la vie sauve s'il leur révèle la cachette de son ami, mais il ne se laisse pas prendre à ce chantage puisqu'il a décidé de mourir. Il aurait suffi qu'il se taise pour sauver la vie de Ramon. Rien donc ne le contraint à mentir ; il est tout à fait libre de le faire ou non. Or Pablo ment pour rien, sans excuse, juste pour rire, et se trouve du coup responsable de la mort de Ramon, révélant ce qu'il voulait cacher par un mensonge que rien ne justifie. Cet exemple démontre l'illusion du mensonge : le menteur croit pouvoir faire ou défaire une réalité rien qu'avec des mots mensongers, comme s'il avait le pouvoir de faire être ce qui n'est pas et disparaître ce qui est. Or il n'est pas maître des événements, il n'est pas tout puissant. Ce n'est pas parce qu'il dira qu'il pleut, alors qu'il fait un beau soleil, que la pluie va se mettre à tomber. Il n'est pas maître de ce que font et de ce que sont les phalangistes, il n'est à l'origine ni de la guerre civile, ni de la situation où lui-même se trouve. Enfin, le rire de Pablo révèle l'absurdité de sa situation : il s'attendait à mourir,

il a la vie sauve ; il voulait rester fidèle à son ami, il le trahit. Bien que prisonnier et sur le point d'être exécuté, il est complètement libre : libre de mentir, et, plus profondément, de donner le sens qu'il souhaite à la situation qu'il est en train de vivre. Il choisit de la considérer avec dérision, et renforce ce parti pris par sa plaisanterie. Son seul pouvoir est là : dans l'acte qu'il engage en fonction du sens qu'il donne à sa situation, ce qui le rend responsable de tout. Sartre, dans *L'Être et le Néant*, montre que ce qui vaut ici pour le menteur s'applique à chacun : « ainsi totalement libre [...], ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à ma situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger. »

« Il y a plus de perspicacité à excuser qu'à accuser. »

Alain, *Définitions*

CALOMNIER ET MÉDIRE

Calomnie, médisance : on sait que ce sont des formes de mensonge qui consistent à rapporter, à cancaner, à répandre des méchancetés sur le compte de quelqu'un, mais il nous serait difficile de les distinguer. Le dictionnaire fait la différence. Calomnier, c'est dire quelque chose de *faux* sur le compte de quelqu'un pour lui nuire ; médire, c'est dire quelque chose de *vrai* sur le compte de quelqu'un, mais toujours dans l'intention de lui faire du mal.

Amélie a prêté sa toute nouvelle tablette à Marie, qui la perd... Lorsqu'elle l'avoue à Amélie, celle-ci a du mal à le croire et s'empresse de dire à tout le monde que Marie est une voleuse et qu'il ne faut rien lui prêter. Si c'était vrai, il y aurait médisance. Comme c'est faux, il s'agit de calomnie.

La scène du ruban volé que rapporte Jean-Jacques Rousseau dans ses *Confessions* est un bel exemple de calomnie, et le mensonge y est indéniable : l'auteur accuse une jeune servante, Marion, d'avoir commis le vol d'un ruban dont il est responsable. Jean-Jacques *ment* lorsqu'il accuse Marion du vol du ruban, puisque c'est lui le voleur, et il est en même temps *calomniateur* (« voleur, menteur,

calomniateur », dit-il), puisque son mensonge consiste à dire du mal de Marion et à mettre sur son compte une mauvaise action qu'elle n'a pas commise. S'il s'était contenté de nier avoir volé le ruban, il n'aurait été que menteur. En accusant Marion de son forfait, il devient calomniateur : certes, il l'a dit et répété, sa calomnie n'avait pas pour but de nuire à Marion, mais une telle accusation, portée contre l'autre pour se défendre soi-même, ne pouvait avoir que cet effet-là.

La calomnie est ainsi pour Rousseau « la pire espèce du mensonge » : non seulement on dit quelque chose qu'on sait être faux pour tromper son interlocuteur, mais en plus le contenu même du mensonge porte tort à un autre aux yeux de cet interlocuteur. Le maître de la maison, le comte de La Roque, est la victime du mensonge de Jean-Jacques, Marion est la victime de sa calomnie. Il est bien des manières de mentir pour nuire à quelqu'un, mais la plus pernicieuse est la calomnie qui dénonce un innocent en lui imputant un acte imaginaire condamnable qu'elle fait passer pour véritable.

