Mars 2025

Cahier Alain n°3

« Nouvelle série »

Gilles Blanc-Brude

Ose te gouverner. Mensonge et sincérité chez Alain

Supplément au Bulletin de l'Association des Amis d'Alain
n° 125 Vol. 3 ISSN 0004-5330

Association des Amis d'Alain

philosophe-alain.fr/

L'Association des Amis d'Alain a été fondée au Vésinet peu de temps après la mort d'Alain à l'initiative d'André Maurois, Georges Canguilhem, Maurice Schumann et d'autres personnalités. Elle a pour objet, selon les termes de ses statuts, *de perpétuer, par tous moyens moraux et matériels, le souvenir d'Alain.*

Conseil

Président : Thierry Leterre.

Vice-président : Pierre Heudier.

Secrétaire : Frédéric Baumer.

Secrétaires adjointes : Simone Mahieu, Renée-Laure Maupas.

Trésorière : Catherine Langevin.

Secrétaire de rédaction : Jean-Michel Muglioni.

Membres d'honneur : Antoine Gallimard, Mikio Kamiya, Mme Jean Miquel, M. le Maire du Vésinet, M. le Maire de Mortagne.

Autres membres du Conseil : Gilles Blanc-Brude, Vincent Citot, Chantal Connochie-Bourgne, Thomas Gaschignard, Catherine Guimond, Jean-Marie Lochet, Philippe Monart, Philippe Montbord, Jean-Michel Muglioni, Éric Oudin, Ollivier Pourriol, Jean-Pierre Richard, Alain Zalmanski.

Directeur de la publication : Thierry Leterre.

Comité de rédaction du bulletin : Frédéric Baumer, Gilles Blanc-Brude, Emmanuel Blondel, Vincent Citot, Pierre Heudier, Catherine Langevin, Thierry Leterre, Jean-Michel Muglioni, Antony Tillé, Pierre Zachary.

Siège social : Maison Alain, 75 avenue Emile Thiébaut 78110 Le Vésinet.

Correspondance : pierre@heudier.eu

Gilles Blanc-Brude

Ose te gouverner. Mensonge et sincérité chez Alain

Association des Amis d'Alain

En 1962, l'Association des Amis d'Alain lançait une série de suppléments au *Bulletin* intitulée « Les Cahiers Alain ». Une brève introduction figurait au numéro 1, résumant le projet :

Les Cahiers d'Alain *ont pour objet de présenter, sur une question philosophique en rapport avec la pensée et la pratique communes, un petit nombre de textes, choisis très librement dans les œuvres d'Alain et ses propos.*

À l'époque l'Association disposait d'un dépôt à la Librairie Picart, 59, boulevard saint-michel. Le prix du Cahier était fixé à la modique somme de « 1 NF (0,50 NF à partir de dix exemplaires) ». Deux numéros virent le jour, « L'Autre » et « Les Rêves ».

Après plus de… six décennies d'interruption, l'Association des Amis d'Alain reprend les *Cahiers Alain* « Nouvelle série » sous une forme électronique. Le projet est élargi à la présentation de conférences mais l'esprit est le même : diffuser la pensée d'Alain en la mettant à portée de toutes et tous.

Le texte de Gilles Blanc-Brude ici publié présente la version revue et développée de la conférence publiée dans le Bulletin de l'Association des Amis d'Alain *n° 125. Contrairement à cette version « grand public », ce* Cahier *inclut les notes et références bibliographiques. Nous remercions l'auteur d'avoir accepté la publication dans notre série de cette version destinée aux philosophes et chercheurs professionnels.*

Mots clefs : mensonge, animalité, morale, éthique, audace, corps, théorie augustinienne, sincérité.

POUR CITER CE TEXTE :

Chicago (17ème édition)

Blanc-Brude, Gilles. *Ose te gouverner. Le mensonge chez Alain*. Cahiers Alain 3. Le Vésinet: Association des Amis d'Alain, 2025.

Le tapuscrit (standard français)

Blanc-Brude Gilles, *Ose te gouverner. Le mensonge chez Alain*, Le Vésinet, Association des Amis d'Alain (coll. « Cahiers Alain »), 2025, 40 p.

La philosophie pratiquée par Alain ne manque ni de rigueur en son exigence morale, ni de radicalité en ses thèses, ni de subtilité en ses analyses. C'est ce que montrent selon nous ses réflexions autour du mensonge et de la sincérité, lesquelles ont pourtant de quoi étonner.

Dans les *81 chapitres sur l'esprit et les passions* celui sur la sincérité commence ainsi : « Lorsque l'on a prouvé, par raisons abstraites ou par sentiment, qu'il n'est jamais permis de mentir, il se trouve que l'on a mal servi la cause de la vertu ; car il est connu qu'une loi inapplicable affaiblit un peu l'autorité des autres lois » (PS, 1225)[1]. La loi qui commande de ne jamais mentir serait donc inapplicable et impraticable ? Pour promouvoir la vertu il faudrait admettre que dissimuler ce que je pense, crois ou ressens peut être méritoire ? et que dire la pensée qui me vient, sans rien cacher ni omettre, peut être répréhensible ? Dans le chapitre évoqué Alain assume ces conséquences. Car, écrit-il, qu'il y ait « une vertu de sincérité » ne doit pourtant pas faire oublier le fait que « tant de mensonges sont excusés et quelques-uns même

---

[1] Nos références sont données dans l'édition « La Pléiade » (*Les arts et les dieux* (= AD), éd. G. Bénézé, Paris, Gallimard, 1958, *Les passions et la sagesse* (= PS), éd. G. Bénézé, Paris, Gallimard, 1960, *Propos I* (= P1), éd. M. Savin, Paris, Gallimard, 1956, *Propos II* (= P2), éd. S. de Sacy, Paris, Gallimard, 1970) et dans celle des *Propos d'un Normand* (= PN), éd. J.-M. Allaire, R. Bourgne, P. Zachary, Paris, Institut Alain, 1990-2003, 10 t.

loués et certainement honorables ». Plus nettement encore, dans un Propos de 1925 sur lequel nous reviendrons, il écrit : « Il n'y a point de règles. Je ne dirai pas qu'il est honteux de mentir » (P1, 646). Cette thèse qu'il n'y a pas de règles en morale peut-elle prétendre à la *rigueur* et à la *radicalité* philosophique ? N'est-ce pas en manquer que de renoncer à l'exigence de prescriptions *absolues*, indépendantes des conséquences autant que des préférences ?

Ces objections ont été formulées par un spécialiste de la pensée de saint Augustin. Il est clair que la position d'Alain prend le contrepied du rigorisme augustinien. À lire le *De Mendacio* il n'est jamais permis de mentir. En premier lieu parce que, sur l'autorité du *Livre de la Sagesse*, « la bouche qui ment tue l'âme » (Sg 1, 11)[2]. En second lieu, et plus radicalement, parce que la Bible ne saurait contenir aucune incitation à mentir, même dans une pieuse intention. S'il y avait le moindre exemple de dissimulation chez un prophète ou un saint, toute la crédibilité des Écritures serait ébranlée. Comment pourrait-on croire un homme selon qui il faut mentir à l'occasion ? Peut-être me ment-il au moment où il m'enjoint de le croire[3].

---

[2] Pour citer un exemple destiné à une grande fortune en notre temps, il ne serait donc pas permis de mentir pour sauver quelqu'un qui s'est réfugié chez moi, puisque ce serait payer sa vie temporelle de ma vie spirituelle, et ainsi renverser l'ordre des valeurs : « Puisque donc on perd en mentant sa vie éternelle, il ne faut jamais mentir pour la vie temporelle de qui que ce soit » (Saint Augustin, *Le Mensonge*, chap. VI, dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1998, p. 744).
[3] *Ibid.*, chap. VIII, ouvr. cité, p. 746.

Ce dernier argument fait dire à Jean-Louis Chrétien que la thèse augustinienne (selon laquelle le mensonge est toujours un mal) « est la seule qui ait quelque rigueur philosophique, car celui qui l'attaque jette sur sa propre parole un immédiat discrédit, et cette ombre qu'aucune rhétorique ne pourra dissiper »[4]. Ce qui signifie que tout discours qui justifie peu ou prou le mensonge saperait sa propre force de conviction. Quel *crédit* reconnaître alors à la position d'Alain, qui n'exclut pas une justification du mensonge ?

