

Étude linéaire de « Vérité et politique » - H. Arendt

A. Lachaume, d'après Géraldine Puig et Amélie de Chaisemartin

Préambule : La question de la vérité et du mensonge

Rappelons brièvement l'histoire de la question de la **vérité** ou plutôt de la **non-vérité** en **politique**. Les Modernes (en particulier pour Machiavel) lient la politique au **mensonge et à la manipulation, au faire croire** quand les **Grecs s'intéressaient moins au mensonge qu'à la critique de l'erreur et de l'opinion**.

Pour les Grecs, il y a « vérité et politique » : juxtaposition et antagonisme entre la vérité et la politique, c'est-à-dire une tension, un **divorce, un clivage entre la vérité et la politique**. Elles ne font pas bon ménage et cette histoire tourmentée est très ancienne, ancrée dans l'événement inaugural du procès et de la condamnation à mort de Socrate par la cité d'Athènes. Platon fait donc passer Socrate, épris de vérité, pour une victime de la cité démocratique, mis à mort par une foule ignorante, en proie aux démagogues flattant le « gros animal » qu'est le peuple. **Sacrifice donc de la vérité par une société démocratique gouvernée par un peuple irresponsable**. D'où le soupçon généralisé sur la politique réelle et un **antagonisme entre la recherche de la vérité et les conditions dans lesquelles s'exerce la politique**. D'où le divorce entre la cité réelle et la vérité spéculative, rationnelle.

De plus, Platon ne se détourne pas de la politique mais il cherche à soumettre le fonctionnement de la cité réelle à la norme du vrai. Il veut une cité juste reposant sur un modèle idéal, une essence immuable du Bien. Or cette norme de vérité ne se trouve pas dans le monde sensible, soumis à la contingence, mais dans le monde intelligible. Platon cherche **une politique « en vérité » et instaure un divorce entre la cité réelle et la vérité philosophique**. Il incombe au philosophe-roi de déterminer une politique philosophique, car « la race philosophique des rois » (p. 299) incarne l'alliance du savoir et du pouvoir. Cela « repose sur la conviction que la vérité ne peut venir de la masse, ni lui être communiquée » et génère « des aspects franchement tyranniques » (p. 299).

Mais contrairement à **Platon qui cherche une politique « en vérité » pour se débarrasser de la politique réelle**, Aristote s'intéresse à la politique entendue comme le domaine des affaires humaines. En effet, l'action humaine (*praxis* en grec) peut modifier le monde. (Pour le dire avec les termes d'Arendt, ce domaine n'est pas celui de la science nécessaire mais plutôt de la contingence. Le monde humain est donc un monde contingent qui peut être autre qu'il n'est, où intervient le hasard, où il y a événement). Aristote s'intéresse à la vérité qui serait alors **la vérité de l'action**. Or l'action humaine peut être **raisonnable**, mais **non rationnelle** car dans l'ordre des choses humaines, il n'y a **pas de démonstration parfaite**. Aristote montre que **la phronesis (réflexion, sagacité) est cette sagesse pratique qui diffère du savoir théorique immuable**. C'est une faculté du **discernement** et une capacité de **délibération** que peuvent posséder les citoyens qui légifèrent. Aristote s'intéresse donc à la **nature de la relation politique entre les citoyens** qui doivent être une communauté d'égaux.

Arendt, dans « Vérité et politique » insiste sur les différences de nature entre la vérité comme norme absolue et d'autre part la diversité des opinions qui caractérise le domaine politique. Dans la cité, la pensée est discursive et représentative car elle tient compte de différents points de vue

tandis que la vérité philosophique depuis Platon serait rationnelle et intelligible. C'est ce même angle théorique qui est adopté pour traiter du problème du mensonge dans « Vérité et politique ». [Le second essai, « Du mensonge en politique », orientera la réflexion à partir d'un fait historique, les intuitions du premier texte étant confrontées à des faits très récents, quitte à être un peu nuancées].

Reprenons : quel est le problème théorique du mensonge? C'est pour les Grecs, celui du **discours politique et de ses équivoques**. En effet, dans la cité grecque, le langage est fondamental car c'est dans la cité que s'exerce la parole comme instrument du pouvoir, comme moyen de persuasion. Or Platon critique les sophistes perçus comme les maîtres du simulacre, de la mauvaise imitation (*mimêsis*). Les sophistes usent de la rhétorique comme d'un art de la tromperie et de la manipulation. Ils flattent et séduisent. Ils pervertissent ainsi le discours politique. Pour Platon, les sophistes falsifient le langage politique et font que la rhétorique n'est plus l'art de « bien dire » car elle s'oppose au « dire vrai ». D'où la critique par Platon de la politique.

Comment sortir du problème né d'une confrontation interminable des points de vue? Faut-il se défaire de ce fonctionnement rhétorique du langage politique? Y a-t-il un bon usage de la rhétorique? Ou bien **y a-t-il un clivage essentiel sur la nature et le statut de la politique sur ses rapports au vrai**? Aristote prend en charge toutes ces questions concernant **le statut de la rhétorique dont l'enjeu principal est l'opinion**, donc la relation du discours au pouvoir: qu'est-ce que persuader? Toutes formes de persuasion se valent-elles? Qu'est-ce qui distingue le bon usage de la rhétorique de la flatterie, de la manipulation, des formes de violence? Peut-on manipuler la croyance? Aristote soumet les notions de persuasion, de probable, de vraisemblable, donc **toutes ces catégories du « vrai »** à l'analyse et va produire des règles. Il cherche à **réguler les usages du discours dans la cité**.

La solution: Aristote ne conclut pas à une relativité des opinions mais **il faut écarter le vraisemblable menteur, le faux-semblant et choisir le vraisemblable véridique**. Certes, il faut s'intéresser aux affects, aux habitudes, aux émotions mais surtout ne pas jouer sur les passions comme les sophistes. Pas de théâtralisation, ni de pathétique oratoire même si la persuasion dépend des dispositions du public. Il faut chercher à apaiser les passions. Pour Aristote, « le langage politique est rhétorique non par vice mais par essence » (*Rhétorique*, I, 1, 1355b)

➤ Les Grecs n'ont jamais identifié la politique au mal. En effet, **Platon** condamne le simulacre, la doxa par rapport à **une norme absolue de vérité intelligible** mais il ne discrédite pas la politique en tant que telle. Il cherche à la soumettre à une rationalité épistémique. **Aristote** quant à lui théorise l'excellence humaine actualisable par une existence politique. Il insiste sur la contingence et la fragilité des affaires humaines et cherche **une vérité propre à la politique**.

Mais si les rapports entre vérité et politique sont tendus, problématiques comme l'analyse Arendt dans « Vérité et politique », les Grecs n'excluent pas la politique du champ du raisonnable. cf. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, « Le Paradoxe politique », 1955: « Toute condamnation de la politique comme mauvaise est elle-même mensongère, malveillante, mauvaise, qui omet de situer cette description dans la dimension de l'animal politique ». Vouloir supprimer la non-vérité dans la politique réelle revient selon Ricœur à supprimer l'humanité de l'homme. Une trop grande moralisation entraînerait une défiance radicale à l'égard de la politique.

Introduction

Arendt subit des mensonges suite à la publication d'*Eichmann à Jérusalem*. Son essai intitulé «Vérité et politique» interroge la légitimité de la vérité et la place du mensonge dans l'histoire des idées. L'essai d'Hannah Arendt se présente comme un cheminement de la pensée, un dialogue intérieur qui avance, et dont nous allons suivre les étapes, depuis la constatation de **l'impuissance de la vérité dans le domaine politique jusqu'à la mise en lumière des limites du pouvoir du mensonge**. Avant d'être un chapitre de l'ouvrage *La Crise de la culture*, l'essai «Vérité et politique» est un article paru dans *The New Yorker* en 1967.

L'essai est divisé en **cinq** mouvements que nous allons suivre ensemble.

I /Le conflit entre vérité et politique : Les politiques font peu de cas de la vérité

1) les raisons de la tension entre vérité et politique

Il est généralement admis que **vérité et politique ne vont pas bien ensemble**, pour plusieurs raisons. Le mensonge semble faire partie intégrante de la vie politique et des relations de pouvoir :

« Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État ».

Le mensonge est vu comme un outil « nécessaire et légitime », ayant une utilité publique dans la gestion des affaires de l'État, non seulement pour ceux qui ont une pratique électoraliste, possiblement dénigrée (« démagogue) mais aussi pour gouverner (« homme d'État »). Si le mensonge est reconnu utile, alors l'utilité de la vérité est remise en cause par l'action politique. Toute vérité ne semble alors pas bonne à dire. Mais pourquoi le mensonge est-il un outil légitime ?

☛ Parce qu'on est souvent d'accord pour dire que **la sécurité de tous prime sur le respect de la vérité**. On s'accorde ainsi pour dire qu'il vaut mieux renoncer à suivre et pratiquer la vérité si cela menace la sécurité de tous. Le rôle de l'État est alors de préserver l'espace public des vérités susceptibles de remettre en cause la société, même s'il faut fausser la vérité.

