

# Hannah Arendt La crise de la culture

Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy

L'homme se tient sur une brèche, dans l'intervalle entre le passé révolu et l'avenir infigurable. Il ne peut s'y tenir que dans la mesure où il pense, brisant ainsi, par sa résistance aux forces du passé infini et du futur infini, le flux du temps indifférent. Chaque génération nouvelle, chaque homme nouveau doit redécouvrir laborieusement l'activité de pensée. Longtemps, pour ce faire, on put recourir à la tradition. Or nous vivons, à l'âge moderne, l'usure de la tradition, *la crise de la culture*. Il ne s'agit pas de renouer le fil rompu de la tradition, ni d'inventer quelque succédané ultra-moderne, mais de savoir s'exercer à penser pour se mouvoir dans la brèche.

Hannah Arendt, à travers ces essais d'interprétation critique – notamment de la tradition et des concepts modernes d'histoire, d'autorité et de liberté, des rapports entre vérité et politique, de la crise de l'éducation –, entend nous aider à savoir comment penser en notre siècle.

Paul Klee, *Éclair physiognomique*, 1927 Y-Z.  
Aquarelle, 25,5x25,5 cm @ ADAGP, 1989.  
Collection particulière. Photo Colophonphoto Hinz.



9 782070 325030

ISBN 2-07-082503-2 A 32503

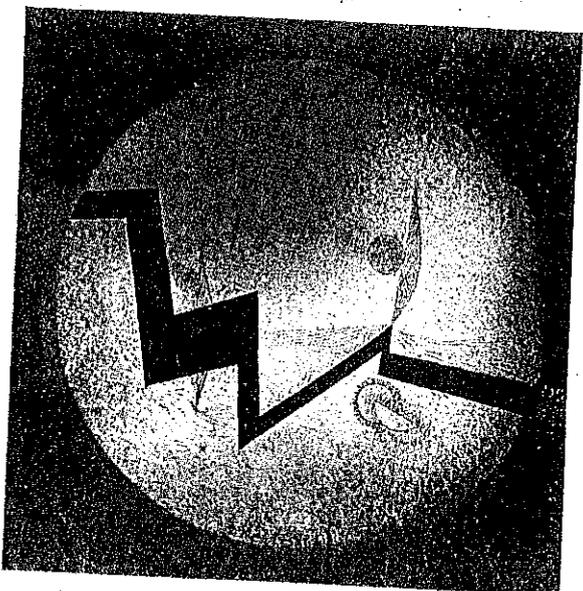


folio essais

folio 113 essais

Hannah Arendt — La crise de la culture

# Hannah Arendt La crise de la culture



folio essais

mes liens avec les hommes et les choses, je refuse d'être contraint même par la vérité, même par la beauté<sup>19</sup>.

Cet humanisme est le résultat de la *cultura animi*, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver, et admirer les choses du monde. En tant que tel, il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices, opposées sur bien des plans. En tant qu'humanistes, nous pouvons nous élever au-dessus de ces conflits entre l'homme d'État et l'artiste, comme nous pouvons nous élever jusqu'à la liberté, par-dessus les spécialités que nous devons tous apprendre et pratiquer. Nous pouvons nous élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme dans la mesure où nous apprenons à exercer notre goût librement. Alors nous saurons répondre à ceux qui si souvent nous disent que Platon ou quelque autre grand écrivain du passé est dépassé; nous pourrions répondre que, même si toute la critique de Platon est justifiée, Platon peut pourtant être de meilleure compagnie que ses critiques. En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que, pour les Romains — le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous —, une personne cultivée devait être: quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé.

## VII

## VÉRITÉ ET POLITIQUE\*\*

## I

L'objet de ces réflexions est un lieu commun. Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul, autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. 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. Pourquoi en est-il ainsi? Et qu'est-ce que cela signifie quant

<sup>19</sup> L'occasion de cet essai a été la prétendue polémique après la publication d'*Eichmann à Jérusalem*. Son but est de clarifier ceux problèmes différents, bien qu'intimement liés, qui ne m'étaient pas présents à l'esprit auparavant, et dont l'importance semblait dépasser l'occasion. La première concerne la question de savoir s'il est toujours légitime de dire la vérité — est-ce que je croyais sans réserve au « *Fiat veritas, et pereat mundus* »? Le second est né de l'étonnante quantité de mensonges utilisée dans la « polémique » — mensonges sur ce que j'avais écrit, d'une part, et sur les faits que j'avais rapportés, d'autre part. Les réflexions suivantes tentent d'affronter ces deux problèmes. Elles peuvent aussi servir d'exemple de ce qui arrive à un sujet éminemment actuel quand il est amené dans cette brèche entre le passé et le futur qui est peut-être l'habitacle propre de toute réflexion. Le lecteur trouvera dans la Préface une brève et préliminaire prise en vue de cette brèche.

\* Traduction de Claude Dupont et Alain Huraut.

à la nature et à la dignité du domaine politique d'une part, quant à la nature et à la dignité de la vérité et de la bonne foi d'autre part ? Est-il de l'essence même de la vérité d'être impuissante et de l'essence même du pouvoir d'être trompeur ? Et quelle espèce de réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public, lequel, plus qu'aucune autre sphère de la vie humaine, garantit la réalité de l'existence aux hommes qui naissent et meurent — c'est-à-dire, à des êtres qui savent qu'ils ont surgi du non-être et qu'ils y retourneront après un court moment ? Finalement la vérité impuissante n'est-elle pas aussi méprisable que le pouvoir impuissant de la vérité ? Ce sont là des questions embarrassantes, mais que nos convictions courantes à cet égard soulèvent nécessairement.

Ce qui rend ce lieu commun hautement plausible trouve encore à se résumer dans le vieil adage latin : « *Fiat justitia, et percat mundus* » (« Que justice soit faite le monde dut-il en périr »). Excepté son auteur probable au XVII<sup>e</sup> siècle (Ferdinand I<sup>er</sup>, successeur de Charles V), nul n'en a fait usage si ce n'est comme d'une question rhétorique : Faut-il que justice soit faite si la survie du monde est en jeu ? Et le seul grand penseur qui osa prendre la question à rebours fut Emmanuel Kant, qui expliqua hardiment que la « sentence proverbiale... signifie en langage simple : "La justice doit prévaloir, même s'il devait en résulter que toute la canaille du monde périt" » Puisque les hommes ne trouvent pas qu'il vaudrait la peine de vivre dans un monde entièrement privé de justice, ce « droit humain doit être tenu pour sacré, sans égard pour la quantité de sacrifice exigée des pouvoirs... sans égard pour ce qui pourrait en résulter de conséquences physiques... ». Mais cette réponse n'est-elle pas absurde ? Le souci de l'existence ne prime-t-il pas nettement tout 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 ? Le XVII<sup>e</sup> siècle

n'avait-il pas raison quand il était presque unanime à déclarer que 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 » ? Car assurément tout principe qui transcende la simple existence peut être mis à la place de la justice, et, si nous y mettons la vérité — « *Fiat veritas, et percat mundus* » —, la vieille sentence nous semble encore plus plausible. Si nous concevons l'action politique en termes de moyens et de fins, nous pouvons même parvenir à la conclusion, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que le mensonge peut fort bien servir à établir ou à sauvegarder les conditions de la recherche de la vérité — ainsi que Hobbes, dont la logique implacable ne manque jamais de porter les arguments à ces extrémités où leur absurdité devient évidente, l'a signalé il y a longtemps<sup>3</sup>. 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.

À reconsidérer la vieille sentence latine, il paraîtra un peu surprenant que le sacrifice de la vérité à la survie du monde soit moins grave que le sacrifice d'aucun autre principe ou vertu. Car, tandis que l'on peut aller jusqu'à refuser de se demander si la vie vaudrait la peine d'être vécue dans un monde privé de notions comme la justice et la liberté, la même chose, étrangement, n'est pas possible relativement à l'idée, en apparence tellement moins politique, de vérité. Ce qui est en jeu, c'est la survie, la persévérance dans l'existence (*in suo esse perseverare*), et aucun monde humain destiné à durer plus longtemps que la vie brève des mortels en lui ne pourra jamais survivre sans des hommes qui veuillent faire ce qu'Hérodote fut le premier à entreprendre consciemment — à savoir, λέγειν τὰ βόητρο, dire ce qui est. Aucune permanence, aucune persistance dans l'être ne peut même être imaginée sans des

hommes voulant témoigner de ce qui est et leur appa-  
rait parce que cela est.