Telles sont les objections que nous tâcherons d'écarter par la voie non de la rhétorique mais de la philosophie. D'autres difficultés s'attachent à la notion de sincérité. Dans le même chapitre, Alain ajoute : « Peut-être vaudrait-il mieux régler les discours d'après la loi supérieure de la justice ; mais il y a aussi un mal à soi-même et une déchéance dans le mensonge ; il y a donc une vertu de sincérité, qui toutefois n'est pas située au niveau des discours ordinaires » (PS, 1225). Voilà presque autant de problèmes que de propositions. En quoi le devoir de justice serait-il supérieur à celui de sincérité ? Et s'il y a

---

[4] Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p. 113. « Ce qu'il importe de ne pas perdre de vue, c'est la gravité de la *justification* du mensonge, où l'homme emploie son intelligence à innocenter sa turpitude : elle nous prive de lumière, attente à la source en nous de la vie, ce que ne fait pas de la même manière la reconnaissance, sans ambages, de la fragilité et de la lâcheté qui ont pu nous conduire au mensonge, tout en sachant que c'était un mal. Nos mensonges ne sont pas sans un retour possible à la vérité s'ils ne sont pas l'occasion de nous mentir à nous-mêmes sur l'exigence de vérité et nos manquements incessants à celle-ci » (p. 114).

une déchéance morale dans tout mensonge, quel qu'il soit, comment pourrait-il être honorable de ne pas dire sa pensée et où la vertu pourrait-elle se trouver sinon dans la sincérité ? Ajoutons ceci : la sincérité envers autrui est-elle possible, sachant que mon opinion à son sujet est incertaine ; et est-elle souhaitable, sachant que mes paroles risquent toujours de le changer ? Alain le pédagogue écrit : « je tiens qu'on ne doit pas dire aux enfants ce que l'on croit d'eux, si ce n'est bon » (PS, 1226). Qu'est-ce donc que dire sincèrement ce que je crois vrai de quelqu'un ?

Toutes ces questions ont pour enjeu le rigorisme moral. Nous les envisagerons en adoptant et en combinant trois angles : celui de la *perception* (en décrivant ce qu'on peut voir et faire voir du mensonge et de la sincérité), du *sentiment* (en examinant ce dont chacun, en conscience, est témoin) et du *jugement* (en réévaluant certaines pratiques et conduites).

*

Que peut-on percevoir du mensonge et de la sincérité ?

1.1. De prime abord, *mentir*, c'est taire ou retenir ce qu'on allait dire. C'est contrarier l'élan naturel qui porte à dire et exprimer ce qu'on pense.

À bien regarder, « dire la vérité est aussi naturel que respirer et digérer » (P2, 41/PN07, 335). Alain part en naturaliste du fait que notre pensée s'exprime

physiquement, à travers des signes corporels plus ou moins discrets, des gestes plus ou moins marqués. Naturellement, involontairement, les mains de l'orateur, son visage, sa voix changent et se modulent selon ce qu'il dit et croit. La parole est par nature une gestuelle de la pensée.

Cela observé, le mensonge ne peut être qu'un état *violent*, et la sincérité un état *qui va de soi*. Si penser c'est amorcer un geste, alors penser à dire le contraire de ce qu'on pense, c'est contrarier un geste par un autre. Et naturellement cette contrainte s'exprimera par d'autres signes physiques, tels que raideur ou grimace. « Celui qui ment en gardant sa pensée fait donc une œuvre ingrate et se garrotte lui-même ; et cet effort musculaire contre soi, sans mouvement extérieur, est ce qui fait rougir le menteur » (P1, 426). La rougeur n'exprime pas d'abord la honte ou le blâme, mais *l'effort* pour inhiber ses mouvements.

Il y a certes des gens habiles à effacer tous ces signes corporels ; que l'on songe aux personnages littéraires mais non entièrement fictifs de la marquise de Merteuil ou de l'usurier Gobseck (dont les traits du visage, écrit Balzac, « impassible autant que celui de Talleyrand, paraissaient avoir été coulés en bronze »). Il reste que tout mensonge, en tant qu'effort, pourrait être décelé par une machine suffisamment précise. Il n'est donc pas absurde, lors d'une enquête judiciaire, d'utiliser un polygraphe pour mesurer rythme cardiaque, pression artérielle, sudation et autres indices corporels. Malgré l'ambiguïté des mesures (d'autres émotions ont des effets physiologiques similaires), l'idée d'une traduction corporelle de l'effort pour mentir est juste.

Le propos n'est évidemment pas, comme chez le psychologue expert en investigations criminelles, d'accroître le taux de détection des mensonges, mais d'en *remarquer* et d'en *percevoir* la réalité corporelle. D'où cette première conséquence, toute cartésienne, que « le mensonge est contraire à la santé » (P2, 41/PN07, 335) ! Dans le même esprit que Descartes décrivant comment la haine par exemple perturbe les fonctions de l'estomac, la circulation du sang et affecte ainsi en profondeur la santé, Alain remarque que saine est la sincérité, et sain le soulagement de n'avoir pas à retenir ses gestes.

Cette perspective physiologique ne permet pas de blâmer moralement le mensonge. Que mentir nuise à la santé n'implique pas que cela rende méchant. On serait au mieux incliné à préférer le soulagement de la sincérité à la raideur de la fausseté. En revanche cette perspective peut déjà changer notre regard sur la sincérité. Car que faut-il penser de cet élan qui porte naturellement à dire ce qui nous vient ? Est-il louable sans restriction ?

1.2. Alain est sévère à l'égard de la sincérité *impulsive* ou de *premier mouvement*. Autant au tribunal la véracité d'un témoin qui déclare au juge tout ce qu'il croit vrai doit être louée comme « un devoir strict » ; autant « la pleine franchise, à tout propos, à l'égard de tout et de tous, n'est pas louable » (PS, 1225). Par exemple, à l'ami qui m'apparaît fatigué, rabâchant, dois-je dire comme elles viennent toutes ces pensées, déprimantes quoique véridiques ? Est-ce vertu de l'accabler, ou médisance ?

Que dire la vérité soit aussi naturel que respirer et digérer doit mettre en défiance. Cet élan naturel, quoique sain, n'est pas en lui-même louable. « Ne nous trompons

pas sur ce besoin de dire ce qui nous vient à l'esprit ; ce besoin est animal ; ce n'est qu'impulsion et passion » ; il y a ainsi une « fureur bavarde, qui vous jette son humeur au visage » (PS, 1226) et qui ne mérite pas d'être appelée sincère mais brutale, imprudente, intempérante[5].

Cette sincérité impulsive, agressive, furibonde, est critiquable autant que l'est *l'humeur*. Rien n'est plus naturel, spontané, libre et non contraint, que l'humeur. Alain la compare à un océan intérieur, qu'agite et remue une mauvaise digestion, une vue fugitive, un bruit inattendu, un refus. Mais il s'en faut que cette couleur ou rumeur première de nos pensées ait une valeur (pour se connaître, s'estimer ou vivre heureux). Elle aurait plutôt pour effet d'aigrir la vie privée (titre d'un Propos) où, la politesse et les égards se relâchant, nous n'épargnons pas toujours à nos proches nos « sentiments immédiats », c'est-à-dire nos humeurs. Or celles-ci nous trompent sur nos vrais sentiments. Alain cite à ce propos l'*Encyclopédie des sciences philosophiques.* « Hegel dit que l'âme immédiate, ou naturelle, est toujours enveloppée de mélancolie et comme accablée » (P1,164/PN13, 350)[6].

---

[5] Par parenthèse, jeter son humeur au visage des gens (ou écrire sans égards), Alain ne s'en est guère privé. Cette inclination, confesse-t-il, « je la haïrais en moi-même, ayant eu sujet d'en rougir plus d'une fois, si l'âge, la bienveillance de mes amis et un certain goût de la solitude ne m'en avaient guéri un peu » (PS, 1226). Un peu, dit-il.

[6] Si vous ouvrez le troisième volume de l'édition de Bernard Bourgeois – à qui nous rendons aussi hommage aujourd'hui – au § 392, sous la rubrique « L'âme naturelle » vous lirez en effet que la vie naturelle de l'esprit ne parvient « qu'à de troubles humeurs » (*Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1988,

C'est un renvoi à la section sur l'esprit subjectif (décrivant le progrès de l'esprit vers son objectivité propre) où se construit la série à trois termes : âme, conscience, sujet[7]. L'âme naturelle c'est l'esprit en sommeil, immergé dans la nature, simple pulsation exposée aux différences de climat, aux variations de saison, à la succession des heures. Ainsi notre esprit reçoit-il naturellement, ou peut-être se donne-t-il, la teinte du climat, de la saison et de l'heure. Et plus notre état est maladif et inoccupé, plus cette vie naturelle est prégnante et accablante. Comme un

---

p. 189). Mais en dépoussiérant un peu les archives numériques on voit qu'Alain s'est servi de l'édition d'Augusto Vera publiée à Paris en 1867 (consultable sur le site « Gallica » de la BnF). Celui-ci parlait de « dispositions obscures » et, citant le texte allemand *(nur zu trüben Stimmungen*), glosait *trüben* par « sombre et mélancolique », ajoutant en commentaire, en des termes qui sont presque ceux d'Alain, que dans cette sphère naturelle l'esprit « est sujet à se laisser gouverner et abattre par des influences extérieures » (p. 110, § 393 dans cette édition).