Arendt illustre cette opposition entre politique et vérité par un **vieil adage** (= maxime populaire) **latin** « *Fiat justitia et pereat mundus* » : « Que justice soit faite, le monde dut-il en périr », qu'elle va reprendre en l'appliquant à la vérité. Dans sa formulation à propos de la justice, cet adage n'a jamais été utilisé sauf comme question rhétorique, à l'exception de Kant. Kant a affirmé que tous préfèrent que la justice soit accomplie plutôt que de survivre. L'idée de justice doit donc prévaloir sur toutes autres considérations, y compris la préservation du monde. Cela montre, selon lui, que le droit humain est tenu pour sacré. **Kant incarne une position déontologique** (déontologie = la théorie des devoirs). Rappelons que selon Kant, la morale repose sur l'impératif catégorique, donc une action n'est morale que si elle est appliquée par devoir et non par intérêt, et que sa valeur est jugée en fonction de son universalité. Cette morale kantienne est une morale de l'intention, de la bonne volonté et non une morale **conséquentialiste** dont la moralité de l'action dépendrait du résultat ou des conséquences de l'acte.

Au contraire, les philosophes sur lesquels s'appuie Arendt sont **conséquentialistes par rapport à la politique**. Pour eux, seuls les résultats obtenus par l'action politique doivent être jugés **moralement**. Ils remettent en cause le caractère absolu de la vérité. Pour Arendt, il

vaut mieux renoncer à suivre et à pratiquer la justice si cela remet en cause la sécurité de tous (il ne faut pas de fanatisme de la vérité). Le souci de l'existence prime sur tout le reste dans l'action politique dont le but est de préserver le monde commun. Si la vérité subsistait sans monde pour la voir régner, ce serait **absurde**. Elle applique à la vérité le raisonnement tenu à propos de la justice :

« Cette réponse n'est-elle pas absurde ? Le souci de l'existence ne prime-t-il pas nettement sur le reste – toute vertu et tout principe ? N'est-il pas évident qu'ils deviennent de pures chimères si le monde, où seul ils peuvent être manifestés, est en péril ? »

Arendt s'appuie sur **Spinoza qui érige le principe de conservation de soi comme valeur fondamentale** : « toute communauté a le devoir impérieux de reconnaître, selon le mot de Spinoza, qu'"il n'y a pas de loi plus haute que sa propre sécurité" ».

Arendt montre par conséquent **une véritable inversion des valeurs : la vérité jusque-là considérée comme valeur supérieure devient subordonnée à la préservation de soi**. Le souci de l'existence prime sur tout le reste. Ce qui est valable pour la justice vaut pour d'autres valeurs. Il vaut mieux renoncer à la vérité si elle menace l'existence du monde. Et donc le mensonge est alors pensé comme un outil politique dont le but est de protéger le monde face aux « chimères » de la vérité. Notons **une dévalorisation de la vérité avec les termes négatifs** de « chimère » et d'« absurde ». Chercher la vérité à tout prix est irrationnel car le bon sens est de se préserver.

Autre raison de légitimer le mensonge en politique :

☛ Parce que **le mensonge peut être un simple moyen employé en vue d'une finalité bonne**. Parfois il peut paradoxalement être nécessaire de mentir pour permettre de sauvegarder les conditions d'accès la vérité. Les mensonges sont même peut être un **moindre mal** par rapport à d'autres **moyens violents** :

« Et les mensonges, puisqu'ils sont souvent utilisés comme des substituts de moyens plus violents, peuvent aisément être considérés comme des instruments relativement inoffensifs dans l'arsenal de l'action politique ».

(Pour imaginer une illustration de ce point : un dirigeant peut se trouver face au choix entre réprimer violemment des manifestations ou avoir menti en amont pour éviter des manifestations).

Ce début de réflexion aboutit à **l'idée d'une vérité impuissante**. Rappelons qu'il y a inversion des valeurs et donc le « mensonge peut fort bien servir à établir ou à sauvegarder les conditions de la recherche de la vérité » selon Hobbes. Par csqt, le mensonge n'est pas absolument destructeur du vrai. Le mensonge constitue un **moyen** non condamné d'atteindre une **fin** bonne, celle de protéger la vérité (on peut imaginer, par exemple, que dans une anarchie il n'y a ni universités ni institutions judiciaires, donc pas de lieu pour rechercher la vérité - le mensonge peut donc être légitimé pour établir ou maintenir un régime politique). Le mensonge semble donc un moindre mal. Le mensonge apparaît ainsi comme un outil d'autant plus important pour protéger l'espace public des menaces que représente une vérité trop absolue.

Arendt s'est interrogée sur la nature de la vérité et sur sa place dans la vie politique : **une approche conséquentialiste qui fait du mensonge un outil politique ne condamne-t-elle pas la vérité à l'impuissance ?** p. 290. Par conséquent, dans cette perspective, la **seule vérité qui peut encore s'imposer dans le débat public, c'est une vérité au « caractère relativement inoffensif** » (p. 293), voire « indifférente » (p. 292), c'est-à-dire une forme de vérité qui ne

représente aucun danger politique, aucun danger pour le monde commun et pour les détenteurs du pouvoir.

2) La vérité est ainsi peu prise au sérieux, voire menacée par les politiques

Pourtant, **la vérité est essentielle à la stabilité d'une civilisation**, tout autant que la liberté et la justice: aucune civilisation ne peut durer sans que des hommes, comme l'historien Hérodote, entreprennent de « dire ce qui est » (p. 291). D'un certain point de vue, rien n'importe plus que la vérité « témoigner de ce qui est », de ce qui nous « apparaît parce que cela est » (p. 292). **Le principe de vérité constitue bien un principe vital** pour la « permanence », la « persistance dans l'être » des sociétés (p. 291). C'est le thème de **la vérité comme fondement de la permanence du monde**. Face à la dépolitisation de vérités inoffensives pouvant encore apparaître sur la scène publique, Arendt dote au contraire **la vérité d'un sens politique fort, lui permettant de garantir la stabilité du monde**.

LE MONDE (terme utilisé par ex. p. 291, p. 300, ligne 4 ou p. 302) est un concept arendtien majeur. L'homme ne doit pas à lui-même sa propre existence mais il est lié à l'existence d'un monde distinct de lui dans lequel il vit. L'homme est donc intégré dans un monde. Le monde, c'est le milieu dans lequel les hommes naissent, vivent et agissent, parfois appelé « le domaine des affaires humaines ». C'est, plus que la nature, d'abord **la communauté humaine**. Le monde est plutôt un **concept anthropologique** et non pas environnemental. Arendt parle volontiers de « **condition humaine** » car le monde conditionne les activités des hommes, leurs modes de vie. Le monde désigne alors l'ensemble des éléments, dont les activités humaines, qui façonnent l'existence individuelle. **Le monde est donc une production humaine qui conditionne en retour les hommes**.

Or dans cette perspective, **la vérité va permettre au monde produit de persister dans son être, grâce à la transmission du vécu et des événements**, malgré la mort des individus, aux générations suivantes. En faisant référence à Hérodote, considéré généralement comme le premier historien, Arendt change de paradigme. Il ne s'agit plus de vérité conceptuelle (valide universellement) mais **d'une vérité de l'historien**, donc d'une **vérité de faits** (contingente et localisée). Il y a **politisation de la vérité de fait**, qui devient le **support de la permanence du monde commun et de sa transmission aux futures générations**. Mais Arendt alerte sur la **précarité de ces vérités factuelles**.

En effet, au cours de l'histoire, les chercheurs et **diseurs de vérité ont soit été peu pris au sérieux par les politiques, soit, s'ils commençaient à vouloir forcer les citoyens à se délivrer de leurs illusions, ont été menacés de mort**: « celui qui forçait ses concitoyens à le prendre au sérieux en essayant de les délivrer de la fausseté et de l'illusion, celui-là risquait sa vie » (p. 292). Arendt revient ici sur le « conflit entre vérité et politique » à partir de **l'opposition entre diseurs de vérité et citoyens**. Les citoyens n'ont jamais accepté l'implication des diseurs de vérité dans les affaires politiques. On peut penser à l'homme qui, dans *La République*, dit aux prisonniers de la caverne qu'ils ne contemplent que des simulacres, et qui, selon Platon, sera mis à mort p. 292.

Les seules vérités capables de s'imposer sans contrarier les intérêts, ce sont les vérités mathématiques. Or ces **vérités ne jouent aucun rôle dans la vie politique**. On va voir avec Hobbes que les seules vérités viables sont celles qui n'intéressent personne.

3) Vérités de raison et vérités de fait. Les vérités les plus menacées par la politique ne sont pas les **vérités de raison (mathématiques, scientifiques, philosophiques)** mais les **vérités de fait**, car les faits et les événements sont la matière même de la politique.