C'est une histoire vieille et compliquée que celle du  
conflit entre la vérité et la politique, et la simplification  
ou la prédication morale ne seraient d'aucun secours.  
Au cours de l'histoire, les chercheurs et les diseurs de  
vérité ont toujours été conscients des risques qu'ils cou-  
raient; aussi longtemps qu'ils ne se mêlaient pas des  
affaires de ce monde ils étaient couverts de ridicule,  
mais 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: «S'il leur était pos-  
sible de mettre la main sur un tel homme... ils le tue-  
raient», dit Platon dans la dernière phrase de l'allégorie  
de la caverne. Le conflit platonicien qui oppose diseurs  
de vérité et citoyens ne peut pas s'expliquer par l'adage  
latin, ni par aucune des théories postérieures qui, impli-  
citement ou explicitement, justifient le mensonge, entre  
autres fautes, si la survie de la cité est en jeu. Il n'est  
fait mention d'aucun ennemi dans l'histoire de Platon;  
tous vivent entre eux paisiblement, simples spectateurs  
d'images; ils ne sont engagés dans aucune action et,  
de ce fait, menacés par personne. Les membres de  
cette communauté n'ont aucune raison de considérer la  
vérité et les diseurs de vérité comme leurs pres enne-  
mis et Platon ne fournit aucune explication de leur  
amour pervers pour l'erreur et la fausseté. Si nous pou-  
vions le confronter à l'un de ses collègues ultérieurs en  
philosophie politique — et, notamment, avec Hobbes  
qui soutenait que seule «une vérité qui ne s'oppose à  
aucun intérêt ni plaisir humain reçoit bon accueil de  
tous les hommes» (affirmation évidente qu'il jugea  
néanmoins assez importante puisque c'est avec elle  
que s'achève son *Leviathan*) — il serait peut-être  
d'accord sur le profit et le plaisir, mais non avec l'as-  
sertion qu'il puisse exister une espèce de vérité bien  
accueillie par tous les hommes. L'existence d'une vérité  
indifférente, l'existence de «sujets» dont les hommes

ne se soucient pas — par exemple la vérité mathéma-  
tique, «la doctrine des lignes et des figures» qui ne  
«contrarie aucune ambition, ni aucun profit, ni aucune  
convoitise», consolait Hobbes, mais non Platon. Car,  
écrivit Hobbes: «Je ne doute pas que, s'il eût été chose  
contraire au droit d'un homme à la domination, ou à  
l'intérêt des hommes qui détiennent la domination que  
l'un des trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles  
d'un carré, cette doctrine eût été, sinon contestée, du  
moins supprimée par la mise au bâcher de tous les  
livres de géométrie, pour autant que celui qu'elle  
concernait en avait le moyen<sup>4</sup>».

Sans aucun doute, il y a une différence décisive entre  
l'évidence mathématique de Hobbes et la norme vraie  
de la conduite humaine que le philosophe de Platon est  
supposé ramener de son voyage au ciel des idées, bien  
que Platon, qui croyait que la vérité mathématique  
ouvrait les yeux de l'esprit à toutes les vérités, n'en ait  
pas eu conscience. L'exemple de Hobbes nous frappe  
par son caractère relativement inoffensif. Nous sommes  
enclins à supposer que l'esprit sera toujours à même de  
reproduire des énoncés aussi évidents que «les trois  
angles d'un triangle doivent être égaux à deux angles  
d'un carré» et nous concluons que la «mise au bâcher  
de tous les livres de géométrie» n'aurait pas d'effet  
radical. Le danger serait considérablement plus grand  
en ce qui concerne les affirmations scientifiques; si  
l'histoire avait suivi un autre cours, tout le dévelop-  
pement scientifique moderne depuis Galilée jusqu'à  
Einstein aurait pu ne pas avoir lieu. Et, certainement,  
ces édifices de pensée hautement différenciés et tou-  
jours uniques — dont la doctrine des idées de Platon  
est un exemple éminent — par lesquels, depuis des  
temps immémoriaux, les hommes ont essayé de penser  
rationnellement au-delà des limites de la connaissance  
humaine.

L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni

donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a, depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait. J'utiliserai cette distinction par souci de commodité sans discuter sa légitimité intrinsèque. Dans le désir de découvrir quel préjudice le pouvoir politique est capable de porter à la vérité, nous examinerons ces problèmes pour des raisons plus politiques que philosophiques, et, de ce fait, nous pouvons nous permettre de négliger la question de savoir ce qu'est la vérité, et nous contenter de prendre le mot au sens où les hommes l'entendent communément. Et si nous songeons à présent aux vérités de fait — à des vérités aussi modestes que le 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 — nous voyons immédiatement combien elles sont plus vulnérables que toutes les espèces de vérités rationnelles prises ensemble. En outre, puisque les faits et les événements — qui sont toujours engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble — constituent la texture même du domaine politique, c'est, naturellement, la vérité de fait qui nous intéresse le plus ici. La domination\* (pour parler le langage de Hobbes), lorsqu'elle s'attaque à la vérité rationnelle, outrepassse, pour ainsi dire, ses bornes, tandis qu'elle livre bataille sur son propre terrain quand elle falsifie et efface les faits. Les chances qu'à la vérité de fait de survivre à l'assaut du pouvoir sont effectivement très minces; elle est toujours en danger d'être mise hors du monde, par des manœuvres, non seulement pour un temps, mais, virtuellement, pour toujours. 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; ils adviennent dans le champ

\* *Domination* (N.d.T.).

perpétuellement changeant des affaires humaines, dans leur flux où rien n'est plus permanent que la permanence, relative, comme on sait, de la structure de l'esprit humain. Une fois perdus, aucun effort rationnel ne les ramènera jamais. Peut-être les chances que les mathématiques euclidiennes ou la théorie de la relativité d'Einstein — sans parler de la philosophie de Platon — eussent été reproduites avec le temps si leurs auteurs avaient été empêchés de les transmettre à la postérité ne sont-elles pas très bonnes non plus, elles sont cependant infiniment meilleures que les chances pour un fait d'importance oublié ou, plus vraisemblablement, effacé, d'être un jour redécouvert.

## II

Bien que les vérités politiquement les plus importantes soient des vérités de fait, le conflit entre la vérité et la politique a été pour la première fois découvert et articulé relativement à la vérité rationnelle. Le contraire d'une affirmation rationnellement vraie est soit l'erreur et l'ignorance, comme dans les sciences, soit l'illusion et l'opinion, comme en philosophie. La fausseté délibérée, le mensonge vulgaire jouent leur rôle seulement dans le domaine des énoncés de fait, et il semble significatif et plutôt bizarre que dans le long débat qui porte sur l'antagonisme de la vérité et de la politique, de Platon à Hobbes, personne apparemment n'ait jamais cru que le mensonge organisé, tel que nous le connaissons aujourd'hui, pourrait être une arme appropriée contre la vérité. Chez Platon, le discur de vérité met sa vie en danger, et chez Hobbes, où il est devenu auteur, il est menacé de voir ses livres mis au feu; le mensonge pur et simple n'est pas un problème. Le sophiste et l'ignorant occupent davantage la pensée de Platon que le menteur, et quand il distingue entre l'erreur et le mensonge — c'est-à-dire

entre le « *ψεῦδος* involontaire et volontaire » — il est, de manière caractéristique, plus dur à l'égard de ceux « qui se vautrent dans une ignorance de pourceaux » qu'à l'égard des menteurs<sup>5</sup>. Est-ce parce que le mensonge organisé, qui domine la chose publique, à la différence du menteur privé qui tente sa chance pour son propre compte, était encore inconnu ? Ou cela a-t-il quelque chose à voir avec le fait frappant que, le zoroastrisme excepté, aucune des grandes religions n'a inclus le mensonge en tant que tel, à la différence du faux témoignage, dans son catalogue de péchés moraux ? C'est seulement avec l'apparition de la morale puritaine, qui coïncide avec celle de la science organisée dont le progrès devait être assuré sur le ferme terrain de la confiance en l'absolu sincérité de tous les savants, que les mensonges furent considérés comme des infractions sérieuses.