Contrairement à la calomnie, il semble que la médisance ne soit pas un mensonge. Mais, dans le fond, il est justifié de les confondre puisque *dire du mal* de l'autre, et ainsi lui *faire du mal* en sont des traits communs. Cela permet d'ailleurs au philosophe Alain d'envisager la médisance comme une forme de « calomnie vraie » (*Définitions*). La médisance est au moins exonérée d'être fautive, mais peut-on en être sûr ? Comment peut-on juger autrui et interpréter convenablement ses actes ?

Le prince de Clèves, dans *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette, sait que sa femme en aime un autre, puisqu'elle le lui a avoué, mais sans vouloir lui révéler le nom de l'homme en question ; il finit par se douter qu'il s'agit du duc de Nemours. Il charge un ami intime de suivre Nemours et de l'« observer exactement », car il le soupçonne de vouloir profiter de son absence pour s'introduire chez sa femme en passant par le jardin, ou d'aller la voir à Colomiers, leur résidence hors de Paris. C'est effectivement ce

que constate cet ami, qui rend ainsi compte de sa mission au prince de Clèves : « Je n'ai rien à vous apprendre sur quoi on puisse faire de jugement assuré. Il est vrai que M. de Nemours a entré deux nuits de suite dans le jardin de la forêt, et qu'il a été le jour d'après à Colomiers avec Mme de Mercoeur [sa sœur]. » Cet ami prend donc soin de préciser que les déplacements de Nemours, qu'il a pu observer, ne lui permettent pas d'émettre avec certitude un jugement concernant leur signification : il se contente d'énoncer des faits sans les interpréter. Mais M. de Clèves, aveuglé par la jalousie, ne veut y voir que la confirmation tant redoutée de l'infidélité de sa femme : « C'est assez, c'est assez, et je n'ai pas besoin d'un plus grand éclaircissement. » La suite est désastreuse : il tombe malade aussitôt et meurt de désespoir. Le prince de Clèves est donc certain que sa femme l'a trompé. Ironie du sort, la princesse de Clèves avait choisi d'avouer à son mari qu'elle était amoureuse d'un autre, justement pour se préserver de toute tentation d'adultère... En réalité, le duc de Nemours était bien dans le jardin, il a vu la princesse de Clèves, mais sans qu'elle le sache ; puis il l'a retrouvée chez elle, sans qu'elle lui permette de rester en tête-à-tête avec elle. Elle n'a donc rien fait de mal. Par manque de confiance, par une sorte de haine inhérente à toute jalousie, son mari l'accuse d'infidélité, au lieu de la féliciter de sa vertu.

Si la médisance et la calomnie consistent toutes deux à dire du mal de l'autre et à lui faire du mal, elles ont un autre point commun : dans les deux cas, un *procès d'intention* est fait à autrui. Que l'acte soit imaginaire ou réel, on suppose toujours de mauvaises intentions sans vouloir en prêter de bonnes, ou en interprétant en mauvaise part ce qui pourrait être traduit de manière positive. Le philosophe Alain voit même dans la calomnie une forme de misanthropie (étymologiquement, de « haine de l'humanité »), qui conduit à déconsidérer les intentions des autres plutôt qu'à les juger avec bienveillance.

Épictète signale ainsi la difficulté de juger les actes d'autrui et met en garde contre la précipitation à les condamner : « Quelqu'un se baigne de bonne heure. Ne dis point qu'il fait mal de se baigner

si tôt, mais qu'il se baigne avant l'heure. Quelqu'un boit beaucoup de vin. Ne dis point qu'il fait mal de boire, mais qu'il boit beaucoup. Car, avant de bien connaître ce qui le fait agir, comment sais-tu s'il fait mal ? Ainsi, toutes les fois que tu juges de cette façon, il t'arrive de voir devant tes yeux une chose, et de te prononcer sur une autre » (Épictète, *Manuel*, 45). Que voit-on ? Uniquement ce que l'on voit, rien d'autre : il se baigne tôt, il boit beaucoup. Pas d'autre évaluation que ces mesures *objectives* : tôt, beaucoup. Critiquer l'autre, le juger, implique que l'on se prononce de manière *subjective*, personnelle, sur ce que l'on ne peut pas voir, sur une intention ou des motifs invisibles, comme s'ils étaient évidents, alors qu'on ne voit que les actes. C'est pourquoi nous sommes parfois surpris quand l'autre nous révèle sa véritable intention, ou quand, tout simplement, quelqu'un nous propose une interprétation toute différente de ce que nous avons pourtant cru voir.