L'époque moderne a distingué les vérités produites par l'esprit humain, « **vérités de raison** » (vérités mathématiques, scientifiques, philosophiques) des « **vérités de fait** ». Or l'introduction des vérités de fait déplace l'antagonisme entre vérité et politique. Lorsque **Hobbes, fondateur de la philosophie politique moderne, analyse les rapports entre la vérité et le pouvoir**, il fait cette distinction entre plusieurs types de vérités: les vérités qui découlent de la faculté de raisonner ne sont pas de même nature que celles qui procèdent des opinions. A la fin de son livre *Léviathan*, il écrit :

« dans toutes les délibérations, dans tous les plaidoyers, la faculté de raisonner de façon solide est nécessaire : car, sans elle, les résolutions des hommes sont inconsidérées, et leurs sentences injustes ; et pourtant, en l'absence d'une éloquence puissante, qui obtienne l'attention et le consentement, la raison sera de peu d'effet. Or, ce sont là des facultés contraires : la première est fondée sur les principes de la vérité, la seconde sur les opinions antérieurement reçues, vraies ou fausses, et sur les passions et les intérêts des hommes, choses soumises à la diversité et au changement » (Hobbes, *Léviathan*, « Révision et conclusion »)

En politique, les passions et les intérêts l'emportent donc sur la droite raison. Toute vérité contraire aux plaisirs et aux intérêts essuie l'hostilité du dominateur. La doctrine du juste et de l'injuste est « perpétuellement disputée, tant par la plume que par l'épée, alors que la doctrine des lignes et des figures ne l'est pas » (*Léviathan*, chapitre XI p.101) // VP, p. 293.

Nuance : même si les débats et les différends politiques portent avant tout sur des valeurs liées aux affects et aux intérêts, donc sur des jugements et des opinions, **Hobbes remarque que les vérités rationnelles pourraient, elles aussi, être remises en cause par un pouvoir les jugeant dérangeantes** : ce fut le cas de la condamnation de Galilée par l'Église (p. 293), atteinte « prémoderne » (terme employé p. 297) à un dogme théologico-politique.

Concernant les vérités de fait, les régimes totalitaires fournissent quelques exemples, comme la censure de l'évocation du « rôle, durant la Révolution russe, d'un homme du nom de Trotski, qui n'apparaît dans aucun des livres d'histoire de la Russie soviétique » : Trotski a été l'un des principaux acteurs de la Révolution d'octobre 1917 et a permis l'arrivée de Lénine au pouvoir mais il s'est opposé à Staline et à la bureaucratisation du parti et a été banni). Ainsi les vérités de fait « sont plus vulnérables que toutes les espèces de vérités rationnelles prises ensemble ».

« La domination (pour parler le langage de Hobbes), lorsqu'elle s'attaque à la vérité rationnelle, outrepassa, pour ainsi dire, ses bornes, tandis qu'elle livra bataille sur son propre terrain quand elle falsifia et effaça les faits » (p. 294)

« Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories – même les plus follement spéculatifs – produits par l'esprit humain ».

Une théorie scientifique que l'histoire aurait empêché de découvrir finira sans doute pas être découverte, alors qu'un fait caché mettra beaucoup de temps à être révélé.

Il y a donc **politisation des vérités factuelles et grande fragilité de celles-ci**, car contrairement aux **vérités conceptuelles disposant de leur validité en elles-mêmes et pouvant être redécouvertes ou expérimentées en laboratoire**, ces vérités factuelles ne peuvent pas être reproduites. Seules les traces laissées par les événements témoignent de la façon dont ils ont eu

lieu, ce qui les expose à des manipulations du pouvoir. **Les faits et les événements constituant la texture même de la politique**, il est normal qu'ils soient menacés par la politique. (Pensons aux articles Wikipédia « modifiés » les veilles d'élection...). Par conséquent, le **conflit entre vérité et politique est d'autant plus fort qu'ils partagent une nature commune :**

« les faits et les événements – qui sont toujours engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble- constituent la texture même du domaine politique », p. 294.

Dans nos sociétés modernes, les vérités de raison ne sont pas récusées : elles sont au contraire validées au titre de vérités mathématiques ou scientifiques. Le problème c'est la négation massive des « vérités de fait », portant sur des événements contingents, qui ont eu lieu et qu'on constate mais dont la nécessité ne s'impose pas. Leur opposé est donc possible. Les vérités de fait sont donc des faits historiques ou sociaux qui auraient pu ne pas se produire ou bien autrement. **Si le conflit concerne les vérités de fait, c'est parce que les faits et les événements sont la texture du domaine politique.** Lorsque le pouvoir politique efface et falsifie les faits, il ne s'attaque pas à un adversaire extérieur, il ne combat pas des vérités rationnelles mais « il livre bataille sur son propre terrain », p. 294 (rappelons que selon elle Ben Gourion a voulu faire une instrumentalisation politique du procès d'Eichmann).

La mutation radicale du conflit entre vérité et politique à l'époque moderne est selon Arendt **l'extension publique et politique du mensonge organisé** concernant les vérités de fait.

II / Vérité et politique : Pourquoi les philosophes jugent-ils la vérité philosophique incompatible avec la politique ?

1) La tension entre mode de vie du philosophe et mode de vie du citoyen

Arendt part dans le deuxième mouvement de l'antagonisme entre vérité et opinion. Elle définit l'opinion par son opposition d'abord avec la vérité, puis avec les faits. Malgré l'importance de la vérité de fait et de sa contestation par la politique, c'est pourtant **la vérité rationnelle qui se confronte la première à la politique à cause de l'opposition entre science et opinion.**

Pendant longtemps, les philosophes, comme Platon, n'ont pas considéré que la politique s'opposait à la vérité parce qu'elle usait du mensonge mais simplement **parce que la politique s'appuyait sur des opinions changeantes, des illusions, contrairement à la philosophie qui cherchait des vérités éternelles.** Dès son origine, la philosophie en quête de vérité s'oppose à la vie de la Cité fondée sur le règne de l'opinion. C'est le **conflit entre la politique et la vérité rationnelle (et non la vérité de fait)** qui a d'abord été mis au jour par les philosophes.

« Le contraire d'une affirmation rationnellement vraie est soit l'erreur et l'ignorance, comme dans les sciences soit l'illusion et l'opinion. La fausseté délibérée, le mensonge vulgaire, jouent leur rôle seulement dans le domaine des énoncés de fait » (p. 295).

Et les philosophes n'ont pas tellement considéré le mensonge organisé (que nous connaissons bien aujourd'hui) comme une menace pour la vérité.

« Le sophiste et l'ignorant occupent davantage la pensée de Platon que le menteur, et quand il distingue entre l'erreur et le mensonge, [...] il est plus dur à l'égard [des ignorants] qu'à l'égard des menteurs. Est-ce parce que le mensonge organisé, qui domine la chose publique, à la différence du menteur privé, était encore inconnu ? Ou est-ce parce qu'aucune grande religion, à l'exception du zoroastrisme, n'a inclus le mensonge en tant que tel, à la différence du faux

témoignage, dans son catalogue de péchés mortels ¹? » (p. 295- 96)

Par conséquent, **l'opposition est moins entre mensonge et vérité de fait, mais entre ignorance et savoir.** Ainsi l'allégorie de la caverne **ne dénonce pas une falsification volontaire** du réel, mais les **illusions naturelles** provoquées par le monde sensible. Pour chercher une vérité intelligible universelle, il faut se libérer du monde des phénomènes et des activités humaines. Le citoyen a des opinions fluctuantes et se heurte donc au philosophe. Platon critique moins le menteur que l'ignorant.

2) La vérité rationnelle contre le règne de l'opinion

Le conflit entre vérité et politique est d'abord présenté comme **un conflit entre le règne de l'opinion changeante du citoyen et le règne de la vérité des essences.** A ce stade, le contraire de la vérité, c'est l'opinion et l'illusion. Le politique qui prétend à la vérité absolue sombre pourtant dans l'idéologie (et dans le totalitarisme potentiel, cf. *Origines du totalitarisme*).

« Toute prétention dans le domaine des affaires humaines à une vérité absolue, dont la validité ne nécessite aucun appui du côté de l'opinion, ébranle les fondements de toute politique et de tout régime » (p. 296-297)

Ce processus prend **une tournure politique** puisque « l'opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir ». Arendt cite James MADISON : « Tous les gouvernements reposent sur l'opinion » (p. 296, James Madison était un des pères fondateurs des États-Unis et le quatrième président américain. Avocat d'un gouvernement fédéral fort, Madison né en Virginie a composé les premières ébauches de la Constitution Américaine et des "Bill of Rights" ou « Déclaration des Droits » qui garantit aux citoyens américains la liberté d'expression et a gagné le surnom de « Père de la Constitution »).