Quoi qu'il en soit, historiquement le conflit entre la vérité et la politique surgit de deux modes de vie diamétralement opposés — la vie du philosophe telle qu'elle fut d'abord interprétée par Parménide et ensuite par Platon, et le mode de vie du citoyen. Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant, le philosophe opposa la vérité sur les choses qui sont dans leur nature même éternelles et d'où par conséquent l'on peut dériver des principes pour stabiliser les affaires humaines. De là vint que le contraire de la vérité fut la simple opinion, donnée comme l'équivalent de l'illusion, et c'est cette dégradation de l'opinion qui donna au conflit son acuité politique ; car l'opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir. « Tous les gouvernements reposent sur l'opinion », dit James Madison, et même le plus autocratique des souverains ou des tyrans ne pourrait jamais accéder au pouvoir — la question de la conservation du pouvoir mise à part — sans l'appui de ceux qui sont du même avis. De plus,

toute préférence 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. L'antagonisme entre la vérité et l'opinion fut prolongé par Platon (spécialement 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 dirons aujourd'hui, persuade la multitude.

Des traces de ce conflit original peuvent encore être relevées aux premiers temps de l'époque moderne, mais plus difficilement dans le monde où nous vivons. Chez Hobbes, par exemple, nous trouvons encore une opposition de deux « facultés contraires », le « raisonnement solide » et l'« éloquence puissante », la première étant fondée sur des principes de vérité, l'autre sur des opinions et sur les passions et les intérêts humains qui sont différents et variables. Plus d'un siècle plus tard, à l'époque des Lumières, ces traces ont presque disparu mais non complètement, et quand survit l'ancien antagonisme, l'accent est mis ailleurs. Selon la philosophie prémoderne, le magnifique *Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen* (« Que chacun dise ce que la vérité lui semble, et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu ») de Lessing aurait tout bonnement voulu dire : l'homme n'est pas capable de vérité, toutes les vérités, hélas, sont des *Sōgōn*, de simples opinions, tandis que pour Lessing cela signifiait au contraire : Rendons grâce à Dieu de ne pas connaître la vérité. Même là où la note d'allégresse — l'intuition que pour les hommes vivant en communauté, l'inséparable richesse du discours humain est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais — est absente, la conscience de la fragilité de la raison humaine a prévalu depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, sans susciter de plaintes ni de lamenta-

tions. Elle est présente dans la grandiose *Critique de la raison pure* de Kant, où la raison est amenée à reconnaître ses propres limites, comme dans les mots de Madison qui souligna plus d'une fois que « la raison de l'homme, comme l'homme lui-même, est timide et circospecte quand elle est abandonnée à elle-même; elle acquiert fermeté et confiance en proportion du nombre auquel elle est associée<sup>7</sup> ». Des considérations de cet ordre, bien plus que des idées sur le droit de l'individu à s'exprimer, ont joué un rôle décisif dans la lutte finalement plus ou moins couronnée de succès pour obtenir la liberté de pensée pour la parole dite et écrite.

Ainsi Spinoza, qui croyait encore à l'infailibilité de la raison humaine et qui est souvent proné à tort comme un champion de la liberté de pensée et de parole, soutenait que « tout homme est, par droit naturel et imprescriptible, le maître de ses propres pensées », que « chacun abonde dans son propre sens et que la différence entre les têtes est aussi grande qu'entre les palais », d'où il concluait qu'« il vaut mieux accorder ce qui ne peut être aboli » et que les lois prohibant la libre pensée peuvent avoir pour seul résultat que « les hommes pensent une chose et en disent une autre », et en outre la « corruption de la bonne foi » et l'« encouragement à la perdition ». Cependant Spinoza ne demande nul part la liberté de parole; l'argument selon lequel la raison humaine a besoin d'entrer en communication avec d'autres et par conséquent doit être rendue publique dans son propre intérêt brille par son absence. Il compte même le besoin de communication de l'homme, son incapacité à cacher ses pensées et à rester silencieux, parmi les défauts communs que ne partage pas le philosophe<sup>8</sup>. Kant, au contraire, affirmait que « le pouvoir extérieur qui prive l'homme de la liberté de communiquer ses pensées publiquement *le prive en même temps de sa liberté de penser* » (c'est nous qui soulignons), et que la seule garantie pour la « cor-

rection » 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 ». La raison de l'homme étant faillible ne peut fonctionner que s'il peut en faire un « usage public », et c'est également vrai pour ceux qui, encore dans un état de « tutelle », sont incapables de se servir de leur pensée « sans la direction de quelqu'un d'autre », et aussi pour le « lettré » qui a besoin de « tous ceux qui lisent » afin d'examiner et de contrôler ses résultats<sup>9</sup>.

Dans ce contexte, la question du nombre, mentionnée par Madison, est d'une importance particulière. Le passage de la vérité rationnelle à l'opinion implique un passage de l'homme au singulier aux hommes au pluriel; ce qui veut dire un passage d'un domaine où, selon Madison, rien ne compte sinon le « solide raisonnement » d'un esprit, à un domaine où la « force de l'opinion » est déterminée par la confiance de l'individu dans « le nombre qui est supposé entretenir les mêmes opinions » — nombre qui, soit dit en passant, n'est pas nécessairement limité à ses contemporains. Madison distingue encore cette vie au pluriel, qui est la vie du citoyen, de la vie du philosophe par qui de telles considérations « doivent être négligées », mais cette distinction n'a pas de conséquences pratiques car une nation de philosophes est aussi peu vraisemblable que la race philosophique des rois souhaitée par Platon<sup>10</sup>. Nous pouvons noter au passage que l'idée même d'une nation de philosophes aurait été une contradiction dans les termes pour Platon dont toute la philosophie politique, avec ses aspects franchement tyranniques, repose sur la conviction que la vérité ne peut venir de la masse, ni lui être communiquée.

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. Ni la vérité de la religion révélée, que les

penseurs politiques du xvii<sup>e</sup> siècle traitaient encore comme un embarras majeur, ni la vérité du philosophe dévolée à l'homme dans la solitude n'intervenait plus dans les affaires du monde. Pour ce qui concerne la première, la séparation de l'Église et de l'État nous a donné la paix, et, quant à l'autre, il y a bien longtemps qu'elle a cessé de prétendre à la domination — à moins que l'on prenne sérieusement les idéologies modernes pour des philosophies, ce qui est vraiment difficile depuis que leurs adhérents proclament ouvertement qu'elles sont des armes politiques et considèrent toute la question de la vérité et de la bonne foi comme hors de propos. À penser selon la tradition, on peut se sentir habitué à conclure de cet état de choses que le vieux conflit a finalement été réglé, et spécialement que sa cause originelle, le conflit entre la vérité rationnelle et l'opinion, a disparu.

Étrangement, pourtant, cela n'est pas le cas, car le conflit entre la vérité de fait et la politique, qui se produit aujourd'hui sous nos yeux à une si vaste échelle, a — à certains égards, du moins — des traits fort semblables. Tandis que probablement aucune époque passée n'a toléré autant d'opinions diverses sur les questions religieuses ou philosophiques, la vérité de fait, s'il lui arrive de s'opposer au profit et au plaisir d'un groupe donné, est accueillie aujourd'hui avec une hostilité plus grande qu'elle ne le fut jamais. Assurément les secrets d'État ont toujours existé; tout gouvernement doit classer certaines informations, les soustraire à la connaissance du public, et celui qui révèle d'authentiques secrets a toujours été traité comme un traître. Je ne m'occuperai pas de cela ici. Les faits que j'ai en vue sont connus du public, et pourtant ce même public qui les connaît peut avec succès et souvent spontanément en interdire la discussion publique et les traiter comme s'ils étaient ce qu'ils ne sont pas — à savoir des secrets. Que leur énoncé puisse s'avérer aussi dangereux que, par exemple, le

fait autrefois de prêcher l'athéisme ou quelque autre hérésie semble un phénomène curieux, et il gagne en importance quand nous le rencontrons dans des pays qui sont dirigés tyranniquement par un pouvoir idéologique. (Même dans l'Allemagne hitlérienne et la Russie stalinienne, il était plus dangereux de parler des camps de concentration et d'extermination, dont l'existence n'était pas un secret, que d'avoir et d'exprimer le communisme.) Ce qui semble encore plus troublant, c'est que dans la mesure où des vérités de fait malvenues sont tolérées dans les pays libres, elles sont souvent consciemment ou inconsciemment transformées en opinions — comme si des faits tels que le soutien de Hitler par l'Allemagne ou l'effondrement de la France devant les armées allemandes en 1940, ou la politique du Vatican pendant la Seconde Guerre mondiale, n'étaient pas de l'ordre de l'histoire mais de l'ordre de l'opinion. Puisque ces vérités de fait concernent des problèmes dont l'importance politique est immédiate, être inévitable, entre deux modes de vie dans le cadre d'une réalité commune et communément reconnue. Ce qui est en jeu ici, c'est cette réalité commune et effective elle-même, et véritablement il s'agit d'un problème politique de premier ordre. 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.