[7] Sur la notion de série on peut insister en suivant l'article pionnier de 1997 de Thierry Leterre sur la filiation cartésienne, comme je l'ai fait aussi dans une précédente communication (Bulletin des Amis d'Alain, n° 120, 2019). Mais il reste à explorer la piste hégélienne (ce que faisait Thierry Leterre pour la notion d'Idée), comme l'avait suggéré déjà Robert Bourgne dans un texte de 1967 tiré de sa *Suite de chapitres explorateurs* et intitulé « Alain et le mensonge » : « Ainsi l'idée dialectique des contraires posés, opposés, dépassés tout en étant conservés, est un fort bon instrument, pour obtenir des séries là où la multiplication des idées risque de créer un inextricable entrelacement » (inédit).

ciel marin couvert de nuages sombres au travers desquels les sentiments sincères ne peuvent se faire jour.

La référence à Hegel souligne ce qu'il y a de trompeur et pour ainsi dire de mensonger dans la vie immédiate de l'esprit, dans cette résonance trouble du monde et de ses mécanismes. L'humeur, livrée à elle-même, dépourvue des ressources de l'activité ou de la conversation, n'est rien moins que sincère.

Ce qui vaut des sentiments immédiats vaut aussi des pensées. On croit la sincérité facile. Mais est-il facile de *dire ce qu'on pense* ? Souvent on regrette une affirmation, on s'aperçoit, à sa propre confusion, qu'on n'est pas tout à fait d'accord avec ce qu'on vient de dire ; et on se reprend. « Il y a une forte raison de ne pas dire au premier arrivant ce qui vient à l'esprit, c'est qu'on ne le pense point » (PS, 1226) ! En effet : « Ce qu'on pense est-il vrai ? Est-il seulement vrai qu'on le pense ? Toute pensée veut examen » (P2, 961). Pour dire ce qu'on pense, il faut dire, puis penser ce qui vient d'être dit. Si donc la parole de premier mouvement est toujours sincère au regard du mensonge, elle cesse d'apparaître telle au regard de la pensée qui pèse ses mots.

À la réflexion, ma parole *devance* toujours ma pensée et *avance* donc comme en aveugle. « Si étrange que cela soit, nous sommes dominés par la nécessité de parler sans savoir ce que nous allons dire ; et cet état sibyllin est originaire en chacun »[8]. Nécessité étrange car chacun, quand il parle, estime savoir ce qu'il dit. Cette

---

[8] *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1990, p. 167-168, texte absent des *81 chapitres*.

nécessité est pourtant *originaire*, condition *a priori* du discours, et non simple défaut de jugement (le petit enfant qui parle sans savoir ce qu'il dit, le bavard qui ne sait plus ce qu'il dit). En fait, « on ne peut conduire sa parole, car conduire sa parole ce n'est qu'essayer tout bas et répéter tout haut ; de moi à moi il faut que je me fie à ma parole et que je l'écoute »[9].

On ne peut conduire sa parole… Alain ne veut pas dire que toute parole divague et qu'il faudrait renoncer à en diriger le cours, mais que ce sont les mots *une fois prononcés*, les phrases *une fois proférées*, qui nous *amènent* à leur signification et à leur éventuelle rectification. Parler c'est toujours *s'essayer* à dire ce qu'on pense ; et tout essai est aventureux. Par nature n'importe qui parle donc comme une pythie ou une sibylle : chacun a à trouver un sens, une vérité à ce qu'il vient d'avancer. De fait ma phrase est d'abord lancée, sans que je sache encore si elle aura l'aveu de mon jugement, et pour le savoir je n'ai d'autre choix que d'écouter les mots qui adviennent pour tâcher de les entendre. Et la nécessité est la même si j'écris[10].

Mais si je me prescris un ordre et une méthode, ne suis-je pas en train de *conduire* ma pensée et de marcher avec assurance ? Même en cheminant ainsi, je ne sais

---

[9] *Ibid*., p. 168.

[10] Toute écriture peut être dite inspirée au sens même où toute parole peut être dite sibylline : « on admire cette écriture sans projet, et on la dit inspirée dès qu'elle a un sens ; mais, dans le fait, c'est toujours ainsi que nous écrivons » (*Système des beaux-arts*, Livre IX, chap. VI, « Du dessin et de l'invention », AD, 429).

pourtant pas d'avance si la phrase qui surgira sera conforme à cet ordre, si j'en serai déçu ou satisfait. Et si je répète une citation familière ou si je lis un discours déjà rédigé ? Encore dois-je écouter ce que je répète ou ce que je lis, au risque de ne plus m'y retrouver tout à fait. D'où les surprises de l'orateur et du professeur. Enfin si, du premier coup, je dis justement ce que je cherchais à dire, je serai alors le premier à m'en réjouir.

En résumé, quand on croit dire *sincèrement* ce qu'on pense, on est encore loin du compte. Il n'y a « rien de plus trompeur que cette sincérité de premier mouvement » (PS, 1226). Non seulement en disant ce qui vient, on se trompe sur sa propre pensée, que l'on ne connaîtra qu'après l'avoir examinée, mais on trompe aussi la personne à qui on parle, laquelle risque de croire que nous pensons ce que pourtant nous ne pensons pas. Ainsi la sincérité de premier mouvement est-elle souvent une parole malheureuse, qui échoue à dire ce qu'elle vise à dire, bref une insincérité de second mouvement[11].

La sincérité n'est donc pas identique à ce qu'on appelle spontanéité. Au-dessus de cette « sincérité d'humeur » il faut concevoir une sincérité de réflexion ou de second mouvement. Qui ne consiste pas à se déverser ou à s'écouter parler mais, littéralement, à s'entendre. Qui implique de pouvoir donner son *approbation* à ce qui est dit. Qui est donc toujours tâtonnante. Car s'il y a un

---

[11] Sur le concept d'insincérité dans le contexte de la philosophie de J. L. Austin, on peut consulter l'article « Mensonge » de Sandra Laugier dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, « Quadrige », 2004, vol. 2, p. 1237-1241.

deuxième mouvement, rien n'empêche qu'il y en ait un troisième, un quatrième *etc*. On n'est donc sincère que de *poursuivre* sa pensée (aux deux sens de suivre et de continuer).

1.3. Plusieurs conséquences. Il faut se défier de l'improvisation philosophique : « sur les pensées, on improvise aisément n'importe quoi. Méfiez-vous de la philosophie. Cette personne de bon accueil est bien trompeuse » (P1, 829). On ne peut écrire sans improviser, mais c'est un travail de faire de cette improvisation une pensée juste et consistante. Il faut aussi se défier de la véracité du témoin qui, même s'il dit la vérité et parle sans mentir, est encore loin de dire le vrai. « Dans le fait, il s'agit seulement pour le témoin de parler sans retenue de choses qu'il sait mal ; le juge se réserve d'en filtrer le vrai, s'il peut. […] le meilleur témoin est celui qui laisse couler ses confidences, mêlant le fait, l'opinion, le vraisemblable, le probable » (P2, 961). Là encore c'est un travail de démêler le certain de l'incertain et d'établir le fait, dont le témoin peut se croire naïvement détenteur mais qu'il appartient au juge de produire. Il faudra également, comme le suggère le Propos intitulé « Philosophie couchée », se défier de la parole libre en psychanalyse (P1, 853-855).

Autre conséquence, une sincérité immédiate, pleine et entière comme on dit parfois, est une impossibilité, voire une lâcheté. Un Propos ironise sur l'injonction d'absolue franchise, comme si, pour se connaître et se montrer *comme on est,* il fallait ôter tout frein et toute réserve à sa parole et à sa conduite. « Je sens un désir pour une femme ; je dois me l'avouer d'abord sans détour, et puis l'avouer aux autres. Si au contraire je me le cache à moi-

même, par exemple en détournant ma pensée sur quelque autre objet, me voilà hypocrite devant moi-même, et comédien de vertu » (P2, 278/PN12, 445). Ainsi celui qui *voudrait* être tempérant en modérant son désir ne le serait pas sincèrement mais hypocritement, puisqu'il ne serait plus comme il était. Il suffirait de *vouloir* être bon pour ne l'*être* pas. Et il faudrait s'observer sans rien vouloir changer pour être sincère.

Or cette injonction à une sincérité désinhibée est contradictoire en ce qu'elle fait échouer aussi bien la sincérité que la connaissance de soi. Car la fonction de se juger, de s'évaluer, de se gouverner, ne nous définit pas moins que nos désirs et nos élans. « Celui qui s'efforce de la suspendre pour un moment, sous l'idée d'être absolument sincère avec soi, s'altère et se mutile gravement lui-même, et ainsi n'est plus sincère du tout, ni honnête observateur » (P2, 278). Suspendre l'intervention du jugement, laisser aller sa pensée sans surveillance, ce n'est pas se montrer comme on est, c'est oublier la meilleure part de soi-même. C'est se méconnaître, pire, se vouloir tel qu'on n'est pas, et se faire tel pour l'heure. Cette injonction a donc pour effet de nier le gouvernement intérieur comme *constitutif de soi*. Comme si la volonté de me conduire et de me connaître exprimait moins justement qui je suis, que ne le ferait un désir ou une intention immédiate.