« Tricher n'est pas jouer. »

TRICHER

Dans *Marius*, Marcel Pagnol nous donne un exemple mémorable de tricherie aux cartes : « Tu me fends le cœur ! », lance César à Escartefigue, feignant d'être vexé. Or, par cette phrase à double sens, César indique à son partenaire qu'il doit à cet instant jouer une carte de cœur, et non de pique ou de carreau. Il empêche de cette manière Panisse et M. Brun de remporter la partie.

Parler en langage codé et se faire des signes, c'est comme cacher un joker dans sa manche ou regarder les cartes de son partenaire pendant qu'il s'est absenté. Si le jeu était sérieux, si, par exemple, il s'agissait d'un championnat, César aurait été disqualifié, comme le lui fait remarquer Panisse. Là, on ne plaisante pas avec les règles et on doit les respecter rigoureusement, sous peine d'être accusé de fraude et d'être exclu du jeu. César se défend en expliquant que « si on ne peut pas tricher entre amis, ce n'est pas la peine de jouer aux cartes ». Mais, même lorsque l'on joue entre amis, il y a des règles à respecter : il est interdit de connaître les cartes de l'adversaire, de jouer des cartes différentes de celles reçues lors de la distribution, ou encore de parler à son coéquipier. Tricher, c'est évidemment *enfreindre ces règles* ; mais c'est aussi *tromper* son adversaire, en lui faisant croire qu'on joue à la loyale. On triche

pour gagner, que ce soit un cadeau ou de l'argent, ou bien pour le simple plaisir de l'emporter, comme César lorsqu'il bat son ami Panisse. César, en trichant, a remporté une victoire à laquelle il n'avait pas droit. Mais comme l'*injustice* n'est pas bien grave, la fâcherie ne durera guère, et le jeu a ainsi bien plus de piquant – à défaut d'avoir du cœur !

Lorsque l'on triche lors d'un concours ou d'un examen, « tricher » est pris au sens figuré : les règles que l'on enfreint sont assimilées à celles d'un jeu, sauf qu'il ne s'agit pas d'une partie pour rire. On feint de respecter les règles de l'examen – puisqu'on dissimule ses antisèches –, c'est-à-dire de travailler seul, et sans l'aide de documents autres que ceux qui sont autorisés. On enfreint les règles pour gagner : un bon résultat, une chance supplémentaire d'être admis, le prestige d'avoir réussi un concours... Mais si César n'avait pas le droit de gagner sa partie de cartes, a-t-on le droit de gagner une bonne note en trichant ? N'est-ce pas injuste ? Et qu'entend-on, ici, par *justice* et *injustice* ?

Valérie raconte une expérience de tricherie lors d'une épreuve écrite à l'occasion d'un concours ouvrant certains postes de direction dans la banque où elle travaille. Thomas et elle y sont délégués du personnel. Valérie rapporte la discussion qu'elle a eue avec des collègues pour savoir s'il fallait ou non avertir le DRH que des salariés s'étaient comportés de manière malhonnête lors de cet examen. « Après tout, j'ai ma conscience tranquille, et on verra bien ce que donne leur épreuve orale », dit l'un d'entre eux. Pour lui, l'examen n'est qu'une partie de l'évaluation, et il voit dans la tricherie un moyen d'avoir un résultat qui n'a aucun rapport avec le travail fourni, mais qui ne pourra être feint très longtemps ; « Ça le regarde s'il triche », dit une autre, comme pour dire que la tricherie ne concernait que le tricheur et n'était qu'un acte personnel dont les autres n'ont pas à se mêler ; « Il faut le dire au DRH », proposent certains, pensant que c'est le devoir des délégués du personnel ; « Pas d'accord », rétorquent