Car, du point de vue du diseur de vérité, la tendance à transformer le fait en opinion, à effacer la ligne de démarcation qui les sépare, n'est pas moins embar-

rassante que la situation difficile et plus ancienne du diseur de vérité si vigoureusement exprimée dans l'allégorie de la caverne, où le philosophe, au retour de son voyage solitaire au ciel des idées éternelles, tente de communiquer sa vérité à la multitude, avec ce résultat qu'elle disparaît dans la diversité des vies qui pour lui sont des illusions, et quelle est rabaisée au niveau incertain de l'opinion, de telle sorte que maintenant, de retour dans la caverne, la vérité elle-même prend le visage du *δωρεῖ μόν* («il me semble») — de ces *δῶρα* mêmes que le philosophe avait espéré abandonner une fois pour toutes. Cependant, la situation de celui qui rapporte la vérité de fait est encore pire. Il ne rentre pas d'un voyage dans des régions situées par-delà le domaine des affaires humaines, et il ne peut se consoler en pensant qu'il est devenu un étranger dans ce monde. De même nous n'avons pas le droit de nous consoler avec l'idée que sa vérité, si vérité il doit y avoir, n'est pas de ce monde. Si les simples faits qu'il énonce ne sont pas acceptés — les vérités vues et attestées par les yeux du corps, et non par les yeux de l'esprit — le soupçon naît 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. Si tel devait être le cas, les choses paraîtraient encore plus désespérées que Platon ne le supposait, car la vérité de Platon découverte dans la solitude transcende, par définition, le domaine de la multitude et le monde des affaires humaines. (On peut comprendre que le philosophe, dans son isolement, cède à la tentation d'utiliser la vérité comme une norme qu'il faut imposer aux affaires humaines, c'est-à-dire décaler la transcendance inhérente à la vérité philosophique à la «transcendance» d'un type tout à fait différent par laquelle le mètre et les autres étalons de mesure sont séparés de la multitude des objets qu'ils

ont à mesurer, et on peut également bien comprendre que la multitude refusera cette norme puisqu'elle est réellement dérivée d'une sphère étrangère au domaine des affaires humaines et dont le lien avec elle ne peut être justifié que par une confusion.) La vérité philosophique, quand elle apparaît sur la place du marché, change de nature et devient opinion, parce que se produit une véritable *μετέβολος ἐς ἄλλο γένος*, un déplacement non seulement d'une espèce de raisonnement à une autre, mais d'un mode d'existence humaine à un autre.

La vérité de fait, au contraire, est toujours relative à plusieurs elle concerne des événements et des circonstances dans lesquels beaucoup sont engagés; elle est établie par des témoins et repose sur des témoignages; elle existe seulement dans la mesure où on en parle, même si cela se passe en privé. Elle est politique par nature. Les faits et les opinions, bien que l'on doive les distinguer, ne s'opposent pas les uns aux autres, ils appartiennent au même domaine. Les faits sont la matière des opinions, et les opinions, inspirées par différents intérêts et différentes passions, peuvent différer largement et demeurer légitimes aussi longtemps qu'elles respectent la vérité de fait. 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. En d'autres termes la vérité de fait fournit des informations à la pensée politique tout comme la vérité rationnelle fournit les siennes à la spéculation philosophique.

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 en 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 ? 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; nous n'admettons pas le droit de porter atteinte à la matière factuelle elle-même. Pour illustrer ce point, et nous excuser de ne pas pousser la question plus loin: durant les années vingt, Clemenceau, peu avant sa mort, se trouvait engagé dans une conversation amicale avec un représentant de la République de Weimar au sujet des responsabilités quant au déclenchement de la Première Guerre mondiale. On demanda à Clemenceau: « À votre avis, qu'est-ce que les historiens futurs pensent de ce problème embarrassant et controversé ? » Il répondit: « Ça, je n'en sais rien, mais ce dont je suis sûr, c'est qu'ils ne diront pas que la Belgique a envahi l'Allemagne. » Nous nous occupons ici de données élémentaires brutales de ce genre, dont le caractère inattaquable a été admis même par les partisans les plus convaincus et les plus sophistiqués de l' historicisme.

Il est vrai qu'il faudrait beaucoup plus que les caprices des historiens pour éliminer de l'histoire le fait que, dans la nuit du 4 août 1914, les troupes allemandes franchirent la frontière belge; cela ne demanderait pas moins qu'un monopole du pouvoir sur la totalité du monde civilisé. Or un tel monopole du pouvoir est loin d'être inconcevable, et il n'est pas difficile d'imaginer quel serait le destin de la vérité de fait si l'intérêt du

pouvoir, qu'il soit national ou social, avait le dernier mot sur ces questions. Ce qui nous ramène à notre soupçon qu'il puisse être de la nature du domaine politique d'être en guerre avec la vérité sous toutes ses formes, et de là à la question de savoir pourquoi une soumission, même à la vérité de fait, est ressentie comme une attitude antipolitique.

## III

Quand je disais que la vérité de fait, à la différence de la vérité rationnelle, ne s'oppose pas à l'opinion, j'énonçais une demi-vérité. 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*. La vérité porte en elle-même un élément de coercition, et les tendances fréquemment tyranniques si déplorablement manifestes chez les diseurs de vérité professionnels peuvent être dues moins à un défaut de caractère qu'à leur effort pour vivre habituellement sous une sorte de contrainte. Des affirmations comme « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits », « La terre tourne autour du soleil », « Meux vaut souffrir le mal que faire le mal », « En août 1914 l'Allemagne a envahi la Belgique » sont très différentes par la manière dont elles ont été établies, mais, une fois perçues comme vraies et déclarées telles, elles ont en commun d'être au-delà de l'accord, de la discussion, de l'opinion, ou du consentement. Pour ceux qui les acceptent, elles ne sont pas changées par le nombre grand ou petit de ceux qui admettent la même proposition; la persuasion ou la dissuasion sont inutiles car le contenu de l'affirmation n'est pas d'une nature persuasive mais coercitive. (Ainsi Platon, dans le *Timée*, trace une ligne entre les hommes capables de percevoir la vérité et ceux qui arrivent à soutenir des opinions justes. Chez les premiers,

l'organe de perception de la vérité [voûs] est éveillé grâce à l'instruction, qui implique bien sûr l'inégalité et dont on peut dire qu'elle est une forme douce de la coercition, tandis que les autres ont simplement été persuadés. Les vues des premiers sont immuables, dit Platon, tandis qu'on peut toujours persuader les autres de changer d'avis<sup>11</sup>). Ce que Mercier de la Rivière a remarqué un jour à propos de la vérité mathématique s'applique à toutes les espèces de vérité : « *Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques\** ». Dans un même ordre d'idées, Grocius, environ cent ans plus tôt — désirant imiter le pouvoir du monarque absolu —, avait insisté sur le fait que « même Dieu ne peut pas faire que deux fois deux ne fassent pas quatre ». Il invoquait la force contraignante de la vérité en face du pouvoir politique : la limitation de la toute-puissance divine que cela impliquait ne l'intéressait pas. Ces deux remarques illustrent comment la vérité apparaît dans la perspective purement politique, du point de vue du pouvoir, et la question est de savoir si le pouvoir peut et doit être contrôlé non seulement par une constitution, une charte, et par une multiplicité de pouvoirs, comme dans le système de « freins et contre-poids » où, selon Montesquieu : « *le pouvoir arrête le pouvoir\** » — c'est-à-dire par des facteurs qui naissent du domaine propre au politique et lui appartiennent —, mais par quelque chose qui naît de l'extérieur, qui a sa source en dehors du domaine du politique, et est aussi indépendant des vœux et des desirs des citoyens que la volonté du pire des tyrans.

Quand on la considère du point de vue de la politique, la vérité a un caractère despotique. Elle est donc haïe des tyrans, qui craignent à juste titre la concurrence d'une force coercitive qu'ils ne peuvent pas monopoliser, et elle jouit d'un statut plutôt précaire aux

\* En français dans le texte (N.d.T.).

yeux des gouvernements qui reposent sur le consentement et qui abhorrent la coercition. Les faits sont au-delà de l'accord et du consentement. Les faits sont discussion à leur sujet — tout échange d'opinions qui se fonde sur une information exacte — ne contribuera en rien à leur établissement. On peut discuter une opinion non importante, la rejeter ou transiger avec elle, mais les faits importants ont cette exaspérante ténacité que rien ne saurait ébranler, sinon de purs et simples mensonges. L'ennuyeux est que la vérité de fait, comme toute autre vérité, exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique. Les modes de pensée et de communication qui ont affaire avec la vérité, si on les considère dans la perspective politique, sont nécessairement tyranniques; ils ne tiennent pas compte des opinions d'autrui, alors que cette prise en compte est le signe de toute pensée strictement politique.