Éprouver un désir et s'y opposer pour l'examiner relativement à ses autres désirs, projets et convictions, ce n'est pas se mentir mais s'interroger sur la sincérité de ce désir. Ce n'est certes plus le même désir puisqu'il change de se trouver comparé et mesuré à d'autres, mais il m'appartient d'autant mieux ainsi. N'sera-t-il pas d'autant

plus sincère qu'il sera mieux gouverné ? Car de même qu'il n'est pas aisé de dire ce qu'on croit, c'est-à-dire de savoir ce qu'on pense, de même il n'est pas aisé de s'avouer ce qu'on désire, c'est-à-dire de savoir ce qu'on veut.

La pratique de la confession apparaît sous ce jour comme une « subtilité dangereuse » qui exhorte à livrer sans réflexion tous ses mouvements intérieurs, jusqu'à s'accuser d'un péché d'intention, comme si le désir en première intention était entièrement mien du simple fait que je le ressens, et quoi qu'il en soit de mon examen futur et de ma décision ultérieure : « Cela n'est que trop vrai, si on permet que ce soit vrai ; cela n'est plus vrai, si on le nie » (P2, 279).

Affirmer qu'on ne peut rien contre une passion, qu'il faut l'avouer immédiatement sienne en la prenant telle quelle, est en définitive un sophisme. On peut prendre les choses comme elles sont, mais non les émotions comme elles viennent : « m'accepter moi-même comme je suis, c'est me prendre comme je ne suis pas » (P2, 279). Je ne suis ni désir, ni colère, ni anxiété *simplement*, mais désir, colère, anxiété *à gouverner.* C'est la qualité de ce gouvernement qui m'apprendra chaque fois quel je suis. Bref, la sincérité comme coïncidence immédiate avec soi est un non-sens[12].

---

[12] L'opposition passe ici entre se faire (ou oser faire) et se laisser être. Se faire, et non se faire être. Se faire, sans chercher à être. Par deux chemins différents, Alain – avec le gouvernement de soi – et Sartre – avec l'authenticité – forment l'idée d'une impossible coïncidence avec son être.

1.4. Voilà donc pour la sincérité de *premier mouvement*. Est-il juste pourtant de parler d'un premier, d'un deuxième *etc*. mouvement ? Y a-t-il plusieurs mouvements successifs et discontinus, ou un seul et même mouvement mais infléchi ?

Le problème est que l'humeur immédiate ne paraît pas être du même ordre que la réflexion, l'une étant animale et l'autre humaine. Comment constitueraient-elles un unique mouvement continu ? Comment surmonter l'opposition, qui est aussi corrélation, du machinal et du pensant, de l'immédiat et du réfléchi ?

Sans prétendre résoudre ici ce problème je retiens que le premier mouvement, même s'il faut s'en défier, ne peut pas être absolument rejeté du côté de la brutalité et de l'insincérité, encore moins être purement et simplement nié. Il faut prendre au sérieux ce caractère premier (cette précédence), car là est l'origine radicale de toute pensée, de toute réflexion, de toute sincérité future. Sans l'impulsion naturelle de l'humeur, la pensée n'aurait ni élan ni matériau ni substance[13].

D'où la patience de l'écrivain cherchant le mouvement naturel qui portera sa pensée : « pour mériter ce beau mouvement, il faut savoir attendre et refuser »

---

[13] « Nous ne savons rien commencer, je dis même pour allonger le bras ; nul ne commence par donner ordre aux nerfs ni aux muscles ; mais le mouvement commence de lui-même ; notre affaire est de le suivre et l'achever pour le mieux ». Un navire, sans impulsion, n'obéit pas au gouvernail. « Bref il faut partir n'importe comment ; il est temps alors de se demander où l'on ira » (« La fatalité », P1, 455).

(P1, 957). Un auteur est sincère de sauver son humeur. Dans un texte inédit de 1967 intitulé « Alain et le mensonge », Robert Bourgne notait : « Il n'est guère d'auteur plus naturel qu'Alain, qui a retrouvé quelque secret propre à Montaigne de suivre son humeur sans rompre ses idées ». De là aussi, si on risque un rapprochement avec la psychanalyse, la patience du thérapeute qui doit partir de la parole non censurée du patient. Il y a certainement des paroles spontanées qui, analysées, font connaître quelque chose de soi, non pas en révélant des pensées préexistantes mais en étant matière pour une pensée actuelle.

Il est en somme impossible de se passer d'un premier mouvement et impossible de s'en satisfaire. L'impulsion doit être donnée pour être gouvernée. Or c'est de ce gouvernement que doivent dépendre en toute rigueur l'évaluation ou la réévaluation du mensonge et de la sincérité.

*

Comment évaluer le mensonge et la sincérité autrement qu'à partir du témoignage de notre conscience ?

Jusqu'ici nous avons posé que la sincérité était le mouvement naturel et spontané, et le mensonge le mouvement violent et contrarié. Il reste que « mentir est de tous » (P1, 590), c'est-à-dire que, lorsque nous avons peur, mentir est comme un mouvement réflexe. Comme le lièvre se terre dans un trou à la première alarme, on se jette dans le mensonge quand il est risqué d'exposer sa pensée. Si nous posons maintenant que la peur est

l'émotion primitive, aussi ancienne que tenace (« Toute notre vie se passe à vaincre la peur » P1, 844), et le courage la première et la plus commune des vertus, le mensonge apparaît dans ce rapport comme le premier geste, le geste spontané d'un être en proie à la peur, autrement dit comme « le parti animal » (P1, 646).

Mais alors pourquoi ne serait-il pas *toujours* honteux de mentir, autant qu'il parait l'être de céder à la peur ? Comment Alain peut-il affirmer sans manquer de rigueur que la morale ne saurait interdire absolument le mensonge ?

2.1. C'est le lieu de revenir et de nous confronter au Propos évoqué en introduction, intitulé « L'apôtre Pierre ». Ce Propos de janvier 1925 offre en étrennes à ses lecteurs deux maximes : « La première est qu'il n'y a rien de difficile en la morale, si ce n'est de la pratiquer. La seconde est que la morale ne nous tourne jamais à juger les autres, et que c'est à ce signe qu'on la reconnaît » (P1, 647).

On connaît l'histoire de ce reniement, par les quatre Évangiles, par Caravage et Rembrandt. Jésus l'avait prédit, Simon[14] avait juré qu'il n'en ferait rien. Mais après l'arrestation du maître, reconnu par des servantes et par d'autres aux abords du palais de Caïphe, il niera par trois fois être son disciple. « Je ne connais pas cet homme ». Et le coq de chanter, et le renégat de pleurer. Loin de l'action il était facile à Simon de jurer fidélité. Mais le moment venu d'accomplir ce qu'il savait être son devoir, en présence de la foule, sous la menace de l'arrestation et

[14] Son nom de naissance avant que Jésus ne le renomme pour être la première pierre de la communauté à venir.

du supplice, la seule difficulté était de se tenir à sa déclaration. Ce qui fut alors au-dessus de ses forces.

En quoi ce reniement est-il honteux ? Est-ce parce que l'apôtre a menti ? Imaginons quel aurait pu être son examen de conscience : « Quand l'apôtre Pierre eut renié son maître jusqu'à trois fois, il n'eut pas à chercher si son maître avait raison ou tort, ou si lui-même s'était laissé duper par quelque belle apparence ; mais plutôt il se sentit glisser ; il connut sa faiblesse. Je le suppose au paradis, et couronné de toutes les couronnes, et décoré de toutes les plaques ; il rougit encore de cette glissade, lorsqu'il y pense » (P1, 645).

Cet examen n'est ni doctrinal ni théorique ni intellectuel. La question n'est pas de savoir s'il s'est *trompé* en adhérant à l'enseignement de Jésus plutôt qu'à celui de Moïse. Il ne s'agit pas non plus de peser les conséquences. L'examen est entièrement *intime* et *rétrospectif* : qu'ai-je senti, qu'ai-je éprouvé et comment ai-je agi ? Ou plutôt, ai-je agi ou au contraire subi ?

L'apôtre a dû se sentir glisser, comme l'alpiniste qui sent son pied glisser sur la roche. On note qu'Alain emploie le vocabulaire traditionnel de la chute non pour lui donner une signification théologique ou ontologique, mais pour le remotiver physiquement en le référant à des sensations (glissade, vertige) et à la perception d'une agitation toute corporelle. Tel est l'ordinaire du mensonge, panique physiologique causée par la peur, paroles précipitées filant sans permission. L'apôtre a donc dû sentir ce vertige de la peur, et cette parole qui échappe et

que l'on regrette d'avoir laissé échapper[15]. S'il cherche à se souvenir, il reconnaîtra que la question de la servante l'a surpris, que les regards braqués vers lui l'ont troublé et qu'il a pris peur « comme un lièvre ou comme un rat ; il a vu un trou, il s'y est jeté » (P1, 646).