les autres, considérant que c'est de la délation. Qui a raison ? En fin de compte, et sans faire l'unanimité auprès de leurs collègues, Valérie et Thomas décident d'aller avertir le DRH, mais sans donner les noms des responsables. C'est davantage l'injustice de la situation qui, semble-t-il, les énerve, que l'acte en lui-même : ils ont le sentiment d'une injustice commise, aussi bien envers eux-mêmes qu'envers le reste de l'entreprise. En quoi consiste donc cette injustice ? « Ce n'est pas pour moi que je réclamaï », explique Valérie, voulant montrer que sa démarche n'était pas motivée par la jalousie. « C'est injuste quand même pour ceux qui travaillent, si celui qui triche se retrouve avec un bon résultat sans l'avoir mérité ! » commente Sarah, manifestant ainsi un souci d'égalité : il lui semble juste que chacun ait ce qu'il mérite, c'est-à-dire une évaluation proportionnelle à son travail et à ses talents, pas plus, pas moins non plus. C'est ce qu'on appelle l'égalité « *géométrique* ». L'égalité « *arithmétique* » – que chacun ait la même note – serait ici proprement injuste, et enlèverait toute valeur à l'examen.

La justice consiste dans ce cas à donner, à *distribuer*, à chacun selon son mérite (ses efforts, ses résultats) : c'est la *justice distributive*, ainsi qu'on l'appelle depuis Aristote. La justice, c'est donc une certaine forme d'égalité. Soit une égalité stricte, où chacun a la même part ; soit une égalité *inégale*, où certains ont plus que d'autres, selon des critères considérés eux-mêmes comme justes, mais que l'on peut d'ailleurs discuter.

Si Nadia trouve que Valérie et Thomas ont bien fait de ne pas les dénoncer, elle n'en pense pas moins que les tricheurs sont coupables : « Si tout le monde en faisait autant ! », s'exclame-t-elle. On peut dire qu'il y a *injustice*, mais en un second sens qui n'est pas le sens moral : l'injustice commise par le tricheur ne consiste pas à être sournois, malhonnête, menteur, bref à être immoral, car cela, effectivement, « ne regarde que lui », en son *for intérieur*. Cela, c'est l'injustice du point de vue moral, celle qu'on est seul à connaître en sa conscience et que personne d'autre que soi ne peut vraiment juger. L'injustice que le tricheur commet ici, au second sens, réside dans son action extérieure, dans le fait qu'il a enfreint

les règles établies : en trichant, il contrevient aux obligations des participants au concours signalées dans son règlement ; il enfreint donc la loi de l'entreprise. La justice est dans ce cas le fait de se conformer aux règles, d'agir conformément à la loi.

Le juste se définit donc soit comme *le légal*, soit comme *l'égal*. Selon Aristote, « le juste est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité » (*Éthique à Nicomaque*, V, 2). Tricher est ainsi doublement injuste : illégal et inégal.

**« Je n'ai jamais triché qu'avec mon vrai visage
et sous mon véritable nom. »**

Sacha Guitry, *Le Roman d'un tricheur*

TRUQUER

Tricher, frauder, que cela soit au jeu ou lors d'un contrôle scolaire, c'est une forme de mensonge, de tromperie. Pour réussir, il faut tromper ses partenaires, ceux qui jouent avec vous et ceux qui surveillent le jeu, en leur faisant croire que tout est normal. La particularité de la tricherie semble tenir dans le trucage, le maquillage, le déguisement. Mais qu'est-ce que triquer ? Utiliser des trucs pour falsifier les résultats du jeu, quel qu'il soit : jeu de cartes, jeu scolaire, jeu sportif, jeu électoral. Et en quoi consiste, plus précisément, cette falsification ?