Elle fait aussi référence à LESSING pour défendre « la note d'allégresse » (p. 297) que provoque la **pluralité**, préférable en politique à toute **vérité unique**. « Que chacun dise ce que la vérité lui semble, et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu » (p. 297). Cela semble, contrairement à l'intention de Lessing, conclure au **relativisme** assimilant toute vérité à une opinion, mais en fait Lessing se réjouissait que personne ne prétende **détenir** la vérité, qui pourtant **existe**, car cette modestie alliée à une recherche sincère du vrai ("ce que vérité lui semble") incite au **dialogue**. « Pour les hommes vivant en communauté, l'inépuisable richesse du langage humain est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais » (p. 297). Il y a donc **une opposition entre la recherche en philosophie d'une vérité absolue et d'autre part, la pluralité des opinions qui fonde la vie publique, la vie politique.**

¹ N.B. Dans le cours d'introduction, nous avons fait part de notre étonnement à ce propos, relevant des citations d'Augustin d'Hippone et Pascal (des Chrétiens) qui condamnent absolument le mensonge. De fait, Augustin condamne très fermement le mensonge, quel que soit le but visé (y compris si l'on cherche à sauver quelqu'un de la mort), mais pour compléter, il se distingue d'autres Pères, grecs et latins, qui admettent que l'on puisse mentir si l'intention est louable. Le mensonge n'est donc pas unanimement condamné. La notion de péché mortel étant de plus liée au Décalogue (dix paroles, dix commandements juifs), celui-ci interdit bien le faux témoignage (qu'on pourrait définir comme une déposition fautive, en conscience, sous serment, en vue de nuire à quelqu'un ou d'épargner quelqu'un qui ne le mérite pas) mais pas le mensonge en tant que tel (pas sous serment, pas forcément pour nuire, etc.)... Cela explique sans doute l'affirmation d'Arendt.

[C'est d'ailleurs ce que veut ignorer le monologue du sophiste, qui entend persuader de son opinion (alors même que sa vérité peut lui être indifférente au fond). PLATON avait ainsi déjà fait preuve de finesse en préférant pour ses écrits, au monologue des discours sophistes, le choix de la dialectique. « **L'antagonisme entre la vérité et l'opinion fut prolongé** par Platon, dans le *Gorgias*, **d'un antagonisme entre** la communication sous forme de « dialogue », discours approprié à la vérité philosophique, et sous forme de « rhétorique » par laquelle le démagogue, comme nous dirions aujourd'hui, persuade la multitude » (p. 297, on peut dire que comme l'essai arendtien, le dialogue platonicien se fait l'écho du cheminement vers la vérité)]. La vérité rationnelle, par son caractère irréfutable, rompt avec la nécessité du débat public en politique. De plus, la vérité philosophique prétend être **universelle** alors que l'espace politique est fondé sur des **actions particulières dans un monde phénoménal**, un monde commun régi par la phénoménalité, le règne du particulier et du paraître. **L'espace public est lié à l'expérience d'un monde commun fait d'apparences sensibles où les phénomènes apparaissent aux yeux de tous. Le monde devient ce que nous en percevons** et le citoyen agit à partir de cette expérience empirique. Dans la vie politique, l'être et le paraître se confondent. Une vérité philosophique de l'être qui serait au-delà des phénomènes et des apparences n'importe pas dans la sphère publique.

3) Le changement du critère de vérité au XVIII^e siècle : fin du conflit entre vérité et opinion

Depuis le XVIII^e siècle, la conscience de la fragilité de la raison humaine a prévalu et la **distinction entre « opinion » et « vérité absolue » a été relativisée**. C'est le cas dans « la grandiose *Critique de la raison pure* », où KANT dit que la raison est amenée à reconnaître ses propres limites. La thèse de Kant (qu'Arendt a passionnément lu, adolescente) consiste dans un rationalisme critique ou criticisme, c'est-à-dire une critique d'une raison « pure », indépendante de l'expérience sensible qui s'égarerait dans des « antinomies de la raison pure ». Selon Kant, les **catégories de l'entendement ont besoin des intuitions de la sensibilité pour élaborer une connaissance du réel**. Arendt s'appuie une nouvelle fois sur Madison, passant pour le défenseur de la liberté d'expression aux États-Unis au XIX^e s.

Puis Arendt évoque les **tensions liées au problème de la liberté d'expression**, notamment en faisant **référence à SPINOZA** p. 298. En effet, dans le chapitre XX de son *Traité théologico-politique*, Spinoza pose plutôt **des limites à la liberté d'expression**. Pour Spinoza, la **liberté de penser est absolue, et la liberté de s'exprimer doit l'être presque autant** (mais pas tout à fait). Chacun pense comme il veut, et la liberté de penser est un droit naturel et inaliénable, affirme Spinoza dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique* (1672) : même si le pouvoir politique éprouvait le désir d'exercer un quelconque contrôle sur les consciences individuelles, elles lui échapperaient toujours et resteraient hors de son emprise. Mais si chacun est libre de penser comme il l'entend – et donc s'il faut défendre la liberté de philosopher –, cela signifie-t-il pour autant qu'il peut s'exprimer librement, c'est-à-dire communiquer ses idées ? La question est d'autant plus délicate que, comme le remarque Spinoza, les êtres humains ont toutes les difficultés du monde à taire ce qu'ils pensent... La réponse que le philosophe finit par adopter est subtile : selon lui, chacun « peut avec une entière liberté opiner et juger et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la raison seule ; non par la ruse, la colère ou la haine, ni dans l'intention de changer quoi que ce soit dans l'État ». En effet, explique-t-il, certaines opinions qui appellent

à la révolution ou incitent à la haine, par exemple, ne sont pas que de simples opinions dans la mesure où elles impliquent de véritables actions qui entraîneraient une rupture du pacte social liant les citoyens les uns aux autres sous l'autorité de l'État. De telles opinions, qui relèvent donc davantage de **notre liberté d'agir (limitée, du fait du pacte social)** que de **notre liberté de penser (illimitée, puisque relevant du droit naturel)**, sont donc **répréhensibles**.

Au contraire, l'allusion suivante à KANT est favorable à la liberté **d'expression de toutes les opinions** : rappelons que la conscience des limites de la raison est allée de pair avec la **défense de la liberté d'expression** car **c'est la mise en commun des pensées qui peut permettre leur vérité**. Kant écrivait ainsi que la seule garantie pour la « correction » de nos pensées tient à ce que « nous pensons pour ainsi dire, en communauté avec les autres, à qui nous communiquons nos pensées comme ils nous communiquent les leurs » (p. 299). « La raison de l'homme **étant faillible** ne peut fonctionner que s'il peut en faire un « **usage public** » p. 299 C'est une référence à l'opuscule kantien intitulé *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* (Kant y part du constat d'une limitation de la liberté de penser à cause de la paresse et de la lâcheté. Les mineurs n'osent pas penser par eux-mêmes et dépendent de tuteurs). La liberté intérieure de la pensée s'articule alors à une liberté politique externe. Pour sortir d'un égoïsme logique, **il faut confronter nos opinions avec celles d'autrui**, mais aussi pour corriger nos erreurs. Cela est valable y compris pour les lettrés qui ont besoin de leurs pairs pour contrôler leurs résultats. Une opinion se forge et se corrige en s'éprouvant dans la discussion avec autrui. La validité de la vérité dépend alors d'un critère externe, le jugement des autres.

Après ce point, où elle a mis les lettrés sur le même plan que ceux qui sont dans un état de tutelle, Arendt formule quelques **remarques sur le rapport entre les philosophes et la masse**.

Ce que Hannah Arendt décrit dans ce moment, c'est la **conversion de la vérité philosophique en opinion quand elle est révélée en public**.

Le nombre de personnes partageant la même opinion semble ainsi être devenu un **critère de vérité**. Cette « question du nombre » était déjà mentionnée par MADISON : « Le passage de la vérité rationnelle à l'opinion implique un passage de l'homme au singulier aux hommes au pluriel » (p. 299). Le philosophe établit une vérité rationnelle au moyen d'un « solide raisonnement » tandis qu'une opinion est validée par « le nombre qui est supposé entretenir les mêmes opinions », y compris s'il s'agit d'hommes du passé Le changement opéré par la modernité consiste à reconnaître comme vérité une opinion si elle est partagée par le plus grand nombre. C'est « **la force de l'opinion** » p. 299. **La pluralité des opinions** caractérise la vie publique tandis que le philosophe, à l'instar de Platon, affirme que « la vérité ne peut pas venir de la masse, ni lui être communiquée » p. 299 (thèse platonicienne des rois-philosophes, reposant sur l'idée d'une alliance entre le savoir et le pouvoir), une nation de philosophes n'est pas vraisemblable et le philosophe n'a d'ailleurs plus de prétention à voir sa philosophie dominer dans le monde. Arendt constate : « Dans le monde où nous vivons, les dernières traces de cet ancien antagonisme entre la vérité du philosophe et les opinions échangées sur la place publique ont disparu » (p. 299).

On n'oppose plus à l'opinion, ni la vérité de la religion révélée, depuis la séparation des Églises et de l'État², ni la vérité philosophique, la philosophie ayant renoncé à prétendre à une

² Arendt dit rapidement qu'elle nous a donné la paix, mais on peut rappeler que cela n'a pas été immédiat. Pour le cas français, séparation en 1905, gestion tout de même complexe de l'islam dans

quelconque domination. Les idéologies modernes (communisme, libéralisme...) se revendiquent comme des armes politiques et ne peuvent être considérées « sérieusement » comme des philosophies.