Le fond du remords et de la honte ne serait donc pas le mensonge mais la « faiblesse », à peine sentie lors de l'acte, évidente après coup et amèrement ressentie[16]. Faiblesse d'avoir manqué à sa résolution de ne jamais trahir.

Or, en cohérence avec cette analyse, nous pouvons par contraste concevoir clairement un mensonge honorable, voire héroïque. Ici Alain s'aventure et ne propose pas un exemple mais une *variation*, une *contre-histoire* du reniement ; brève uchronie qui transforme l'apôtre en rebelle.

« Supposons ce Pierre plein de résolution, ayant disposé ses hommes, et lui-même au guet, en vue de sauver son maître et son ami. On le soupçonne, on l'interroge ; alors il dit fermement et tout calme : "Je ne connais point cet homme-là". Que le coq chante tant qu'il

---

[15] Comment sait-on que les mots ont échappé ? « Si je laisse aller la phrase selon la coutume, au lieu de la faire et de la redresser, je le sais bien », écrit Alain. Est-ce parce qu'on a senti qu'ils échappaient, ou bien parce qu'on les regrette ensuite, quand on s'aperçoit que ce n'était pas ce qu'on aurait dû dire ? Sentiment immédiat ou jugement rétrospectif ?

[16] Ce qu'exprime déjà le visage de l'apôtre peint par le Caravage : « il n'y a point de restriction mentale sans que les mains fassent le geste de reprendre ou de garder » (P1, 426).

voudra dans la suite des années, Pierre se louera à chaque fois d'avoir si fermement menti » (P1, 646).

Dans cette variation les mots (je ne connais pas cet homme) sont exactement les mêmes et exactement contraires à ce que sait l'apôtre, comme dans l'histoire du reniement. Et cependant la disposition morale (et physique) est entièrement différente et oblige à reconsidérer la valeur de la parole mensongère. En la circonstance nier la vérité ne servirait plus à échapper au danger mais à l'affronter plus tard, quand il sera temps de faire le coup et de libérer le maître. Ce ne serait donc plus lâcheté et reniement mais fermeté et fidélité : « mentir alors [ce serait] oser et entreprendre, [ce serait] se gouverner soi-même sans peur, et nullement fuir à la manière des lièvres » (P1, 646). Ce serait retenir l'élan naturel de sincérité, comme celui de la fuite, et s'en tenir courageusement à sa résolution. Et certes ce ne serait pas méprisable. Serait-ce pour autant honorable ?

2.2. Aussitôt s'élèvent une nuée de difficultés…

Une première, relative à la vraisemblance. Même si l'homme qui pêchait sur le lac de Tibériade était impétueux, on a peine à l'imaginer en conspirateur. S'il avait agi cette nuit-là en héros, il n'aurait pas été la première pierre de l'Église romaine et de la foi chrétienne, mais le fondateur d'une philosophie de la vertu et de la fidélité chevaleresque. Il reste que l'héroïsme en général, comme le courage, n'a rien d'invraisemblable.

Autre difficulté, s'il est possible de mentir sans faiblesse, c'est qu'il « n'y a point de règles » en morale. Autrement dit, mentir peut être une preuve de vertu. Ce qui ne laisse pas d'inquiéter. « Ces vues mènent loin, et

jusqu'à supposer quelquefois plus de vertu dans le chef de bande qui ne veut point livrer ses complices, que dans le juge qui essaie de le mépriser » (P1, 646).

Cette thèse mène loin au-delà du légalisme. Si un malfrat, pour ne pas trahir ses complices, dissimulait la vérité sans égard pour les allègements de peine ou les menaces de mauvais traitements, il faudrait, sans excuser ses crimes passés, honorer en la circonstance sa résolution ; de cette action au moins il n'aurait pas à rougir[17]. Cela arrive « quelquefois ».

Elle mène au-delà de l'argumentaire kantien, que je n'aborderai pas ici[18], selon lequel il serait impossible de mentir sans se mépriser soi-même.

Au-delà aussi de la générosité telle que l'entend Descartes[19], laquelle se reconnaît à la fermeté de la

---

[17] Chez la marquise de Merteuil qui fait pourtant profession de tromper son monde, qui ment non malgré elle mais par plaisir, n'y aurait-il pas quelque grandeur ? Le courage ne peut-il se mêler à la noirceur ? Comme l'écrit Madame de Volanges à la Présidente de Tourvel : « L'humanité n'est parfaite dans aucun genre, pas plus dans le mal que dans le bien. Le scélérat a ses vertus, comme l'honnête homme a ses faiblesses » (Première partie, Lettre XXXII).

[18] On pourra se référer à la présentation par Antoine Grandjean de ses récentes traductions de *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée* et *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (Paris, PUF/Humensis, 2024).

[19] Est généreux, disait Descartes, l'être qui sait qu'il dépend absolument de lui de vouloir ou de ne pas vouloir, et qui se sent résolu à ne jamais manquer de volonté pour faire ce qu'il jugera être le meilleur. Le mot signifie ici *bravoure* plutôt que *libéralité*.

résolution, qu'il s'agisse de se rendre maître de la haine, de la jalousie, de la colère ou de la peur. Comme le remarquait Georges Pascal, de cette théorie Alain ne retient pas l'effort vers le bien mais fondamentalement la conscience et la jouissance de la liberté[20]. Tout se passe comme si la vertu n'était que la résolution d'être fidèle à ses résolutions. Or cela revient à placer l'individu généreux au-delà des règles du bien et du mal. Dans les circonstances héroïques « on voit tomber alors le bien et le mal comme des positions non tenables au héros. Car s'il se venge à son risque, il ne se demande point si c'est permis ou défendu » (AD, 191). Alain relit Descartes à la lumière de Stendhal. « La force d'âme et la fidélité à soi, telle est la vertu » (AD, 756). Et cite en exemple, non sans respect, la Sanseverina qui s'est jurée de venger l'injustice du prince de Parme et ne se dédit pas (*La Chartreuse de Parme*) ou le bandit Jules Branciforte qui sacrifie les bonnes mœurs au respect d'un serment secret (*Chroniques italiennes*, « L'Abbesse de Castro »).

Retenons déjà que si Alain refuse toute règle inconditionnelle en matière de mensonge, c'est que la morale qu'il appelle commune est toujours de soi à soi, éprouvée dans le sentiment intime d'être esclave ou maître de ses mouvements involontaires. « Être vaincu en soi-même par soi-même animal, c'est la faute » (P1, 646). Faire prévaloir en soi-même la résolution humaine, c'est la vertu. Pour citer *Mars ou la guerre jugée* : « La vraie question est celle-ci : "Vais-je m'abandonner ? ou bien vais-je me saisir ou ressaisir ? Vais-je être un homme, ou seulement une figure d'homme marchant par mécanique ?" » (PS, 641). « "Il n'y a point de règles",

[20] *L'idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas, 1970, p. 31.

parce qu'il n'est pas possible de décider, de l'extérieur et *a priori*, que telle action demandera courage et que telle autre sera fruit de faiblesse »[21].

Qu'il n'y ait pas de règle ne signifie donc pas que la morale soit livrée à l'arbitraire de chacun. Il faut relire ici le chapitre « Liberté » dans *Histoire de mes pensées*. Comme dans la philosophie kantienne, la morale est « sans règles, mais non pas sans principes » (AD, 117). Et s'il y a un principe en morale, c'est de gouverner ses passions et ses pensées. Tout devoir est de la forme : « Gouverne-toi ! subordonne tes impulsions à tes résolutions ! » Exigence entièrement formelle (kantienne en ce sens). « Tu ne dois pas mentir » signifie alors simplement, mais formellement : « Ne trahis pas, pour de faibles raisons, ta résolution »[22].

Reste la difficulté, à nouveau, posée par la nécessité d'un premier mouvement. De même que la sincérité spontanée n'exprime pas encore notre pensée mais y mène, de même les passions qui causent nos glissades

---

[21] G. Pascal, ouvr. cité, p. 27-28.

[22] On peut relire ici le Propos du 4 avril 1910 consacré à *La République* de Platon : « Son idée principale, c'est que, dès qu'un homme se gouverne bien lui-même, il se trouve bon et utile aux autres sans avoir seulement à y penser. C'est l'idée de toute morale ; le reste n'est que police de barbares » (« Le gouvernement intérieur », P1, 71/PN10, 126). Sur l'infaillibilité de la conscience dans sa relation au gouvernement intérieur, on peut aussi consulter dans le recueil *Minerve ou de la Sagesse* (Paris, La Table Ronde, 2001) les Propos XXI (« Crimes involontaires »), XXXIX (« La conscience ») et XLII (« L'infaillible conscience »). « Toute notre morale se trouve bornée à nous-même, et au secret de notre conscience » (PS, 909-910).

sont aussi ce sans quoi nous ne pourrions jamais nous redresser. Il semble donc qu'on ne puisse vouloir *contre* les passions sans vouloir *au moyen de* celles-ci.