La tricherie a besoin de trucages : elle nécessite toutes sortes de dispositifs plus ou moins ingénieux, préparés à l'avance, et qui doivent rester invisibles. C'est le cas, par exemple, des « trucs » qui servent aux tours de magie : il s'agit bien de produire une illusion destinée aux spectateurs. Dans *Le Roman d'un tricheur* de Sacha Guitry, le tricheur (interprété par Sacha Guitry lui-même) répète ainsi devant une glace les tours de passe-passe nécessaires pour dissimuler les cartes – même s'il nous les donne à voir à nous, spectateurs du film, et nous révèle pour ainsi dire... le dessous des cartes. Dans un autre épisode de ce film, notre tricheur est devenu croupier

au casino de Monaco et s'apprête à tricher en faveur de sa complice, une belle joueuse dont il est tombé amoureux et qu'il a épousée. Mais au lieu de sélectionner les numéros convenus avec elle, il fait sortir, par un hasard extraordinaire, une succession de numéros identiques, comme si la roulette elle-même avait pris les commandes et que le hasard l'emportait sur le tricheur qui voulait pourtant se substituer à lui en trichant : les joueurs affluent pour miser sur ces numéros qui gagnent à tous les coups et la banque saute. La direction accuse alors le croupier de tricherie et finit par le renvoyer. Le croupier est donc pris à son propre piège : il voulait donner l'image d'un homme honnête tout en trichant impunément... et c'est lorsqu'il se montre « honnête malgré lui » qu'on le prend pour un tricheur et qu'on l'accuse de fourberie ! L'effet qu'il provoque involontairement, cette succession de numéros gagnants, est en effet trop énorme pour paraître honnête. Mais s'il avait pu tricher comme il en avait l'intention, il se serait arrangé pour qu'il n'y ait pas de « miracle » et pour n'obtenir que des résultats pouvant passer pour ordinaires : « Si j'avais pu tricher, personne ne s'en serait aperçu. »

« Puni pour n'avoir pas triché », notre croupier décide alors de devenir joueur-tricheur professionnel, c'est-à-dire d'adopter *l'apparence du joueur* sans jamais jouer *réellement*. En effet, le tricheur ne joue que pour gagner, sans aucune émotion, et se garde bien de se prendre au jeu. Il n'a pas d'autre déguisement que celui du faux joueur qui se fait passer pour un vrai : c'est sa manière d'être tout entière qui est déguisement, d'autres masques seraient inutiles. Il a évidemment besoin de trucs : par exemple celui du porte-cigarettes en miroir qui lui permet de voir les cartes qu'il distribue, et dont il fait la démonstration en s'adressant directement au spectateur. Certes, il doit se déguiser pour bernier les inspecteurs qui surveillent l'entrée, mais jamais pour *faire* le joueur : « Je n'ai jamais triché qu'avec mon vrai visage et sous mon véritable nom », nous confie Sacha Guitry en voix off.

Le tricheur joue la comédie sans costume, tel qu'en lui-même il *paraît être*. Le joueur-tricheur n'a que l'apparence d'un joueur de

cartes ; de la même façon, l'élève-tricheur adoptera l'apparence d'un élève studieux et travailleur lors d'un contrôle scolaire... C'est lui-même qu'il « truque », c'est son être qu'il falsifie. Kant développe cette idée dans la *Métaphysique des mœurs* (« Doctrine de la vertu ») : pour lui, quand on utilise son corps (ses gestes, sa voix...) pour s'exprimer, c'est pour communiquer ses pensées « en vérité » : il s'agit de manifester extérieurement ce que l'on pense et ce que l'on est *vraiment*, en d'autres termes, de se comporter en être humain. Le menteur, selon Kant, n'est alors qu'un tricheur, qui se donne une « apparence d'homme » et se comporte comme une « machine à parler » : tout se passe comme s'il utilisait son corps, sa voix, sa faculté de parler, son « être physique », à la manière d'un outil ou d'une machine, en lui restant extérieur ; ou comme s'il n'était plus qu'un automate sans âme, absent au discours qu'il formule ou aux gestes qu'il accomplit.

« On le croyait. [...] Une étoile de mensonge le menait droit au but. Aussi n'avait-il jamais le visage préoccupé, traqué, du fourbe. Ne sachant ni nager ni patiner, il pouvait dire : je patine et je nage. Chacun l'avait vu sur la glace et dans l'eau. »

Jean Cocteau, *Thomas l'imposteur*

« EN IMPOSER » OU L'ART DE L'IMPOSTEUR

L'imposteur est celui qui tâche de tromper en se faisant passer pour un autre, en prenant une place qui n'est pas la sienne : quelqu'un « qui usurpe, qui prend par ruse un nom, une qualité qui ne lui appartient pas, auxquels il n'a pas droit ».