Mais la vérité de fait demeure objet d'hostilité.

Arendt s'attarde alors sur **un paradoxe typique de la modernité** du XX^e siècle, déjà évoqué avec la référence à Hobbes dans le premier mouvement : d'une part, **la tolérance au sujet des opinions religieuses et philosophiques** atteignant un paroxysme (n.b. pas en URSS!). Mais d'autre part, **si la vérité de fait s'oppose « au profit et au plaisir d'un groupe donné »**, elle est « accueillie aujourd'hui avec une **hostilité plus grande qu'elle ne le fut jamais** » (p. 300). Arendt mentionne la notion de « secrets d'État » sans s'appesantir (approfondie dans son article *MP*).

Or Arendt traite de faits qui ne sont pas secrets mais « connus du public », p. 300. C'est la thèse soutenue par la philosophe de **l'extension publique et politique du mensonge organisé à l'époque moderne**. Elle illustre ce conflit entre vérité de fait et pouvoir politique par 2 cas : d'une part, dans les pays totalitaires (ex de l'Allemagne hitlérienne et de la Russie Stalinienne hostiles au fait de parler en public des camps de concentration, plus que de discuter la ligne du parti, c'est-à-dire plus hostiles aux vérités de fait qu'aux critiques des pseudos-philosophies) ; d'autre part, dans les pays libres (**on transpose en « opinions » les vérités dérangeantes comme si elles n'étaient pas ancrées dans des faits incontestables**). Arendt analyse comment se produit **la transformation des vérités de fait, important le pouvoir, en opinions**, comme si les faits n'étaient qu'un point de vue. Reprenons les ex : ainsi, les Allemands n'auraient pas massivement soutenu Hitler ; les armées françaises ne se seraient pas effondrées en 1940, le Vatican n'aurait manifesté aucune passivité devant l'extermination des Juifs d'Europe (mis au courant de l'existence des camps d'extermination, le pape condamna les actes, mais sans en préciser explicitement les victimes, ni les coupables, en Noël 1942). On peut allonger la liste : en 1978, Robert Faurisson, professeur d'université soutient que les chambres à gaz n'ont pas servi pour tuer des hommes et que les Juifs sont morts de mort naturelle dans les camps ! Qualifié de "falsificateur" ou "faussaire de l'histoire" il perd son procès en diffamation en 2017. C'est du **négationnisme**.)

On aurait pu croire que le conflit entre vérité et opinion avait disparu mais il **ressurgit sous la forme d'un antagonisme entre politique et vérité de fait (p. 300)**. C'est que la transformation de ces vérités de fait en opinions porte sur des événements dont l'importance politique est cruciale.

4) Apparition d'un nouveau conflit : le monde politique contre la vérité de fait

Ce conflit continue sous d'autres traits: car **le conflit entre la politique et la vérité de fait** a des traits semblables au conflit entre opinion et vérité absolue. Ce ne sont plus des vérités rationnelles absolues qui sont opposées aux opinions du monde politique, mais les vérités de fait. **Ces vérités de fait sont bannies et transformées en simples opinions**. C'est la même mutation que lorsqu'Arendt décrit la conversion de la vérité philosophique en opinion, quand elle est

l'empire colonial d'alors, crise des inventaires catholiques de 1906, rupture des relations diplomatiques avec le Vatican jusqu'en 1921 ; finalement la réconciliation s'est faite suite au lourd tribut payé par tous dans la Première Guerre mondiale.

révélée au public. Il se peut que le diseur de vérité au XX^e siècle soit plus en danger que le philosophe dans l'allégorie de la caverne. Arendt énonce aussi une hypothèse, nuancée à la fin de l'essai, concernant la nature du domaine politique qui « serait de nier ou de pervertir toute espèce de vérité », p. 302.

Arendt expose **la grande vulnérabilité des vérités de fait**. La vérité de fait n'est pas découverte dans la solitude : elle a trait à des circonstances, à des événements dans lesquels une pluralité d'individus sont engagés. Elle n'existe que si elle est avérée ; elle repose sur des témoignages, **elle est partagée par le biais du discours, du langage et s'inscrit donc dans la pluralité humaine**. En ce sens, **la vérité de fait est politique par nature**: les faits et les opinions relèvent tous deux de cette pluralité. Il ne faut pas les confondre. La proximité entre les faits et les opinions tient au fait que les premiers sont la matière des secondes et que les opinions sont légitimes si et seulement si elles respectent les vérités de fait.

Par csqt, Arendt liste quelques spécificités de la vérité de fait :

- « tjs relative à plusieurs »
- pourvoyeuse d'informations pour « la pensée politique » p. 303

Les faits et les opinions appartiennent à un même domaine car « les faits sont la matière de l'opinion ». Une **opinion légitime** est donc une opinion qui **respecte la vérité de fait** sinon elle devient une vaste « farce » p. 303 : « la liberté d'opinion est une farce si l'information sur les faits n'est pas garantie et si ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui font l'objet du débat ».

Si l'antagonisme entre vérité de fait et opinion semble relativisé par le lien de dépendance entre l'opinion et le fait, toutefois, **il n'y a pas de faits totalement indépendants de l'opinion et de l'interprétation**. Les faits purs n'existent pas : ils ne peuvent être historiquement parlant, qu'« interprétés », extraits du chaos et organisés en un récit, dans une « histoire » qui leur donne sens et forme.

On pourrait penser que cette configuration des faits, liée à des choix, **n'abolit pas la réalité factuelle** et n'efface pas le partage entre les faits, l'interprétation et l'opinion. Il n'est pas toléré que cette « matière factuelle » soit attaquée. Arendt prend l'**exemple** d'une conversation entre **Clemenceau** et un représentant de la république de Weimar autour des responsabilités dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale. Clemenceau ne peut préjuger de ce que diront les historiens futurs mais une chose est certaine, c'est qu'ils ne pourront soutenir que la Belgique a envahi l'Allemagne. Clemenceau est certain que **l'histoire retiendra la vérité de fait** car il s'agit d'une donnée « brute », apparemment intangible.

Or on sait que même ce genre de donnée est vulnérable. Inutile d'attendre l'émergence de la post-vérité. On pense aux expériences totalitaires et aux **nombreuses « réécritures » politiques de l'histoire**. L'historien sait bien que la réalité contingente dans laquelle on vit est loin d'être assurée car elle peut être trahie par des mensonges, dénaturée par la propagande, dissimulée par la fiction ou tout simplement oubliée.

À la fin du deuxième mouvement, Arendt se demande « pourquoi une soumission, même à la vérité de fait, est ressentie comme une attitude antipolitique » (p. 305).

« Et puisque la vérité de fait, bien qu'elle prête beaucoup moins à discussion que la vérité philosophique et soit si manifestement le lot de tous, semble souvent souffrir d'un destin similaire quand elle est exposée sur la place publique – c'est-à-dire être contredite non par des mensonges et des falsifications délibérées mais par l'opinion – il vaut peut être la peine de rouvrir la question ancienne et apparemment désuète du rapport de la vérité à l'opinion » p. 301.

Dès lors, **on peut se demander si le monde politique ne s'oppose pas par nature à toute vérité.** Le fait que le monde politique refuse la vérité de fait qui, pourtant, à la différence de la vérité de l'esprit est **une vérité vue et attestée par les yeux du corps** et non par ceux de l'esprit, fait naître le soupçon « qu'il est peut-être de la nature du domaine politique de nier ou de pervertir toute espèce de vérité, comme si les hommes étaient incapables de s'entendre avec son inflexibilité opiniâtre, criante, et dédaigneuse de convaincre » (p. 302).

Contrairement à la vérité de raison qui est d'un autre ordre que l'opinion, **la vérité de fait appartient au même monde que l'opinion : elle doit servir de matière aux débats d'opinion.**

Souvent, ceux qui réfutent les vérités de fait disent ceci : « Mais est-ce qu'il existe aucun fait qui soit indépendant de l'opinion et de l'interprétation ? Des générations d'historiens et de philosophes de l'histoire n'ont-elles pas démontré l'impossibilité de constater des faits sans les interpréter, puisque ceux-ci doivent d'abord être extraits d'un chaos de purs événements (et les principes du choix ne sont assurément pas des données de fait), puis être arrangés dans une histoire qui ne peut être racontée que dans une certaine perspective, qui n'a rien à voir avec ce qui a eu lieu à l'origine ? »

[Sa réponse est la suivante :] « Il ne fait pas de doute que ces difficultés, et bien d'autres encore, inhérentes aux sciences historiques, soient réelles, mais elles ne constituent pas une preuve contre l'existence de la matière factuelle, pas plus qu'elles ne peuvent servir de justification à l'effacement des lignes de démarcation entre le fait, l'opinion, et l'interprétation, ni d'excuse à l'historien pour manipuler les faits comme il lui plaît. Même si nous admettons que chaque génération ait le droit d'écrire sa propre histoire, nous refusons d'admettre qu'elle ait le droit de remanier les faits en harmonie avec sa perspective propre » (p. 303)

Pour Arendt, chaque génération a le droit d'écrire le présent, mais non de porter atteinte à la matière factuelle du passé (on peut penser à la réécriture permanente de l'histoire en fonction des enjeux politiques du moment dans *1984*).