La pensée politique est représentative. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les positions de ceux qui sont absents; c'est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective différente; il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre, ni de faire le compte des voix d'une majorité et de m'y joindre, mais d'être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions des gens que j'ai présentes à l'esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j'étais à leur place, plus forte sera ma capacité de pensée représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (C'est cette aptitude à une « mentalité élargie »

qui rend les hommes capables de juger : comme telle, elle fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu'il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte.) Le véritable processus de formation de l'opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu'un pense et use de son propre esprit, et la seule condition à cet emploi de l'imagination est d'être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. De ce fait, même si je fais toute compagnie et si je suis complètement isolé pendant que je forme une opinion, je ne suis pas simplement tout seul avec moi-même dans la solitude de la pensée philosophique, je reste dans ce monde d'universelle interdépendance où je peux me faire le représentant de qui que ce soit d'autre. Je peux, bien entendu, m'y refuser et former une opinion qui ne tienne compte que de mes propres intérêts, ou des intérêts du groupe auquel j'appartiens ; rien n'est évidemment plus commun, même chez des gens hautement sophistiqués, que l'obstination aveugle qui se manifeste dans le manque d'imagination et l'incapacité à juger. Mais la qualité même d'une opinion, aussi bien que d'un jugement, dépend de son degré d'impartialité.

Aucune opinion n'est évidente ni ne va de soi. En matière d'opinion, mais non en matière de vérité, notre pensée est vraiment discursive, courant, pour ainsi dire, de place en place, d'une partie du monde à une autre, passant par toutes sortes de vues antagonistes, jusqu'à ce que finalement elle s'élève de ces particularités jusqu'à une généralité impartiale. Comparée à ce processus, dans lequel une question particulière est portée de force au grand jour, afin qu'elle puisse se montrer sous tous ses côtés, dans toutes les perspectives possibles jusqu'à ce qu'elle soit inondée de lumière et rendue transparente par la pleine lumière de la compréhension humaine, l'affirmation d'une vérité possède une singulière opacité. La vérité rationnelle illumine l'entendement humain, et la vérité de fait

doit servir de matière aux opinions, mais ces vérités, bien qu'elles ne soient jamais obscures, ne sont pas transparentes pour autant, et il est de leur nature même de se refuser à une élucidation ultérieure, comme il est de la nature de la lumière de se refuser à la mise en lumière.

Nulla part, en outre, cette opacité n'est plus évidente et plus irritante que là où nous sommes confrontés avec les faits et avec la vérité de fait, car les faits n'ont aucune raison décisive d'être ce qu'ils sont ; ils auraient toujours pu être autres, et cette fâcheuse contingence est littéralement illimitée. C'est à cause du caractère hasardeux des faits que la philosophie prémoderne refusa de prendre au sérieux le domaine des affaires humaines, qui est imprégné de factalité, ou de croire qu'aucune vérité d'importance puisse être jamais découverte dans la « désolante contingence » (Kant) d'une suite d'événements qui constitue le cours de ce monde. Pas davantage aucune philosophie moderne de l'histoire n'a été capable de se réconcilier avec la ténacité intraitable et irraisonnable de la pure factalité ; les philosophes modernes ont évoqué tous les genres de nécessité, depuis la nécessité dialectique d'un esprit du monde ou des conditions matérielles, jusqu'aux nécessités d'une nature humaine connue et prétendument interchangeable, dans le but de purifier les derniers vestiges de l'apparement arbitraire « cela aurait pu être autrement » (qui est le prix de la liberté) du seul domaine où les hommes sont vraiment libres. Il est vrai que rétrospectivement — c'est-à-dire dans la perspective historique — toute succession d'événements donne à penser qu'elle n'aurait pu se produire autrement, mais c'est une illusion d'optique, ou plutôt une illusion existentielle : rien ne pourrait jamais arriver si la réalité, par définition, ne trait pas les autres possibilités originellement inhérentes à quelque situation donnée que ce soit.

En d'autres termes, la vérité de fait n'est pas plus

évidente que l'opinion, et cela est peut-être une des raisons pour lesquelles les teneurs d'opinion trouvent relativement facile de rejeter la vérité de fait tout comme une autre opinion. 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. En cas de contestation, on peut seulement invoquer d'autres témoignages mais non une tierce et plus haute instance, et la décision est en général le résultat d'une majorité; c'est-à-dire qu'il en va ici comme pour la solution des conflits d'opinion — procédé totalement insatisfaisant, puisqu'il n'y a rien qui empêche une majorité de témoignages d'être une majorité de faux témoignages. Au contraire, dans certaines circonstances, le sentiment d'appartenir à une majorité peut même favoriser le faux témoignage. En d'autres termes, dans la mesure où la vérité de fait est exposée à l'hostilité des teneurs d'opinion, elle est au moins aussi vulnérable que la vérité philosophique rationnelle.

J'ai fait plus haut la remarque que celui qui dit la vérité de fait se trouve dans une situation pire que le philosophe de Platon — que sa vérité n'a pas d'origine transcendante et ne possède même pas les qualités relativement transcendantes de principes politiques tels que la liberté, la justice, l'honneur, le courage, qui tous peuvent inspirer l'action humaine et dès lors devenir manifestes en elle. Nous allons voir maintenant que ce désavantage a des conséquences plus sérieuses que nous avions pensé; à savoir des conséquences qui concernent non seulement la personne du diseur de vérité, mais — ce qui est plus important — les chances de survie de sa vérité. Le fait d'inspirer l'action humaine et de se manifester en elle peut être incapable de faire concurrence à l'évidence contraignante de la vérité, mais il peut rivaliser comme nous le verrons, avec la force de persuasion inhérente à l'opinion. J'ai pris

proposition socratique: «il vaut mieux subir le mal que faire le mal» pour exemple d'une thèse philosophique qui concerne la conduite humaine et a par conséquent des implications politiques. Ma raison était d'une part que cette phrase est devenue le début de la pensée éthique occidentale et d'autre part que, pour autant que je sache, elle est restée la seule proposition éthique qui puisse être dérivée directement de l'expérience spécifiquement philosophique. (On pourrait dépeupler l'impératif catégorique de Kant, seul rival en ce champ, de ses éléments judéo-chrétiens, qui expliquent sa formulation comme impératif et non comme simple proposition. Le principe qui lui est sous-jacent est l'axiome de non-contradiction — le vouloir se contredit lui-même parce qu'il veut garder comme sa propriété les biens qu'il a volés — et cet axiome doit sa validité aux conditions de la pensée que Socrate fut le premier à découvrir.)

Les dialogues de Platon nous disent bien souvent combien la thèse socratique (proposition et non impératif) semblait paradoxale, combien elle se trouvait facilement réfutée sur la place du marché où l'opinion se dressait contre l'opinion et combien Socrate était incapable de la prouver et de la démontrer de manière à satisfaire non seulement ses adversaires, mais aussi ses amis et ses disciples. (On peut trouver le plus dramatique de ces passages au début de *La République*<sup>12</sup>) Socrate, ayant tenté en vain de convaincre son adversaire Thrasymaque que la justice vaut mieux que l'injustice, s'entend dire par ses disciples, Glaucon et Adimante, que sa preuve était loin de convaincre. Socrate exprime son admiration pour leurs discours: «Il faut qu'il y ait en vous quelque chose de vraiment divin, pour que vous puissiez plaider si éloquemment la cause de l'injustice sans être pourtant convaincus vous-mêmes qu'elle vaut mieux que la justice.» En d'autres termes, ils étaient convaincus avant le début de la discussion, et tout cela était dit pour montrer que la vérité de la pro-

position non seulement échouait à gagner les non-convaincus, mais n'avait même pas la force suffisante pour renforcer leur conviction.) Tout ce qui peut être dit pour sa défense, nous le trouvons dans les différents dialogues de Platon. L'argument principal soutient que pour l'homme, dont l'être est *d'être un*, il vaut mieux être brouillé avec le monde entier qu'être brouillé et en contradiction avec soi-même<sup>13</sup> — argument qui est à la vérité irrésistible pour le philosophe, dont la pensée est caractérisée par Platon comme un dialogue silencieux avec soi-même, et dont l'existence dépend d'un rapport constamment articulé avec soi-même, d'une scission en deux de l'un qu'il est pourtant; car une contradiction fondamentale entre les deux partenaires qui poursuivent le dialogue pensant détruirait les conditions mêmes du philosophe<sup>14</sup>. En d'autres termes, puisque l'homme contient en lui-même un partenaire dont il ne peut jamais se libérer, il a intérêt à ne pas vivre en compagnie d'un meurtrier ou d'un menteur. Ou encore, puisque la pensée est le dialogue silencieux poursuivi entre moi et moi-même, je dois prendre soin de préserver l'intégrité de ce partenaire; autrement je perdrais sûrement complètement la capacité de penser.