C'est ce sens du mot « imposteur » qu'utilise Cléonte, à l'acte III, scène 12, du *Bourgeois gentilhomme*. Il vient demander la main de la fille de Monsieur Jourdain qui veut savoir, avant de la lui accorder, s'il est « gentilhomme », c'est-à-dire noble, bien né. À cette question, Cléonte, qui n'est pas noble, répond en arguant qu'il refuse de voler un tel titre – alors même qu'il était courant à l'époque d'acheter un titre de noblesse : « Je trouve que toute imposture est indigne d'un honnête homme et qu'il y a de la lâcheté à déguiser ce que le Ciel nous a fait naître ; à se parer aux yeux du monde d'un titre dérobé ; à se vouloir donner pour ce qu'on n'est pas. »

Vouloir se donner pour ce qu'on n'est pas, de manière illégitime, voilà l'imposture. Cela suppose de tromper les autres et de jouer un rôle, de telle sorte que les autres vous prennent pour ce que vous n'êtes pas.

L'imposteur peut aussi « se la jouer », en quelque sorte, presque jusqu'à l'innocence. C'est d'ailleurs cela qui lui permet de réussir.

Ainsi, le jeune Guillaume, dans *Thomas l'imposteur* de Jean Cocteau, ne se pose pas de questions sur ses actes et n'éprouve pas de culpabilité : « Il allait, mêlé à sa fable, étroitement. Plus il vivait son rôle, plus il s'y incorporait, plus il y apportait de feu et cette franchise qui persuade. » Nietzsche voyait dans cette foi en soi-même la marque des grands imposteurs et la source de leur puissance : « Dans l'acte même de la tromperie, parmi tous les préparatifs, les frissons qui passent dans la voix, la mine, les gestes, au milieu de cette mise en scène impressionnante, il leur arrive soudain de croire en eux-mêmes : c'est cette foi qui parle alors à leur entourage et le soumet comme par miracle » (*Humain, trop humain*). Guillaume est un imposteur, et pourtant, il n'a pas le sentiment de l'être. De quoi relève donc le « sentiment d'imposture » ?

Julien, qui occupe le même poste dans la même maison de disques depuis une dizaine d'années, vient de recevoir une proposition d'un concurrent pour un poste avec de bien plus grandes responsabilités. Pourtant, il hésite à accepter cette proposition, en arguant que ce serait une imposture : il pense qu'il n'y serait pas à sa place, qu'il usurperait un titre auquel il n'a pas droit. Pourquoi n'y aurait-il pas droit, alors même qu'on le lui propose, au vu de ses résultats et de son expérience ? Il n'usurpe rien, il n'a produit aucun faux document pour obtenir cette place, et ses résultats sont bien ceux qu'il a obtenus. On ne peut pas dire de lui que c'est un imposteur ; c'est lui qui se sent tel. Personne ne songerait à lui reprocher de prendre une place qui n'est pas la sienne : c'est en lui-même que se trouve le réprobateur qui lui fait croire qu'il n'y serait pas à sa place. C'est sa propre conscience qui le compare à une image idéalisée, celle d'un collaborateur avisé et sûr de lui – une image tellement parfaite que Julien sait très bien qu'il ne pourra jamais lui ressembler. Julien éprouve ce qu'on appelle le *sentiment d'imposture*. Il est persuadé que ses collègues, à tous les niveaux de la hiérarchie, vont finir par se rendre compte qu'il n'est pas à la hauteur, et craint d'être démasqué. Pour lui, l'image d'employé modèle qu'il donne de

lui-même et que les autres ont de lui est une image fausse. Julien croit savoir ce qu'il vaut et se sent incapable d'être ce qu'il croit qu'il devrait être : il a peur de « ne pas y arriver », de se révéler « trop petit pour la place », pour reprendre les mots de Max Jacob.