Déjà chez Descartes la générosité n'était pas seulement le principe de la vertu mais aussi une passion, en l'occurrence une admiration mêlée de joie et d'amour. La générosité était pour ainsi dire la passion de maîtriser ses passions, passion que suscite naturellement (involontairement donc) l'exercice de la volonté… Alain appelle quant à lui *générosité* « une passion ou un sentiment que l'on éprouve de savoir que l'on est libre et d'être assuré qu'on le sera » (AD, 190). Ce qui est fidèle à Descartes tout en étant d'une grande désinvolture, car passion et sentiment ne sont pas des termes équivalents. Il veut dire qu'on s'éprouve généreux autant que la santé et la joie du corps y préparent, disposent à l'être. La vertu n'est donc pas en son *origine* étrangère à la passion. Au contraire, il faut poser ensemble le corps et la volonté, la force et la force d'âme.

Conséquence paradoxale, on ne peut s'élever à la vertu sans prendre appui *sur* ses vices. Le vice n'est pas *l'antithèse* de la vertu mais pour ainsi dire sa *moitié*. Comme il est écrit dans le Propos « Jean Valjean » : « Les vices ne sont que des vertus à mi-chemin » (P1, 653). Par exemple, il n'y a pas si loin « du brutal au courageux ». Même puissance mais gouvernée autrement. Pas si loin « de l'obstiné au fidèle » ou « de l'esprit lent à l'esprit fort ». Toutes les émotions (peur, colère, ivresse, cruauté, ennui) sont ainsi la matière et comme le ressort du progrès moral. Prise en ce sens, la vertu ne consiste pas à *transformer* sa nature mais à y *persévérer* ; elle ne consiste pas à la mépriser mais à s'appuyer avec assurance sur ses arêtes.

Que « la vertu [soit] le vice développé » (PS, 291), ose écrire Alain.

Car la faiblesse n'est pas une absence mais un degré de force morale. Même le mensonge inspiré par la peur peut être conçu comme une vertu à mi-chemin. Alain n'hésite pas à définir l'être humain par le courage autant que par la peur (et au fond par la corrélation des deux). Car avoir peur, se sentir hésiter, trembler, vaciller est autre chose que prendre la fuite, aveuglément, éperdument, c'est-à-dire inconsciemment. Pour la ressentir, une pleine conscience est nécessaire. « La raison est entière, clairvoyante et inflexible dans la peur même ; la peur est royale, comme le courage » (PS, 1221) : « royale » autant qu'elle est consciente et connue, autant donc qu'elle rend possible le mouvement courageux. Se reconnaître tremblant c'est encore être en mesure d'oser. La conscience craintive est donc un courage à mi-chemin et non le simple effet ou l'annonce de la lâcheté. Et c'est pourquoi l'apôtre avait en lui de quoi devenir martyre, et pourquoi Caravage a aussi représenté le crucifiement de saint Pierre.

*

Développons dans un dernier temps quelques-unes des réévaluations que ces thèses d'Alain déterminent.

3.1. Il y a d'abord ces mensonges d'enfant, qui font l'objet du Propos intitulé « Subtilités sur le mensonge ». Y reconnaître une pudeur à mi-chemin détournera d'être trop sévère : « les mensonges d'enfant ont presque toujours quelque chose d'honorable » (P1, 427). Alain cherche, comme dit Victor Hugo, « le chemin par où la faute a

passé »[23]. Or le mensonge enfantin, en tant qu'effort pour tenir compte d'une double injonction sociale, mène tout droit à la pudeur.

Dans nos conduites il faut faire la part de la contrainte sociale, à la fois tyrannique et contradictoire. Le philosophe esquisse une étude de mœurs : « s'il est considéré comme honteux de ne pas dire sa pensée, il est honteux aussi de la dire si elle n'est pas avouable » (P1, 426). C'est une règle de ne pas scandaliser mais c'est une règle aussi de ne pas mentir. Autant il n'y a pas, on l'a vu, de règles morales, autant il y a des règles sociales. Or l'enfance connaît le même étau, entre honte de dire et honte de cacher. « L'enfant est continuellement pris dans ce piège à double issue, et s'échappe comme il peut ; un mensonge découvert offense, mais une faute avouée offense aussi ; l'enfant redoute les signes du blâme et de la colère, et c'est souvent par un sentiment d'amour ou de respect qu'il ajourne le moment difficile » (P1, 426-427). Il se peut qu'un gamin ne soit pas retenu seulement par la peur de la punition (la crainte des « signes du blâme et de la colère ») mais aussi par une sorte de résolution. Car « il y a quelque chose d'impudent dans un aveu trop facile » (P1, 427) : avouer trop facilement c'est comme nier la gravité de la faute, alors que la cacher c'est en être conscient. De là ce scrupule, enfantin mais non puéril, à avouer, puisque la honte est des deux côtés (qu'il avoue ou dissimule). Ce genre de pudeur, qui recule le moment de faire scandale, qui se reprend au moment de manquer au respect attendu, ce genre de pudeur qui témoigne donc déjà d'un gouvernement de soi, n'est pas à mépriser.

---

[23] *Les Misérables,* Partie I, Livre I, chap. IV, « Les œuvres semblables aux paroles ».

Les mensonges militaires (titre d'un Propos de 1921) n'auront pas en revanche cette excuse, même si chacun ploie sous la contrainte la plus despotique qui soit. À l'armée, Chartier en a fait l'expérience, la règle quasi réglementaire est de ne dire et de ne publier que ce qui est convenable (utile à la perpétuation de l'institution et à la victoire), donc de mentir par système. Anecdote de l'artilleur Chartier qui reçoit un appel téléphonique d'un chef lointain. « Où sont les officiers ? » Réponse ingénue et exacte : « Ils sont à table ». Et le chef aussitôt de reprendre, péremptoire : « Ne dites jamais cela ; dites toujours qu'ils sont à l'observatoire » (P1, 218)… De là ces mensonges quotidiens et continuels, lesquels n'ont pas l'excuse de la pudeur, puisqu'ils expriment simplement la contrainte supérieure et inflexible de l'ordre militaire, qui corrompt tous les discours. « À la guerre, rien de ce qui est dit ou écrit n'est vrai » (P1, 218).

3.2. Suivant cette logique il faut aussi réévaluer l'hypocrisie et aller jusqu'à soutenir le paradoxe qu'elle serait louable et honorable si elle exprimait toujours, comme chez Julien Sorel, une résistance de la pensée.

« Au sujet d'un de mes romans préférés, *Le Rouge et le Noir*, on me dit souvent : "Comment pouvez-vous aimer ce Julien Sorel, qui est un hypocrite raffiné ?" Oui, je l'aime. Et j'aimerai toujours celui qui cache ses opinions afin de gagner sa vie. Il n'y a pas tant de Républicains qui puissent se vanter d'avoir toujours pensé tout haut. Honorable, à mes yeux, celui qui, étant forcé de dire comme d'autres, ou tout au moins de se taire, sait, malgré cette espèce de captivité d'esprit, garder ses idées propres et un jugement libre » (P2, 324/PN13, 362). Honorable l'individu qui cache ses convictions politiques sans y renoncer. Le jugement reste libre quoique la parole ne le

soit pas. En ce sens, il faut déplorer qu'il y ait trop peu d'hypocrites, c'est-à-dire trop peu de personnes qui, quoique soumises à une pression sociale, refusent de plier leur jugement à leur situation.

C'est précisément la sincérité servile des courtisans qui est blâmable. « Que de gens pour qui le Maître, j'entends celui qui donnera une place ou un avancement, est réellement un grand homme ! Courtisanerie n'est pas hypocrisie. Le courtisan adore le trône ; s'y mette qui pourra ; et le courtisan a des larmes aux yeux quand il loue ; de vraies larmes. Ces vraies larmes me font rougir » (P2, 324-325/PN13, 363). Est courtisan qui, de bonne foi, admire la personne dont il dépend pour une promotion non parce qu'elle est admirable mais parce qu'elle est influente. La courtisanerie est sans hypocrisie donc, mais par faiblesse, puisque sont confondues valeur et puissance, admiration et obéissance. Plus cette confusion est sincère et sans réserve, moins elle est honorable.