Pour le philosophe — ou, plutôt, pour l'homme dans la mesure où il est un être pensant — cette proposition éthique relative au mal fait et subi n'est pas moins contraignante que la vérité mathématique. Mais, pour l'homme, dans la mesure où il est un citoyen, un être agissant concerné par le monde et le bien public plutôt que par son propre bien-être — y compris, par exemple, son « âme immortelle » dont la « santé » devrait avoir la préséance sur les besoins d'un corps périssable — la thèse socratique n'est pas vraie du tout. Les conséquences désastreuses pour toute communauté qui a commencé avec un sérieux total à suivre les préceptes éthiques dérivés de l'homme au singulier — qu'ils soient socratiques, platoniciens ou chrétiens — ont été fréquemment mises en évidence. Longtemps avant que

Machiavel ne recommande de protéger le domaine public contre le principe pur de la foi chrétienne (ceux qui refusent de résister au mal permettent aux méchants « de faire autant de mal qu'il leur plaît »), Aristote mettant en garde contre l'octroi de la parole au philosophe dans les choses politiques. (Aux hommes qui pour des raisons professionnelles doivent se soucier si peu de « ce qui est bon pour eux-mêmes » on ne saurait confier ce qui est bon pour les autres, et moins que tout le « bien commun », les intérêts terre à terre de la communauté<sup>15</sup>.)

Puisque la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature. Si néanmoins le philosophe souhaite voir prévaloir sa vérité sur les opinions de la multitude, il subira une défaite, et il est susceptible de conclure de cette défaite que la vérité est impuissante — truisme aussi plein de sens que celui du mathématicien, incapable de réaliser la quadrature du cercle, et déplorant le fait que le cercle n'est pas un carré. Il peut alors être tenté, comme Platon, de gagner l'oreille de quelque tyran à tendance philosophique, et dans le cas par bonheur hautement improbable d'un succès il pourrait instituer l'une de ces tyrannies de la « vérité » que nous connaissons principalement grâce aux différentes utopies politiques, et qui, bien sûr, politiquement parlant, sont aussi tyranniques que d'autres formes de despotisme. Dans le cas légèrement moins improbable où sa vérité devrait l'emporter sans recours à la violence, simplement parce qu'il s'est trouvé que des hommes se sont mis d'accord pour cela, il aurait remporté une victoire à la Pyrrhus. Car la vérité devrait alors son triomphe non à sa propre essence contraignante mais à l'accord du nombre, qui pourrait changer d'idée le lendemain et s'accorder sur quelque chose d'autre; ce qui avait été vérité philosophique serait devenu simple opinion.

Mais, puisque la vérité philosophique porte en elle-même un élément de contrainte, elle peut tenter

l'homme d'État dans certaines conditions, tout comme la puissance de l'opinion peut tenter le philosophe. Ainsi, dans la Déclaration d'Indépendance, Jefferson déclarait que « certaines vérités sont évidentes par elles-mêmes » parce qu'il souhaitait mettre hors litige et hors débat l'unanimité fondamentale des hommes de la Révolution; comme des axiomes mathématiques, elles devaient exprimer des « croyances des hommes » qui « ne dépendent pas de leur volonté, mais suivent involontairement l'évidence proposée à leurs esprits »<sup>16</sup>. Mais, en disant « *Nous tenons* ces vérités pour évidentes », il concédait, sans s'en rendre compte, que l'affirmation « Tous les hommes sont créés égaux » n'est pas évidente mais exige l'accord et l'assentiment — que l'égalité, si elle doit avoir une signification politique, est une affaire d'opinion, et non la « vérité ». Il existe, par ailleurs, des thèses philosophiques ou religieuses qui correspondent à cette opinion — par exemple que tous les hommes sont égaux devant Dieu, ou devant la mort, ou dans la mesure où ils appartiennent tous à la même espèce d'*animal rationale* — mais aucune d'elles ne fut jamais d'importance politique ou pratique, parce que l'égalisateur, qu'il fût Dieu, la mort ou la nature, transcendait le domaine où prennent place les relations humaines et restait à l'extérieur. De telles « vérités » n'ont pas lieu entre les hommes mais au-dessus d'eux, et on ne trouve rien de cette sorte derrière l'acquiescement moderne ou antique — en particulier grec — à l'égalité. Que tous les hommes soient créés égaux n'est ni évident en soi ni démontrable. Nous faisons nôtre cette opinion parce que la liberté est possible seulement parmi les égaux, et nous croyons que les joies et les satisfactions de la libre compagnie doivent être préférées aux plaisirs douteux de l'existence de la domination. De telles préférences sont politiquement de la plus grande importance, et il y a peu de choses par lesquelles les hommes se distinguent aussi profondément les uns des autres. Leur qualité humaine, est-on enclin à dire, et certainement la

qualité de toute espèce de relation avec eux, dépend de tels choix. Cependant, il s'agit ici d'opinions et non de vérité — comme Jefferson, bien malgré lui, l'a admis, leur validité dépend du libre accord et du libre consentement; elles sont le résultat d'une pensée discursive, représentative; et elles sont communiquées au moyen de la persuasion et de la dissuasion.

La proposition socratique « Il vaut mieux subir le mal que faire le mal » n'est pas une opinion mais prétend être la vérité, et, quoiqu'on puisse douter qu'elle ait jamais eu une conséquence politique directe, son impact comme précepte éthique sur la conduite pratique est indéniable: seuls les commandements religieux, qui sont absolument obligatoires pour la communauté des croyants, peuvent prétendre à une reconnaissance plus grande. Ce fait ne se tient-il pas en claire contradiction avec l'impuissance généralement admise de la vérité philosophique? Et depuis que nous savons par les dialogues de Platon combien la thèse de Socrate restait peu convaincante aussi bien pour ses amis que pour ses ennemis chaque fois qu'il tentait de la démontrer, il nous faut nous demander comment elle a jamais pu obtenir son haut degré de validité. Manifestement, cela a été dû à un mode plutôt inhabituel de persuasion; Socrate a décidé de jouer sa vie sur cette vérité, pour donner l'exemple, non lorsqu'il a comparu devant le tribunal athénien, mais lorsqu'il a refusé d'échapper à la sentence de mort. Et cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération<sup>17</sup>; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple. C'est la seule chance pour un principe éthique d'être avéré et validé. Ainsi, pouvons rappeler Achille, et pour avérer la notion de bonté nous sommes enclins à penser à Jésus de Naza-

reth 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<sup>18</sup> », 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<sup>19</sup> ». La raison, comme l'explique Kant, en est que nous avons toujours besoin d'« intuitions... pour confirmer la réalité de nos concepts ». « Si ce sont de purs concepts de l'entendement » tels que le concept de triangle, « les intuitions prennent le nom de schèmes », comme le triangle idéal, perçu seulement par les yeux de l'esprit et néanmoins indispensable à la reconnaissance de tous les triangles réels; si, toutefois, les concepts sont d'ordre pratique et se rapportent à la conduite, « les intuitions sont appelées *exemples*<sup>20</sup> ». Et à la différence des schèmes que notre esprit crée spontanément au moyen de l'imagination, ces exemples proviennent de l'histoire et de la poésie, grâce auxquelles, comme Jefferson l'a souligné, un « champ d'imagination entièrement différent est ouvert à notre usage ».