Dans un essai intitulé *Le Sentiment d'imposture*, Belinda Cannone fait l'hypothèse du « double » pour expliquer une telle attitude. Selon elle, redouter d'être un imposteur, c'est redouter sans cesse qu'autrui ne nous démasque, qu'il ne se rende compte que nous ne coïncidons pas « avec le beau et séduisant personnage » que nous devrions être. Le vrai imposteur se donne pour celui qu'il sait ne pas être ; au contraire, celui qui a le sentiment d'imposture souffre d'être pris pour celui qu'il croit ne pas être. Ce dernier a un « problème d'identité », il éprouve de la difficulté à savoir qui il est vraiment. L'imposteur, lui, a plutôt un « problème de vérité » : il sait très bien ce qu'il est mais se présente pour ce qu'il n'est pas. L'imposteur trompe volontairement son monde ; celui qui éprouve le sentiment d'imposture, à l'inverse, pense que le monde se trompe sur lui.

Un *imposteur* qui réussit, un « imposteur professionnel », comme le nomme Belinda Cannone, c'est Frank Abagnale, incarné par Leonardo DiCaprio dans le film de Spielberg *Attrape-moi si tu peux*. Se faisant passer pour un pilote d'avion, un médecin, puis un avocat, il usurpe des postes auxquels il n'a pas droit et pour lesquels il n'a aucune compétence, s'enfuyant quand cela tourne mal, et s'échappant lorsqu'on l'a démasqué. L'histoire véridique de Jean-Claude Romand finit de manière beaucoup plus tragique : pendant dix-huit ans, cet homme parvient à faire croire à son entourage qu'il est médecin à l'Organisation mondiale de la santé, alors qu'il passe ses journées à se promener ou à stationner sur des aires d'autoroute, et qu'il escroque ses proches pour faire vivre sa femme et ses enfants. À la veille d'être découvert, définitivement pris au piège de son imposture, il tue de sang-froid toute sa famille...

Pilote d'avion, médecin... Les places usurpées par ces imposteurs ne sont pas anodines : ce sont celles qui confèrent un certain

prestige social et sont considérées comme des professions enviables. Dans son film *Menteur*, Tom Geens met en scène les effets désastreux d'une certaine idée de la réussite sociale, lorsque la vie en société est conçue comme une pure compétition et qu'il s'agit d'être le premier à recevoir les honneurs : Antoine a quitté son travail de magasinier, qu'il « adorait » pourtant, pour tenter de trouver un poste plus valorisant socialement, et ainsi gagner l'estime de son père et de son frère qui occupent des postes importants et le méprisent. « Bête à manger du foin » dit de lui son frère pour l'humilier. Son père lui reproche de « détester l'ambition » et ne cesse d'évoquer, au cours de repas de famille éprouvants, tous les signes de réussite professionnelle du frère – une « étoile montante » de la finance, qui dispose d'une belle voiture et s'affiche avec une jolie femme. Aux yeux d'Antoine, son frère « sait jouer le jeu, il veut jouer le jeu », puisqu'il fait ce qu'il faut pour être « bien intégré » dans la société. Réduit à néant par ses proches, Antoine tente alors d'entrer dans la peau d'un personnage qui ne lui ressemble pas, un personnage qui lui procurerait enfin – du moins le croit-il – l'approbation de son père. Pour cela, il ment à ses parents en leur annonçant qu'il a trouvé un poste de cadre dans la finance ; il falsifie le diplôme universitaire de son père et se présente à des entretiens d'embauche, lors desquels il échoue systématiquement, ce qui finit par le rendre presque fou. Il triche inutilement, désespérément. Or, le véritable imposteur est son père, qui n'a jamais eu le moindre diplôme universitaire et qui n'est qu'un modeste employé de bureau : c'est lui, en fait, le « minable » – celui qu'il ne veut surtout pas être et qu'il reproche à Antoine d'être devenu.

Le jeu de la réussite sociale consiste donc à trouver ou à faire « sa place », et l'imposture à contrefaire ce jeu, par la falsification. Mais pourquoi un tel désir de jouer le jeu, de trouver *une place*, de se faire *sa place* ? La raison tient peut-être au fonctionnement même des sociétés démocratiques, comme le souligne Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* : aucune place n'y est prescrite à l'avance, toutes les places sont donc, en théorie, ouvertes à tous.