Certains faits ne pourraient être remis en question que si un gouvernement dominait entièrement le monde. Cela n'est pas impossible tant les faits sont menacés par la politique, comme si toute soumission à une vérité était fondamentalement une attitude antipolitique.

III / Pourquoi le monde politique et même la démocratie n'aime pas les vérités de fait ? Pourquoi la vérité de fait a-t-elle du mal à s'imposer en politique ?

1) À cause du mode d'assertion coercitif de la vérité (de fait // de raison)

Arendt commence ce troisième mouvement en nuancant finalement la parenté qu'elle voyait entre vérité de fait et opinion : « Toutes les vérités - non seulement les différentes sortes de vérité rationnelle mais aussi de vérité de fait - sont opposées à l'opinion dans leur mode d'assertion de la validité » (p. 305). Bien qu'elles appartiennent toutes les deux au monde des affaires humaines, la vérité de fait s'oppose tout de même à l'opinion. Comment les différencier ? L'opinion se justifie au cours d'une argumentation tandis que la vérité se dit (vérité de fait) ou se démontre (vérité rationnelle). On peut aussi citer ses sources pour établir une vérité de fait.

Il n'y a donc pas seulement la vérité de raison qui s'oppose à l'opinion mais aussi la vérité de fait. Toutes les vérités sont opposées à l'opinion dans leur mode d'assertion de **la validité**. Les vérités ont en commun de **se situer au-delà de la discussion, de l'opinion**. A vrai dire, le **nombre** de ceux qui les acceptent n'est pas leur critère de vérité. La persuasion ou la

dissuasion sont inutiles. **Le contenu de l'affirmation vraie est coercitif ou despotique. La vérité contraint même le pouvoir politique.** En effet, selon Arendt, « la vérité porte en elle-même un élément de coercition » p. 305 et même « **Quand on la considère du point de vue de la politique, la vérité a un caractère despotique** » p. 306. On trouve ici une personnification en despote pour exprimer la **ténacité des faits**, peu malléables, sauf pour un menteur. C'est pourquoi elle est haïe des tyrans, qui craignent de ne pas garder le monopole du pouvoir et elle n'est pas très appréciée non plus par les gouvernements démocratiques qui reposent sur le consentement et abhorrent la coercition. La vérité de fait exige péremptoirement d'être reconnue et **refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence de la vie politique.**

Le caractère despotique de la vérité menace donc à la fois le pouvoir tyrannique et le pouvoir démocratique qui repose sur la discussion et le consentement. Exprimer une vérité revient à écraser toute discussion possible, contrairement à l'opinion. Si un homme politique prétend dire la vérité, il agit comme un tyran. Au contraire, dans l'espace public du domaine politique, on recherche plutôt « une capacité de pensée représentative » p. 307 impliquant de **se représenter les opinions de la multitude**, grâce à l'imagination, non pour s'aligner sur l'opinion majoritaire ni pour faire preuve d'empathie avec ceux qui ne pensent pas comme moi, mais pour prendre en compte le maximum de « positions des gens », hiérarchiser mentalement les points de vue pour **construire une représentation valide** et parvenir à former une opinion. Très joli passage p. 307 sur la pensée représentative, cette « mentalité élargie », qui rejoint la « perspicacité jugeante » aristotélicienne dont elle parle ailleurs. Comme **Kant**, on se met « à la place de tout autre », On voit que c'est loin d'une politique prétendument représentative par des quotas ! Cela peut même se faire dans la solitude, en se représentant les avis des autres.

Ainsi, cette tension ne vient d'un caractère mensonger ou manipulateur du pouvoir politique, ni de la politique comme règne des opinions subjectives. **La tension provient du caractère représentatif de la pensée politique.** On envisage alors un problème sous différents points de vue, diverses perspectives. Il y a donc opposition entre la contrainte exercée par la vérité et cette nature du « penser représentatif » propre à la politique. Toutefois cette tension entre politique et vérité n'implique pas de rejeter les vérités de fait, ni de les juger inessentielles. Rappelons que **les faits informent les opinions et les opinions sont légitimes si elles reposent sur des vérités de fait.** Le vrai danger propre au domaine politique c'est bien la transformation des vérités de fait en opinions pour se débarrasser de leur évidence factuelle, pour les rejeter. C'est la tendance au relativisme (« tout se vaut ») qui rend les vérités de fait si vulnérables. **Le concept même d'opinion publique est modifié.** Alors que les philosophes des Lumières (Kant) considéraient le jugement du public comme vecteur d'émancipation, une diversité indifférenciée des valeurs remplace désormais l'espace commun.

2) À cause du caractère contingent (de insatisfaisant pour l'esprit) de la vérité de fait

Arendt considère qu'il y a **différentes qualités** d'opinions. « La qualité d'une opinion [dépend] de son degré **d'impartialité** » (p. 308). Cela fonctionne donc si je suis désintéressé. Comment cela se construit-il ? « Aucune opinion [...] ne va de soi » (p. 308). Avant de s'affirmer, l'opinion, qui dialogue avec les différents points de vue, passe par plusieurs stades, contradictions, puis « s'élève de ces particularités jusqu'à une généralité impartiale » (p. 308). On arrive à une opinion solide après avoir parcouru différents points de vue antagonistes. C'est un processus changeant qui permet aussi qu'elle soit « rendue transparente par la pleine lumière de

la compréhension humaine » (p. 308). **Le processus de validation d'une opinion est ainsi transparent et, par comparaison, la vérité semble opaque.** Bien sûr, les vérités de raison ou les vérités de faits ne sont pas obscures mais on a moins accès au processus qui la rend vraie (nuançons : sauf si nous faisons de sérieuses études scientifiques, philosophiques ou historiques).

C'est encore plus vrai pour la vérité de fait : **les faits n'ont aucune raison décisive d'être ce qu'ils sont, ils ont un caractère aléatoire, ils pourraient toujours être autres.** Cela rend encore plus opaque ce qui les rend vrais. C'est parce que les faits ont une dimension hasardeuse que la philosophie pré-moderne refusa de prendre au sérieux le domaine des affaires humaines. Les philosophes modernes ont ainsi essayé d'introduire la nécessité dans la pure factualité historique (nécessité dialectique = Hegel, Marx)

La vérité de fait n'a donc pas plus d'apparence, d'évidence que l'opinion et c'est pour cela **qu'elle peut facilement être assimilée à une autre opinion.** De plus, **sa vérité se fonde sur des témoignages** et non sur un principe absolu. «L'évidence factuelle, en outre, est établie grâce au témoignage de témoins oculaires – sujets à caution comme on sait – et grâce à des archives, des documents et des monuments – qu'on peut tous soupçonner d'être des faux » (p. 310). En cas de contestation, on ne peut qu'invoquer d'autres témoignages et pas une tierce et plus haute instance et la décision est en général le résultat d'une majorité: c'est donc la même chose que pour résoudre les conflits d'opinion et ce procédé est insatisfaisant car on peut toujours soupçonner une majorité de porter des faux témoignages.

3) Comment, dès lors, faire accepter la vérité si elle ne se fait pas accepter d'elle-même ?

Les dialogues de Platon montrent à quel point **il est difficile à la vérité philosophique de se faire accepter:** la thèse socratique semblait souvent paradoxale aux auditeurs, était souvent « facilement réfutée sur la place du marché où l'opinion se dressait contre l'opinion [et] Socrate avait du mal à la prouver et à la démontrer de manière à satisfaire non seulement ses adversaires mais aussi ses amis et ses disciples » (p. 311) Socrate avait du mal à faire tenir pour vraies ses positions : on a aussi du mal à faire croire à la vérité donc **il semble que la vérité soit tyrannique dans sa manière d'affirmer sa vérité mais pas dans sa manière de contraindre les esprits car on peut faire passer la vérité pour fausse.**

Exemple donné par Arendt : passage de *La République*. Socrate ayant tenté en vain de convaincre son adversaire Thrasymaque que « la justice vaut mieux que l'injustice », qu' il vaut mieux subir le mal que de le faire, s'entend dire par ses disciples, Glaucon et Adimante, que sa preuve était loin de convaincre. **Argument de cette thèse socratique restitué par Arendt : il vaut mieux pour l'homme être brouillé avec le monde entier qu'être brouillé et en contradiction avec soi-même.** Cette vérité est surtout vraie **pour le philosophe**, dont la pensée est un dialogue constant avec soi et qui doit donc prendre soin de la santé de son âme, la préserver pure de tout mal. **Mais pour l'homme considéré comme citoyen, concerné par le monde et le bien public, cela n'est pas vrai.** Celui qui refuse de résister au mal permet aux méchants de tout faire. On voit ainsi que la **vérité philosophique ne considère que l'homme dans son individualité et non l'homme comme membre d'une communauté.** La vérité philosophique ne semble donc pas adaptée au monde politique. Le philosophe ne parviendra pas à convaincre la multitude et conclura que la vérité est impuissante. Il pourra être tenté de gagner

l'oreille d'un tyran philosophe³ et d'instaurer une tyrannie de la « vérité », semblable aux utopies politiques, qui sera tout aussi despotique, politiquement parlant, que n'importe quelle tyrannie. Mais dans ce cas, on transforme la vérité **qui contraint par elle-même** à une opinion, **forcée de forcer le consentement.**