Par opposition Julien Sorel est « un captif indomptable. Son jugement bondit dans ses monologues. Un esprit moins fort, dans ce monde de fripons titrés, trouverait des noms honorables pour la friponnerie. Mais lui est debout au-dedans de lui-même ; jamais son esprit n'adore » ; ainsi, « tant qu'un homme peut être hypocrite, il garde la force essentielle, qui se montrera à la fin » (P1, 325). L'hypocrisie de Julien Sorel n'est donc pas celle de Tartuffe. Elle ne vise pas à simuler des pensées qu'il n'a pas, à masquer une absence de convictions et à tromper. Mais à garder, à défendre en lui-même et pour lui-même des convictions que personne ne veut entendre, et qu'il n'est pas exclu de faire entendre un jour.

Ce genre d'hypocrisie n'est d'ailleurs pas si loin de ce qu'Alain entend par vertu politique : « Résistance et obéissance, voilà les deux vertus du citoyen. Par l'obéissance il assure l'ordre ; par la résistance il assure la liberté » (PN12, 338). Si la liberté est sacrée, l'ordre est nécessaire, ne serait-ce que la nuit ; il faut donc obéir à l'ordre social. Mais la contrepartie de cette obéissance n'a pas à être le respect. Alain refuse ce qu'on pourrait appeler les paralogismes de la tyrannie consentie (cet individu commande, donc ses décisions sont justes) et de l'ambition soumise (cet individu est puissant, donc il a raison). Il déclare : « lorsque j'obéis, je ne dois plus rien » (PN14, 157). C'est ce qui explique l'attitude d'Émile Chartier à la guerre : exécuter les ordres sans flatter celui qui les donne, refuser les grades, fraterniser avec ses compagnons de misère, se réserver le droit de publier le moment venu ses critiques les plus dures.

3.3. On peut enfin réévaluer la politesse, dont Alain fait l'apologie soit en tant que reprise, soit en tant qu'oubli du premier mouvement malheureux.

Revenons au Propos intitulé « De la vie privée » : « je ne dis point du tout que la politesse est un mensonge, bonne pour l'étranger ; je dis que plus les sentiments sont sincères et précieux, plus ils ont besoin de politesse » (P1, 163/PN13, 350). La vie immédiate, rappelons-nous Hegel, s'assombrit d'elle-même. Il est plus facile de gouverner ses humeurs en public qu'en privé, mais en société comme en famille la politesse est requise, et il faut la louer de changer le cours de nos humeurs. Car « la vraie politesse consiste à éprouver ce que l'on doit. On s'oblige bien au respect, à la discrétion, à la justice » (P1, 164/PN13, 351). Changer le geste ou la parole qui vient n'est pas nécessairement mentir. Par exemple, celui

qui se retient de voler une chose, qui de lui-même (non parce qu'il est surpris) se reprend au moment où il est tenté, se prouve à lui-même son honnêteté : « un retour vif à la justice, malgré le premier mouvement des passions, n'est certes pas d'un voleur ; mais bien plutôt c'est la probité elle-même, sans aucune hypocrisie » (P1, 164/PN13, 351). De même, en privé comme en public, gouverner une colère qui monte ne sera pas mentir mais bien plutôt confirmer le sentiment auquel nous tenons.

Est-ce sincérité, dira-t-on, de s'obliger à se modérer ? Revenons au chapitre sur la sincérité : « on dit souvent que cette bienveillance est mensonge ; en quoi on ne se trompe pas tout à fait. Car il y a une dissimulation qui fortifie les pensées malveillantes » (PS, 1226). Alain conjugue ici finesse psychologique et physiologique en dénonçant cette « éloquence intérieure » par quoi d'une part on se venge tout bas, par quoi d'autre part on s'étrangle en silence. État violent, « car il s'ajoute à la tristesse et à la colère la peur de parler ou de se trahir » ; dissimulation honteuse, puisque l'humeur méchante n'est pas surmontée mais entretenue, et oiseuse : « la conversation est vide et ennuyeuse avec ces gens-là ; leur travail est de ne rien dire en parlant beaucoup » (PS, 1227). Par opposition on peut concevoir une dissimulation sincèrement polie. Il n'y a « de vertu dans la politesse qu'autant qu'on y cède, et que l'on laisse aller et se dissoudre tous ces jugements que la politesse force à cacher. En sorte que la politesse est mensonge dans ceux qui ont des passions et qui s'y attachent, mais sincérité dans ceux qui consentent à n'avoir que de l'humeur ou qui sérieusement s'y efforcent » (PS, 1227). La force d'âme vise ici à laisser l'humeur triste ou colérique s'épuiser et

retomber d'elle-même, en se gardant de lui donner consistance.

La politesse est donc faible et mensongère si elle entretient en secret les pensées qu'elle doit taire, elle est forte et sincère, joyeuse et sans arrière-pensée, si elle travaille à laisser passer ses humeurs. C'est politesse et sentiment vrai, application et légèreté, de les laisser se dissoudre et retomber à l'insignifiance[24].

« Il y a enfin deux manières de ne point mentir ; l'une qui est de dire tout ce qui vient, et qui ne vaut rien ; l'autre qui est de ne pas trop croire aux improvisations de l'humeur » (PS, 1227) et qui vaut beaucoup.

*

Revenons pour conclure aux objections soulevées par le philosophe augustinien.

Concernant le manque de rigueur et de radicalité il faut dire que le refus des règles en morale se fonde sur le principe du gouvernement de soi. Ce principe – gouverne-toi, mieux, ose te gouverner – a une valeur absolue, commande formellement, en dehors de toute autre motivation, même s'il est toujours *accompagné* d'une passion généreuse. Ce principe présuppose une liberté radicale et l'obligation de se croire libre. Et Alain interprète la philosophie morale de Kant comme ayant justement formulé cette « règle des règles. Sois libre » (AD, 116)[25].

---

[24] Terme employé aussi par Hegel dans l'Addition au § 392 de sa *Philosophie de l'esprit* (ouvr. cité, p. 410).

[25] Alain est-il plus proche de Descartes ou de Kant ? Il semble que l'admiration pour l'infinité de la volonté prime le respect pour la loi morale. À moins que ce ne soit la même idée.

Sur cette base mentir n'est rigoureusement blâmable ou louable qu'en raison ou en vertu de la disposition d'âme et de corps qui y mène. La déchéance morale n'est pas propre au mensonge en tant que tel mais au mensonge pusillanime, par faiblesse. Si je dis le faux par fidélité à un serment, à une résolution intérieure, où est le mal, où est la faiblesse ? Est-il rigoureux d'interdire le mensonge s'il est inspiré par une disposition juste et courageuse ? Rousseau ne manquait pas de cohérence lorsqu'il avouait à la fois son horreur du mensonge et sa fierté d'avoir menti pour tenir une promesse. Autant il regrette amèrement d'avoir calomnié la pauvre Marion, dans l'épisode du ruban volé, parce que ce mensonge était imputable à sa faiblesse et sa timidité ; autant dans l'épisode du jeune Fazy qui l'avait blessé par accident il se loue plus de vingt ans après d'avoir toujours dissimulé la cause de sa blessure, car il impute alors son acte à sa vertu et à la bonté de son caractère[26].

Passons au manque de crédibilité. En soutenant que tout mensonge n'est pas injustifiable, Alain jette-t-il « sur sa propre parole un immédiat discrédit et cette ombre

---

[26] Rousseau ne se contente pas de garder le silence : « Il me supplia avec larmes de ne point l'accuser ; je le lui promis et le tins si bien, que plus de vingt ans après personne ne savait par quelle aventure j'avais deux de mes doigts cicatrisés ; car ils le sont demeurés toujours. Je fus détenu dans mon lit plus de trois semaines, et plus de deux mois hors d'état de me servir de ma main, *disant toujours qu'une grosse pierre en tombant m'avait écrasé les doigts* » (*Les Rêveries du promeneur solitaire*, Quatrième Promenade, souligné par nous). Et il cite deux vers du Tasse (qu'il a lui-même traduit par ailleurs) honorant un mensonge magnanime.

qu'aucune rhétorique ne pourra dissiper[27] » ? Un discours justifiant le mensonge, on l'a dit, se discréditerait parce que rien ne garantit que celui qui le tient ne mentira pas dans le reste de son discours. Or la thèse alinienne ne se retournerait contre elle-même que si l'on montrait qu'il pourrait y avoir du courage à écrire tout autre chose que sa pensée. Mais louer le mensonge magnanime ce n'est pas permettre l'imposture philosophique. Du même Robert Bourgne : « Alain croyait à tous les bons livres, mais il préférait Platon : "C'est le seul, dit-il à Maurice Savin en traversant le jardin du Luxembourg un matin de mars 1928, c'est le seul qui n'ait pas menti" ». Mentir pour un philosophe, au sens de tomber dans l'erreur par inattention ou par oubli, c'est la faiblesse même. Alors que l'écriture d'Alain laisse deviner à chaque page comme un serment secret de *penser juste*, quelque règle, convention ou autorité qui se trouve ainsi bousculée. Que le lecteur se rassure, l'exigence de vérité est sauve.