Cependant, même si tous les citoyens naissent « libres et égaux en droits », il subsiste des disparités sociales et économiques qui constituent souvent un obstacle à l'égalité des chances. Sous l'Ancien Régime, la place de chacun était désignée par sa naissance et, comme le dit Figaro au comte Amalviva dans *Le Mariage de Figaro* de Beaumarchais, il suffit à l'aristocrate de se donner « la peine de naître » pour vivre au sommet de la hiérarchie sociale. Pascal notait déjà que l'avantage de la noblesse, « c'est trente ans gagnés sans peine » pour être « connu et respecté comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans » (*Pensées*).

Le révolté refusera le jeu social, considérant que les « bonnes » places sont réservées aux héritiers. Le conformiste, au contraire, cherchera à « s'intégrer », de peur de l'exclusion. Le philosophe, quant à lui, posera la question autrement, en la liant à celle du bonheur ou de la liberté. Ainsi cette recommandation d'Épictète, philosophe stoïcien : « Souviens-toi que tu es un acteur qui joue un rôle dans une pièce qui est telle que la veut le poète dramatique. Un rôle bref, s'il veut que ton rôle soit bref, long s'il veut qu'il soit long. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, veille à jouer ce rôle avec talent : ou un boiteux, ou un magistrat, ou un homme ordinaire. Car ce qui t'appartient, c'est ceci : bien jouer le rôle qui t'a été donné. Mais choisir appartient à un autre » (*Manuel*, 17).

Ainsi, pour Épictète, qui était lui-même un esclave, on ne choisit pas son rôle dans le théâtre de la vie : il s'agit donc, pour être heureux, d'accepter sa place et de rester indifférent à la hiérarchie sociale. L'essentiel est alors de remplir pleinement son rôle, comme si « l'auteur de la pièce » (le Monde, la Raison, Dieu) nous l'avait attribué. Jouer son rôle est la seule chose qui est en notre pouvoir ; il faut le jouer, sans nous plaindre de ce qui nous arrive ni attendre quoi que ce soit qui ne dépende pas de nous. Ainsi Marc Aurèle (un autre grand philosophe stoïcien, auteur de *Pensées pour moi-même*) joue-t-il son rôle d'empereur, Épictète son rôle d'esclave. Leur bonheur consiste dans la maîtrise d'eux-mêmes, dans leur indépendance par rapport à ce que la plupart considèrent comme un mal ou un

malheur, et qu'eux acceptent volontiers, telles la maladie, la pauvreté, l'absence de réputation...

La tâche prescrite ne relève pas nécessairement d'un rôle social à tenir, elle peut être tout simplement une manière de vivre. Socrate, mis au banc des accusés par les Athéniens, considère ainsi qu'il est de son devoir de rester à son poste de philosophe, comme un soldat au combat, et qu'aucune menace de mort ne pourra le lui faire abandonner. Si les Athéniens lui proposaient de le laisser en vie à condition qu'il cesse de philosopher, il refuserait, parce que telle est la tâche qui lui a été assignée. Comme le taon posé sur le flanc d'un cheval, il est là pour continuer à réveiller la Cité, pour exhorter les Grecs à se soucier de « la pensée, de la vérité, de l'amélioration de [leur] âme » au lieu de se préoccuper seulement « de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs » (Platon, *Apologie*, 29d-e). Pour lui, philosophe, être à sa place dans la société, c'est précisément rester parmi ses concitoyens pour interroger leur façon d'y vivre.

Mais pourquoi faudrait-il que nous ayons une « place » dans le monde ? Il se peut, finalement, qu'aucune place ne nous soit assignée d'avance, par aucun auteur, aucun dieu. Si rien ne justifie notre présence au monde, comme le pense Sartre, alors c'est à nous de créer sans relâche le sens et la dramaturgie de la pièce que nous vivons. Quelle que soit notre place de « joueur » dans le jeu social, et même si la vie en société est loin d'être toujours aussi drôle et inoffensive qu'un jeu, il nous reste dès lors à penser par nous-même le sens de notre existence dans le monde.