- Les vérités philosophiques de raison n'ont peut-être pas eu d'influence sur la communauté, sur la politique, car elles concernent l'homme individuel mais elles ont eu une **réelle influence sur le comportement individuel et ont pu, ainsi, influencer les autres par l'exemple du comportement d'un seul.** La proposition socratique « il vaut mieux subir le mal que faire le mal » n'est pas une opinion car elle prétend être la vérité. Cette proposition a eu une grande **influence éthique**, ce qui contredit donc l'impuissance de la vérité. Puissance alors même que Socrate n'arrivait pas vraiment à la démontrer. **Socrate a persuadé de cette vérité autrement, il a joué sa vie avec sa vérité :** lorsqu'il a refusé d'échapper à la sentence de mort du tribunal athénien. « **cet enseignement par l'exemple** est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération » (p. 315) De plus, elle devient, par l'exemple, **une vérité « pratique ».** Cela,

« c'est la seule chance pour un principe éthique d'être avéré et validé. Ainsi, pour avérer, par exemple, la notion de courage, nous pouvons rappeler Achille, et pour avérer la notion de bonté nous sommes enclins à penser à Jésus de Nazareth ou à saint François; ces exemples enseignent ou persuadent par inspiration, de sorte qu'à chaque fois que nous tentons d'accomplir un acte de courage ou de bonté c'est comme si nous imitions quelqu'un d'autre – *imitatio Christi*, par exemple. Il a souvent été remarqué que, comme dit Jefferson, «un sens vivant et durable du devoir filial est plus efficacement imprimé à l'esprit d'un fils ou d'une fille par la lecture du Roi Lear que par tous les volumes arides d'éthique et de théologie qui ont jamais été écrits.» et que, comme dit Kant «des préceptes généraux empruntés à des prêtres ou à des philosophes, ou même à ses propres ressources, ne sont jamais aussi efficaces qu'un exemple de vertu ou de sainteté » (p. 315-316).

La raison comme l'explique KANT en est que nous avons toujours **besoin d'« intuitions... pour confirmer la réalité de nos concepts »** (p. 316). Si les concepts sont de purs concepts de l'entendement comme le concept de triangle, les intuitions prennent le nom de « schème », comme le triangle idéal perçu seulement par les yeux de l'esprit (ou le dessin de triangle, encore plus éloigné du concept, mais qui permet de le comprendre), et si les concepts sont d'ordre pratique et se rapportent à la conduite, les intuitions sont appelées « exemples ». Ces exemples proviennent de « l'histoire et de la poésie » (càd de la littérature).

- **Cependant, cette possibilité de persuader en exemplifiant la vérité abstraite que l'on défend n'existe pas pour la vérité de fait:** Non seulement les affirmations factuelles ne contiennent pas de principe à partir desquels les hommes pourraient agir et qui pourraient ainsi devenir manifestes dans le monde, mais encore leur contenu propre se refuse à ce genre de vérification. Risquer sa vie pour démontrer un fait particulier ne démontrerait pas la vérité de ce fait (pas incarné par l'individu) mais seulement le courage de l'individu. **Même un menteur**

³ Pour l'anecdote, quand Arendt rédigea un texte pour les 80 ans de Heidegger, dépourvu de polémique sur sa faute politique, elle évoquera "le penchant au tyrannique" comme le propre du petit nombre des grands esprits, rapprochant la compromission de Heidegger avec le régime nazi et les conseils de Platon auprès de Denys, tyran de Syracuse (évoqué par L. Adler, *Dans les pas de H. Arendt*, p. 536) ce qui n'empêche pas que son œuvre ait un retentissement millénaire.

pourrait s'entêter dans ses mensonges avec un grand courage. S'il risque sa vie, cela pourrait être le fruit d'un patriotisme ou d'une partialité de groupe (p. 317).

IV/ Comment le monde politique s'attaque-t-il à la vérité de fait?

1) Le contraire de la vérité de fait n'est pas l'erreur ou l'opinion mais le mensonge délibéré

Le contraire de la vérité de fait n'est « ni l'erreur, ni l'opinion, ni l'illusion qui ne remettent pas en cause la bonne foi du locuteur mais la fausseté délibérée ou le mensonge ». Donner une version délibérément fautive des faits est toujours un acte politique. C'est une réécriture de l'Histoire. Même celui qui ne prétend que donner son « opinion » en donnant une version autre des faits mène une action politique. Cela crée un effet de confusion considérable pour le public politiquement immature: « L'estompement de la ligne de démarcation qui sépare la vérité de fait et l'opinion appartient aux nombreuses formes que le mensonge peut prendre, et dont toutes sont des formes d'action » (p. 318). Le menteur est un homme d'action, qui influence la vie politique, alors que le diseur de vérité (de raison ou de fait), n'en est jamais un (ici comme dans MP Arendt évoque la liberté du menteur, acteur par nature, mais employant une liberté « mésutilisée et dénaturée par le mensonge », p. 319).

Si l'on veut avoir un rôle politique et persuader, on est en effet obligé de montrer en quoi la vérité de fait sert les intérêts d'un groupe et on compromet alors la seule chose qui pouvait rendre la vérité plausible: « sa bonne foi personnelle, dont la garantie est l'impartialité, l'intégrité, l'indépendance (on ramène, en somme, la vérité de fait au statut d'opinion politique) ». Hannah Arendt plaide ici pour une séparation stricte entre l'activité politique et l'activité de chercheur scientifique, sinon celui qui voit un point de convergence entre la vérité et l'intérêt éveille les soupçons. Lorsque toute une communauté politique s'est lancée dans le mensonge organisé, « la bonne foi » de celui qui s'y oppose apparaît clairement car il n'est soutenu ni par l'intérêt ni par le pouvoir, et cette bonne foi peut avoir une influence politique.

2) La force de séduction du mensonge

Parce que les faits sont hasardeux et contingents et ne portent aucune trace d'évidence, ils paraîtront moins vrais que les faits arrangés pour le plaisir ou le bénéfice du public par le menteur. Ecrire un récit cohérent, vraisemblable, c'est l'art de raconter une histoire décrit par Aristote dans *La Poétique*. Cela fait penser à l'art du « storytelling », une technique de communication fondée sur la « mise en récit » utilisée par les politiques et en marketing. Le récit fait croire par sa cohérence apparente (comme dans certaines théories du complot) et par l'émotion qu'il procure. L'exposé du menteur paraîtra plus logique, plus vraisemblable que les faits hasardeux. « Puisque le menteur est libre d'accommoder ses « faits » au bénéfice et au plaisir, ou même aux simples espérances de son public, il y a fort à parier qu'il sera plus convaincant que le diseur de vérité » (p. 320).

3) Le mensonge politique moderne relayé par des médias de masse, tente de se substituer au réel

Les totalitarismes (mais aussi les démocraties, comme Hannah Arendt le montrera pour la démocratie américaine) ont donné au XX^e siècle des exemples de manipulation de masse du fait et de l'opinion. Alors que les mensonges des gouvernements plus anciens ne portaient que

sur des secrets ou des intentions cachées, la manipulation de masse des faits s'en prend à des faits connus de tout le monde. Les gouvernements du XX^e siècle n'ont ainsi pas hésité à réécrire l'Histoire sous les yeux de ceux qui en avaient été les témoins. Reprise de l'exemple déjà cité de l'effacement du rôle de Trotski dans la Révolution russe (n.b. finalement assassiné au piolet par un agent de Staline en 1940 à Mexico).

L'utilisation d'images fabriquées diffusées dans les médias de masse modernes est aussi un instrument redoutable de diffusion du mensonge car, à la différence du portrait peint flatté, l'image diffusée dans les médias est censée représenter la réalité telle qu'elle est, offrir un « substitut de la réalité ». Et comme ces images sont beaucoup plus vues que l'événement lui-même, elles auront finalement plus de réalité que la réalité elle-même: « Et ce substitut, à cause des techniques modernes et des mass media, est bien sûr, beaucoup plus en vue que ne le fut jamais l'original », p. 320 (ajoutons: inversement, le portrait en pied de Louis XIV par Rigaud à Versailles a un exemplaire unique qui souligne la majesté du monarque mais ceux qui le voient rencontrent presque aussitôt le roi en vrai et peuvent faire la part de l'idéalisation).