Cette transformation d'une affirmation théorique ou spéculative en une vérité exemplaire — transformation dont seule la philosophie morale est capable — est une expérience limite pour le philosophe : en établissant un exemple et en « persuadant » la multitude par la seule voie qui lui soit ouverte, il a commencé d'agir. Aujourd'hui où presque aucune affirmation philosophique, si audacieuse soit-elle, ne sera prise assez au sérieux pour mettre en péril la vie du philosophe, même cette rare chance de voir une vérité philosophique politiquement

vérifiée a disparu. Dans notre contexte, du moins, il est important de remarquer qu'il existe bien une telle possibilité pour le diseur de vérité rationnelle; car elle n'existe pas, quelles que soient les circonstances, pour le diseur de vérité de fait qui, à cet égard, comme à d'autres, se trouve dans une situation bien pire. Non seulement les affirmations factuelles ne contiennent pas de principes 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. Un diseur de vérité de fait, dans l'éventualité improbable où il voudrait risquer sa vie sur un fait particulier, ferait seulement une espèce d'erreur. Ce qui deviendrait manifeste dans son acte serait son courage, ou peut-être sa ténacité, mais ni la vérité de ce qu'il avait à dire, ni même sa bonne foi. Car pourquoi un menteur ne persévérerait-il pas dans ses mensonges avec un grand courage, surtout en politique, où il pourrait éventuellement être motivé par le patriotisme ou quelque autre espèce de légitime partialité de groupe ?

## IV

La marque de la vérité de fait est que son contraire n'est ni l'erreur ni l'illusion, ni l'opinion, dont aucune ne rejallit sur la bonne foi personnelle, mais la fausseté délibérée ou le mensonge. L'erreur, bien sûr, est possible, et même courante, à l'égard de la vérité de fait, et dans ce cas ce type de vérité n'est en aucune manière différent de la vérité scientifique ou rationnelle. Mais l'important c'est qu'en ce qui concerne les faits il existe une autre possibilité, et que cette possibilité, la fausseté délibérée, n'appartient pas à la même espèce que les propositions qui, justes ou erronées, prétendent seulement dire ce qui est, ou comment quelque chose qui est ni apparaît. Une affirmation factuelle — l'Allemagne

a envahi la Belgique au mois d'août 1914 — acquiert des implications politiques seulement si elle est placée dans un contexte interprétatif. Mais la proposition contraire, que Clemenceau, encore ignorant dans l'art de récuser l'histoire, jugeait absurde, ne nécessite aucun contexte pour avoir une incidence politique. Elle est clairement une tentative de changer le récit de l'histoire, et, en tant que telle, elle est une forme d'*action*. Il en va de même lorsqu'un menteur, ne disposant pas du pouvoir nécessaire pour imposer ses mensonges, ne s'appassant pas sur le caractère évangélique de son affirmation, mais prétend qu'il s'agit de son « opinion » pour laquelle il invoque son droit constitutionnel. Cela est fréquemment pratiqué par des groupes subversifs, et dans un public politiquement immature la confusion qui en résulte peut être considérable. L'estompeusement 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*.

Alors que le menteur est un homme d'*action*, le diseur de vérité, qu'il dise la vérité rationnelle ou la vérité de fait, n'en est jamais un. Si le diseur de vérité de fait veut jouer un rôle politique, et donc être persuasif, il ira, presque toujours, à de considérables détours pour expliquer pourquoi sa vérité à lui sert au mieux les intérêts de quelque groupe. Et, de même que le philosophe remporte une victoire à la Pyrrhus quand sa vérité devient une opinion dominante chez les porteurs d'opinion, le diseur de vérité de fait, quand il pénètre dans le domaine politique et s'identifie à quelque intérêt particulier et à quelque groupe de pouvoir, compromet la seule qualité qui aurait rendu sa vérité plausible, à savoir sa bonne foi personnelle, dont la garantie est l'impartialité, l'intégrité et l'indépendance. Il n'y a guère de figure politique plus susceptible d'éveiller un soupçon justifié que le diseur professionnel de vérité qui a découvert quelque heureuse coïn-

dence entre la vérité et l'intérêt. Le menteur, au contraire, n'a pas besoin de ces accommodements douteux pour apparaître sur la scène politique; il a le grand avantage d'être toujours, pour ainsi dire, déjà en plein milieu. Il est acteur par nature; il dit ce qui n'est pas parce qu'il veut que les choses soient différentes de ce qu'elles sont — c'est-à-dire qu'il veut changer le monde. Il tire parti de l'indéniable affinité de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse faculté que nous avons, qui nous permet de dire « Le soleil brille » quand il pleut des halibaudes. Si notre comportement était aussi profondément conditionné que certaines philosophies ont désiré qu'il le soit, nous ne serions jamais en mesure d'accomplir ce petit miracle. En d'autres termes notre capacité à mentir — mais pas nécessairement notre capacité à dire la vérité — fait partie des quelques données manifestes et démontrables qui confirment l'existence de la liberté humaine. Que nous puissions changer les circonstances dans lesquelles nous vivons est dû au fait que nous sommes relativement libres par rapport à elles, et c'est cette liberté qui est méutilisée et déaturée par le mensonge. Si c'est la tentation presque irrésistible de l'historien professionnel que de tomber dans le piège de la nécessité et de nier implicitement la liberté d'*action*, c'est la tentation presque autant irrésistible du politicien professionnel que de surestimer les possibilités de cette liberté et de trouver implicitement des excuses à la dénégation mensongère ou au travestissement de faits.

A coup sûr, autant qu'il s'agit d'*action*, le mensonge organisé est un phénomène marginal, mais la difficulté est que son opposé, la simple narration des faits, ne mène à aucune sorte d'*action*; elle tend même, dans des circonstances normales, à l'acceptation des choses telles qu'elles sont (cela, naturellement, n'est pas dit pour nier que la révélation de faits puisse être légitimement utilisée par des organisations politiques ou que,

dans certaines circonstances, des faits portés à l'attention du public puissent encourager ou renforcer considérablement les exigences de groupes ethniques et sociaux). La bonne foi n'a jamais été comptée au nombre des vertus politiques, parce qu'elle a peu en vérité pour contribuer à ce changement du monde et des circonstances qui appartient aux activités politiques les plus légitimes. C'est seulement là ou une communauté s'est lancée dans le mensonge organisé principalement, et non uniquement sur des détails, que la bonne foi comme telle peut, non soutenue qu'elle est par les forces dénaturantes du pouvoir et de l'intérêt, devenir un facteur politique de premier ordre. Où tout le monde ment sur tout ce qui est important, le diseur de vérité, qu'il le sache ou non, a commencé d'agir ; lui aussi s'est engagé dans le travail politique, car, dans le cas improbable où il survit, il a fait un premier pas vers le changement du monde.

Dans cette situation, pourtant, il se retrouvera bientôt en fâcheux désavantage. J'ai mentionné plus haut le caractère contingent des faits, qui auraient pu toujours se passer autrement, et qui donc ne possèdent pas eux-mêmes aucune trace d'évidence ou de plausibilité pour l'esprit humain. 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. Il aura même, en général, la vraisemblance de son côté ; son exposé paraîtra plus logique, pour ainsi dire, puisque précisément de surprise — l'un des traits les plus frappants de tous les événements — a providentiellement disparu. Ce n'est pas seulement la vérité rationnelle qui, dans la phrase hégélienne, met le sens commun à l'envers, très fréquemment la réalité ne dérange pas moins la tranquillité du raisonnement de bon sens qu'elle ne dérange l'intérêt et le plaisir.

Nous devons maintenant tourner notre attention vers le phénomène relativement récent de la manipu-

lation de masse du fait de l'opinion tel qu'il est devenu évident dans la réécriture de l'histoire, dans la fabrication d'images, et dans la politique des gouvernements. Le mensonge politique traditionnel, si manifeste dans l'histoire de la diplomatie et de l'habileté politique, portait d'ordinaire ou bien sur des secrets authentiques — des données qui n'avaient jamais été rendues publiques — ou bien sur des intentions qui, de toute façon, ne possèdent pas le même degré de certitude que des faits accomplis ; comme tout ce qui se passe uniquement à l'intérieur de nous-mêmes, les intentions sont seulement des potentialités, et ce qui voulait être un mensonge peut toujours se révéler vrai à la fin. À l'opposé, les mensonges politiques modernes traitent effacement de choses qui ne sont aucunement des secrets mais sort comme de pratiquement tout le monde. Cela est évident dans le cas de la réécriture de l'histoire contemporaine sous les yeux de ceux qui en ont été les témoins, mais c'est également vrai dans la fabrication d'images de toutes sortes, où, de nouveau, tout fait connu et établi peut être nié ou négligé s'il est susceptible de porter atteinte à l'image ; car une image, à la différence d'un portrait à l'ancienne mode, n'est pas censée flatter la réalité mais offrir d'elle un substitut complet. 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. Nous nous trouvons finalement en présence d'hommes d'Etat hautement respectés qui, comme de Gaulle et Adenauer, ont été capables d'édifier leurs politiques de base sur des non-faits aussi évidents que ceux-ci : la France fait partie des vainqueurs de la dernière guerre et est donc une des grandes puissances, et « la barbarie du national-socialisme avait affecté seulement un pourcentage relativement faible du pays »<sup>21</sup>. Tous ces mensonges, que leurs auteurs le sachent ou non, recèlent un élément de violence ; le mensonge organisé tend toujours à détruire tout ce qu'il a décidé de nier, bien que seuls les gouver-

nements totalitaires aient consciemment adopté le mensonge comme premier pas vers le meurtre. Quand Trotski a appris qu'il n'avait jamais joué un rôle dans la Révolution russe, il a dû savoir que son arrêt de mort avait été signé. Il est clair qu'il est plus aisé d'éliminer des archives de l'histoire une figure publique si elle peut être éliminée en même temps du monde des vivants. En d'autres termes la différence entre le mensonge traditionnel et le mensonge moderne revient le plus souvent à la différence entre cacher et détruire.