Rappelons aussi la citation donnée initialement : « Lorsque que l'on a prouvé, par raisons abstraites ou par sentiment, qu'il n'est jamais permis de mentir, il se trouve que l'on a mal servi la cause de la vertu ; car il est connu qu'une loi inapplicable affaiblit un peu l'autorité des autres lois » (PS, 1225). Si on prend ici le mot *loi* non pour législation (comme à l'alinéa suivant : « La loi punit la médisance ») mais pour loi morale ou devoir, on voit que l'argument renverse l'objection de discrédit. Si la thèse du devoir absolu de véracité est telle qu'elle rende impossible la pratique de nos devoirs, alors c'est cette thèse-là et non

[27] Voir n. 4.

celle d'Alain qui discrédite la morale en la rendant inhumaine et en sapant son autorité.

Faisons un pas de plus. Il se pourrait que la justification dernière du propos d'Alain se trouve dans une unité à la fois systématique et hiérarchique des vertus. À parcourir le livre VI des *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, intitulé « Des vertus », où sont examinés successivement courage, tempérance, sincérité, justice, sagesse et grandeur d'âme, il apparaît d'une part qu'on ne peut pas former l'idée d'une vertu sans former l'idée de toutes les autres, et d'autre part qu'il est une vertu qui prédomine.

Cette solidarité et cette échelle des vertus sont particulièrement manifestes si on prend pour fil directeur la vertu de sincérité, dont on s'apercevra alors qu'elle a partie liée avec toutes les vertus et fondamentalement avec celle de justice.

Il faut en effet du courage pour oser une parole qui tâtonne toujours après l'aveu de notre pensée[28] ou pour oser braver un supérieur, en élevant la sincérité policée jusqu'à la franchise revendicatrice[29].

---

[28] À plus forte raison, un engagement sincère à agir, aimer, créer, devra tâtonner parmi toutes les conséquences et situations à venir.

[29] Dans le chapitre sur le courage, la flatterie et le mensonge sont évoqués à propos des subordonnés, de ceux « qui tremblent pour un roi, pour un inspecteur, pour un préfet » qu'ils craignent de braver. « Il ne manque pourtant pas d'occasions d'oser » (PS, 1223). Il y a ainsi le courage d'un Julien Sorel qui sous le masque préserve son jugement, obéit sans respecter, approuver ou adorer, et le courage d'un

Il faut de la tempérance, pour ne pas dire impudiquement tout ce qui vient, ne pas glisser dans la fureur bavarde, ne pas céder à l'ivresse de parler sans égard[30].

De la sagesse, pour peser ses mots, examiner ce qui est dit, ne pas blâmer sans précaution (par humeur) et faire droit à tous les scrupules[31].

De la grandeur d'âme, pour laisser l'humeur se dissoudre et retomber à l'insignifiance – « Donner importance à ses propres humeurs, c'est petitesse » (PS, 1239) – ou encore pour croire d'autrui le meilleur et non le pire (en se souvenant que chacun croit aisément non seulement ce qui le flatte mais surtout ce qui le blesse, et qu'il ne l'oublie pas aisément).

Mais par dessus toutes ces vertus c'est la justice qui apparaît comme l'âme de la sincérité et de toutes les

---

subordonné qui interpelle et affronte sans violence mais non sans risque son supérieur.

[30] La politesse se situe entre l'impulsion sans pudeur qui avoue tout et la pensée sans conviction qui dissimule tout. Est poli qui dit ce qu'il pense en limitant le scandale par un « travail d'approche et de précaution » ; ce qui est honorable car, à moins de lâcheté, « toute pensée doit pouvoir être dite » (P1, 427).

[31] Autant pour être sincèrement bienveillant il faut laisser se dissoudre les pensées d'humeur, autant pour penser avec sincérité il ne faut laisser se perdre aucun doute, même fugitif ; peut-être sera-t-il réfuté après examen, mais il importe qu'il soit examiné. L'insignifiant au regard de la magnanimité est considérable au regard de la sagesse. Pour le dire autrement, ce qui vaut de l'humeur ne vaut pas de toute pensée, comme s'il fallait étouffer la moindre remarque ou objection.

qualités qu'elle suppose. N'est-ce pas ainsi qu'il faut interpréter la phrase déjà citée : « Peut-être vaudrait-il mieux régler les discours d'après la loi supérieure de la justice » (PS, 1225) ? En effet, contrairement à l'esprit droit, *l'esprit juste* a des égards et néglige les petites choses (tempérance, grandeur d'âme). Il examine sans prévention les raisons qui s'opposent à sa croyance (sagesse). Dans les échanges, où il importe que chaque partie consente à la même chose, il exclut toute forme de tromperie sur ce qui est vendu et acheté : « par un échange plus profond et entièrement généreux, le fort et le savant veut supposer dans l'autre une force et une science égale à la sienne » (PS, 1230) (grandeur d'âme). Il rejette enfin la courtisanerie d'esprit et s'oppose aux persécutions non par la violence mais par la critique ouverte : « la vraie résistance ici est de parler et d'écrire selon sa conscience, malgré l'exil, malgré la prison et jusqu'à la mort » ; dans « cette espèce de guerre de l'esprit », « le vainqueur est celui qui s'interdit de frapper » (PS, 1236) (courage).

Toutes les vertus auxquelles la sincérité a partie liée sont ainsi subordonnées à la justice entendue de façon platonicienne comme « l'harmonie intérieure seulement, et le bon gouvernement de soi » (PS, 1228)[32]. On voit que la

---

[32] Quelle place pour le non-gouvernement, pour la légèreté ? Se laisser dériver est-ce toujours frivolité ? Il n'est pas dit qu'il faille toujours et partout se gouverner. N'y aurait-il aucun temps pour la rêverie, l'ivresse, l'inaction ? Il faut aussi savoir « dormir en ses pensées de moment en moment » (*Les idées et les âges*, Livre I, chap. I, « La nuit », PS, 9). « Le pouvoir de surmonter est tout l'homme » (Livre IX, chap. IV, « L'homme », PS, 274). Je suis humain de surmonter mes humeurs, mon caractère, ma fonction même, mais surmonter à toute heure

sagesse, qui est essentiellement précaution contre l'erreur, n'est ni la plus haute vertu ni son tout. « Quand les vertus ne sont que par sagesse, il y manque souvent l'audace et le feu inventeur » (PS, 1236-7).

Alors oui, les thèses d'Alain jettent une ombre, et une ombre qu'il serait vain de vouloir dissiper par la rhétorique. Mais cette ombre est celle que projette une pratique de la philosophie qui ne reconnaît pas d'autorité supérieure à celle du jugement personnel et donne toute latitude au doute et à l'examen de conscience dès qu'il faut juger de la valeur de ses actes. Parce qu'il n'est pas d'autre façon humaine de sauver son âme que de la gouverner. Le propos d'Alain n'est pas de permettre le mensonge à l'occasion mais d'autoriser l'audace en toute occasion. Témoin ce qu'il dit des orateurs qui déclament sur la guerre inéluctable : « Je leur vois un feu étrange contre l'égalité, contre la justice, contre la paix, contre l'audace pour tout dire » (PS, 640). La paix, la justice, l'égalité, toutes les valeurs ne seront, brilleront, prédomineront, qu'autant que nous saurons oser.

---

serait inhumain. N'est-il pas de l'homme aussi de céder à la nature, de refuser audience, de laisser dormir ?

TABLE

Pour citer ce texte : 2
Section 1: ……..6
Section 2: ……18
Section 3: ……27
Conclusion: ...……..33

Les Cahiers Alain *« Nouvelle Série » ont pour objet de présenter dans une collection électronique, sur une question philosophique en rapport avec la pensée et la pratique communes, des textes, soit d'Alain, soit des meilleurs chercheurs dans le domaine.*

Dans *Ose te gouverner, Le mensonge chez Alain*, Gilles Blanc-Brude, présente la philosophie d'Alain dans toute sa rigueur morale, mais aussi dans sa radicalité et sa subtilité. Sa réflexion sur la sincérité et le mensonge chez Alain souligne que le refus du mensonge est inapplicable. Il s'agit de déterminer si la promotion de la vertu est compatible avec la dissimulation de certaines pensées, et radicalement si un mensonge peut être justifié, voire loué dans certains contextes. Cette approche va à l'encontre du rigorisme augustinien qui définit le mensonge comme un mal absolu. Alain conteste cette position en faisant valoir qu'il n'existe pas de règle morale qui n'ait sa limite et, dans le cas du mensonge, que certains d'entre eux sont considérés comme honorables. Ceci amène Gilles Blanc-Brude à examiner les complexités de la sincérité, montrant que chez Alain le rapport au corps est essentiel pour déterminer l'immoralité liée au mensonge, ou, au contraire, son éventuelle validité — son audace — éthique.

Alain par Mireille François
Reproduit avec l'aimable autorisation
de l'Association du Musée Alain et de Mortagne