Nous-mêmes, nous n'avons souvent accès aux événements médiatiques qu'à travers des vidéos ou des photos, détachées de leur contexte, qui nous apporte une vision partielle et orientée d'un événement: il faut ainsi toujours se rappeler que l'image ne se substitue pas à une réalité complexe et plurielle, et ne peut jamais suffire à résumer un événement ou à en donner le sens. (Un article de presse écrit sera toujours plus fidèle à la réalité qu'une simple image, nécessairement partielle, d'autant qu'il s'adressera davantage à notre raison que l'image, qui s'adresse directement à notre émotion).

4) Cette substitution du mensonge au réel entraîne une disparition des frontières entre vérité et mensonge

Le mensonge d'État traditionnel était beaucoup moins grave que le mensonge des États modernes car il ne prétendait pas se substituer totalement au réel: il était généralement destiné seulement à des ennemis, et non à l'ensemble de la population, et il était proféré par un cercle restreint de diplomates qui étaient tout à fait capables de distinguer leur mensonge conscient du réel. Mais le mensonge le plus dangereux est celui qui persuade le menteur de la vérité de son propre mensonge, car, alors, plus personne n'est capable de distinguer le mensonge de la vérité et les frontières entre mensonge et vérité disparaissent.

Beaucoup de menteurs se laissent duper par leur propre mensonge. Plus un menteur réussit, plus il aura du mal à résister à son invention car elle deviendra partagée par tous: anecdote du Moyen Âge: « cette histoire suggère dans quelle mesure notre appréhension de la réalité dépend de notre partage du monde avec les autres hommes, et quelle force de caractère est requise pour s'en tenir à quelque chose, vérité ou mensonge, qui n'est pas partagé. En d'autres termes, plus un menteur réussit, plus il est vraisemblable qu'il sera victime de ses propres inventions. » p. 23 (on peut penser au cas de *Lorenzaccio* ici) De plus « seule la duperie de soi est susceptible de créer un semblant de crédibilité » p. 324. On a tendance à davantage excuser celui qui est dupe de sa propre tromperie alors qu'en réalité, celui qui ment de sang froid, en continuant à connaître la vérité, fait moins offense à la vérité: la vérité n'a pas disparu du monde, elle trouve refuge en lui. Le pire mensonge est la tromperie de soi (rarement observé mais contre-ex remarquable de Dostoïevski).

5) Cpdant, **le mensonge ne peut jamais se substituer totalement au réel** et le mensonge généralisé n'entraîne pas la conviction mais un **cynisme généralisé** (un «refus absolu de croire en la vérité d'aucune chose»)

Dans notre système actuel de communication à l'échelle planétaire qui couvre un grand nombre de nations indépendantes, **aucun pouvoir existant n'est nulle part tout à fait assez grand pour rendre son « image » définitivement mystifiante**. Aussi les images ont elles une espérance de vie relativement courte. Et cela même dans les gouvernements totalitaires fermés car il faut sans cesse réécrire les livres d'histoire, les encyclopédies... ce qui finit par indiquer le caractère mensonger des faits. « On a fréquemment remarqué que le résultat à long terme le plus sûr du lavage de cerveau est un genre particulier de cynisme – un refus absolu de croire en la vérité d'aucune chose, si bien établie que puisse être cette vérité » p. 328 (// Lorenzaccio). Les images sont instables. Et les menteurs ne peuvent rien créer de stable. En niant le passé et en le rendant instable, ils privent d'un point d'ancrage d'où faire qqch.

V/ Les remparts contre le mensonge

1) La limite du mensonge de masse :

Il est impossible de créer artificiellement une réalité de substitution définitive, "viable". La vérité a ainsi quand même une force : les **manipulateurs de faits ne peuvent jamais lui substituer une réalité stable**. « La persuasion et la violence peuvent détruire la vérité mais ils ne peuvent la remplacer » p. 330. Même si elle est fragile, la vérité conserve une « force », une énergie propre. En quoi consiste-t-elle ? Arendt évoque une «obstination» des faits (VP, p.329) à propos de **la capacité de résister des faits**. En dépit de leur contingence faisant leur fragilité, les vérités de faits possèdent une « grande résistance à la torsion », p329). **La force du vrai vient de son rapport avec la réalité**. Ainsi Arendt affirmera que le mensonge est « beaucoup plus fragile que le vrai, dont la force provient du réel et de sa permanence ». Il n'y a en effet qu'une seule réalité (MP, p.16) tandis que le mensonge peut revêtir plusieurs formes. D'ailleurs, ces falsifications successives rendent le mensonge instable. Par csqt, **le mensonge peu stable, disparaît souvent avec les menteurs alors que la vérité a comme force de subsister, de durer**. Enfin, **le mensonge présuppose logiquement la vérité** : « la plupart des mensonges doivent comporter un noyau de vérité pour qu'on puisse y croire ». Paradoxalement, le degré de vraisemblance d'un mensonge dépend du lien de celui-ci avec la vérité.

2) La force et la fragilité des «diseurs de vérité»

- La **vérité est fondamentalement apolitique** et les diseurs de vérité: le philosophe, le scientifique, l'artiste, le reporter (p. 331), sont en dehors de la politique. Mais il existe des institutions soigneusement protégées du politique : **l'institution judiciaire et l'université (historien et juge), p. 331-332**. De ces institutions peuvent **émerger des « vérités très malvenues », potentiellement menacées par la politique**.

- Celui qui dit ce qui est (le journaliste, l'historien, le romancier) raconte en même temps une histoire et transforme la donnée brute des faits. Il aide à se réconcilier avec la réalité, à accepter les choses telles qu'elles sont. Dans notre étude du **faire croire**, la p. 334 sur la valeur de la « transfiguration poétique », vecteur de « réconciliation avec la réalité » est à lire attentivement. **Ce récit ne peut être fait qu'en dehors du monde politique**. Les diseurs de

vérité, eux aussi, peuvent mettre les faits en récit pour leur donner du sens et satisfaire notre besoin de cohérence et d'émotion.

-La recherche de la vérité a une longue histoire. On peut la faire remonter au moment où **Homère** choisit de chanter les actions des Troyens non moins que celle des Achéens, et de célébrer la gloire d'Hector, l'adversaire et le vaincu, non moins que la gloire d'Achille, le héros de son peuple. Cette **fiction** est pour Arendt la racine de l'objectivité et même de la **science**.

Pour finir, rappelons les **éléments optimistes de cette conclusion** :

La nécessité de la vérité pour la politique. Malgré l'antagonisme entre vérité et politique, **la vérité est nécessaire à la vie politique**. Arendt caractérise la vérité par une double métaphore (« conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous » p336): la vérité est le repère le plus fondamental de l'être humain car il y a une **immuabilité de la vérité**, signifiant non pas indestructibilité, mais propriété principale d'un objet car tout objet qui ne peut être changé est vérité. **C'est grâce à des informations fiables que les opinions se forment dans une société**. Il s'agit de bien différencier les faits et ensuite les opinions, correspondant aux diverses interprétations formulées sur les faits. **Les vérités de fait constituent une base indispensable à la pensée politique**.

La nécessité de garde-fous institutionnels

On a vu que la vérité pourrait être «antipolitique» (VP, p331). Pour l'éviter, il faut des institutions qui la protègent, des « refuges de la vérité » (VP, p332), càd des **lieux extérieurs au pouvoir politique, sauvegardant la vérité**. Quels sont ces « refuges de la vérité » ? **L'institution judiciaire** dont l'indépendance est sacrée, puis **les lieux d'enseignement supérieur comme l'université**, forme d'« instance de l'impartialité dépourvue d'intérêts ». Notons que dans les pays gouvernés constitutionnellement le domaine politique lui-même a reconnu qu'il avait intérêt à ces contre-pouvoirs (p. 332). En enfin **la presse** ayant une « fonction politique très importante » (VP, p. 333). La liberté de la presse est essentielle pour délivrer aux citoyens des informations fiables. La presse joue un rôle dans la formation des opinions et des jugements (// MP).

La valeur du politique

Arendt admet que l'angle d'étude adopté a peut-être fait perdre de vue "la grandeur et la dignité de ce qui se passe en elle" (p. 335). Son contenu réel est enthousiasmant : « joie » et « satisfaction » naissent du fait « d'être en compagnie de nos pareils, d'agir ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer dans le monde par la parole et par l'action, et ainsi d'acquérir et de soutenir notre identité personnelle et de commencer quelque chose d'entièrement neuf » p. 336. Si le pouvoir politique reste conscient de certaines limites (ne pas nier les vérités de fait contingentes), il incarne un domaine de grande et louable **liberté**. Contre l'endoctrinement et l'enfermement dans une idéologie, la démarche de dialogue est nécessaire pour se ressourcer au sens commun.

En guise d'ouverture, on peut méditer sur cette phrase de Franz Kafka (notée par Hannah Arendt suite à la parution de ses *Origines du totalitarisme*, citée par Laure Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, 2005 p. 365) : « Il est difficile de dire la vérité car il n'y en qu'une, mais elle est vivante et a, par conséquent, un visage changeant ».