En outre, le mensonge traditionnel ne concernait que des particuliers et ne visait jamais à tromper littéralement tout le monde; il s'adressait à l'ennemi et ne voulait tromper que lui. Ces deux limitations restreignent le préjudice infligé à la vérité dans une mesure telle qu'à nous, rétrospectivement, il peut sembler presque anodin. Puisque les faits se produisent toujours dans un contexte, un mensonge particulier — c'est-à-dire une falsification qui ne s'efforce pas de changer tout le contexte — fait pour ainsi dire un trou dans le tissu des faits. Comme tout historien le sait, on peut repérer un mensonge en observant des incongruités, des trous, ou les jointures des enditoits raffistolés. Aussi longtemps que la texture en son tout est conservée intacte, le mensonge se montrera par la suite comme spontanément. La seconde limitation concerne ceux qui sont engagés dans le métier de tromperie. Ils apparaissent en général au cercle restreint des hommes d'État et des diplomates qui, entre eux, connaissent encore et pouvaient préserver la vérité. Ils n'étaient pas disposés à devenir victimes de leurs propres falsifications; ils pouvaient tromper les autres sans se tromper eux-mêmes. Ces deux circonstances atténuantes du vieil art de mentir sont remarquablement absentes de la manipulation des faits à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui.

Quelle est donc la signification de ces limitations, et pourquoi sommes-nous justifiés à les appeler des cir-

constances atténuantes? Pourquoi la tromperie de soi-même est-elle devenue un outil indispensable dans l'entreprise de la fabrication d'images, et pourquoi devrait-il être pire, pour le monde aussi bien que pour le menteur lui-même, s'il est trompé par ses propres mensonges, que s'il se borne à tromper les autres? Quelle meilleure excuse morale pourrait offrir un menteur que ceci que son aversion pour le mensonge était si grande qu'il a eu à se convaincre lui-même avant de pouvoir mentir aux autres, que, comme Antonino dans *La Tempeste*, il a dû faire « une pécheresse de sa propre mémoire, pour croire à son propre mensonge »? Et, finalement, et de façon peut-être plus troublante, si les mensonges politiques modernes sont si grands qu'ils requièrent un complet réarrangement de toute la texture factuelle — la fabrication d'une autre réalité, pour ainsi dire, dans laquelle ils s'emboîteront sans couture, lésarde ni fissure, exactement comme les faits s'emboîtaient dans leur contexte original —, qu'est-ce qui empêche ces histoires, images, et non-faits nouveaux de devenir un substitut adéquat de la réalité et de la factuelité?

Une anecdote médiévale illustre la difficulté qu'il peut y avoir à mentir aux autres sans se mentir à soi-même. C'est l'histoire de ce qui arriva une nuit dans une ville: sur la tour de guet, une sentinelle était postée jour et nuit pour avertir les gens de l'approche de l'ennemi. La sentinelle était un homme enclin aux mauvaises plaisanteries, et cette nuit-là il sonna l'alarme juste pour faire un peu peur aux gens de la ville. Il eut un succès foudroyant: tout le monde se rua aux murs et ce fut notre sentinelle qui s'y précipita la dernière. 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. Du reste, le plaisan-

tin pris à son propre mensonge, qui se révèle embarqué dans le même bateau que ses victimes, paraîtra infiniment plus digne de confiance que le menteur de sang-froid qui se permet de goûter sa farce de l'extérieur. Seule la duperie de soi est susceptible de créer un semblant de crédibilité, et dans un débat sur des faits le seul facteur persuasif qui ait parfois une chance de l'emporter sur le plaisir, la peur et l'intérêt, est l'apparence personnelle.

Le préjugé moral courant tend à être plutôt sévère à l'égard du mensonge de sang-froid, tandis que l'art soutient hautement développé de la tromperie de soi est habituellement considéré avec beaucoup de tolérance et d'indulgence. Parmi le peu d'exemples qu'on peut citer dans la littérature contre cette évaluation courante, il y a la célèbre scène dans le monastère au début des *Frères Karamazov*. Le père, menteur invétéré, demande au Starret : « Et que dois-je faire pour gagner le salut ? » et le Starret réplique : « Surtout, ne vous mentez jamais à vous-même ! » Dostoïevski n'ajoute pas d'explication ni de développement. Les arguments destinés à soutenir l'affirmation : « Il est mieux de mentir aux autres que de se tromper soi-même » auraient à souligner que le menteur de sang-froid reste au fait de la distinction entre le vrai et le faux, et qu'ainsi la vérité qu'il est en train de cacher aux autres n'a pas été éliminée complètement du monde ; elle a trouvé son dernier refuge dans le menteur. L'offense faite à la réalité n'est ni complète ni définitive, et, du même coup, l'offense faite au menteur lui-même n'est ni complète ni définitive. Il a menti, mais il n'est cependant pas un menteur. A la fois lui-même et le monde qu'il a trompé ne sont pas au-delà du « salut »

— pour dire cela dans le langage du Starret.

La possibilité de mensonge complet et définitif, qui était inconnue aux époques antérieures, est le danger qui naît de la manipulation moderne des faits. Même dans le monde libre, où le gouvernement n'a pas monopolisé le pouvoir de décider ou de dire ce qui est ou

n'est pas factuellement, de gigantesques organisations d'intérêts ont généralisé une sorte de mentalité de la *raison d'état*\* qui était auparavant limitée au traitement des affaires étrangères et, dans ses pires excès, aux situations de danger clair et actuel. Et la propagande à l'échelon gouvernemental a appris plus d'un tour des usages du business et des méthodes de Madison Avenue. Des images fabriquées pour la consommation domestique, à la différence de mensonges qui s'adressent à un adversaire étranger, peuvent devenir une réalité pour chacun et avant tout pour les fabricateurs d'images eux-mêmes qui, tandis qu'ils sont encore en train de préparer leurs « produits », sont écrasés par la seule pensée du nombre de leurs victimes possibles. Il n'y a pas de doute que ceux qui sont à l'origine de l'image mensongère qui « inspire » les persuadeurs cachés savent encore qu'ils veulent tromper un ennemi à l'échelon social ou national, mais le résultat est que tout un groupe de gens, et même des nations entières, peuvent s'orienter d'après un tissu de tromperies auxquelles leurs dirigeants souhaitaient soumettre leurs opposants.

Ce qui arrive alors suit presque automatiquement. L'effort principal à la fois du groupe trompé et des trompeurs eux-mêmes visera à la conservation intacte de l'image de propagande, et cette image est menacée moins par l'ennemi et les intérêts véritablement hostiles que par ceux qui, à l'intérieur du groupe lui-même, sont parvenus à échapper à son influence et s'obstinent à parler des faits et des événements qui ne s'accordent pas avec l'image. L'histoire contemporaine est pleine d'exemples où les diseurs de vérité de fait ont passé pour plus dangereux, et même plus hostiles, que les opposants réels. Ces arguments contre la tromperie de soi ne doivent pas être confondus avec les protestations des « idéalistes », quel que soit leur mérite, contre le

\* En français dans le texte (N.d.T.).

mensonge considéré comme mauvais par principe et contre l'art sans âge de tromper l'ennemi. Politique-ment, l'important est que l'art moderne de la tromperie de soi-même est susceptible de transformer un problème extérieur en question intérieure, de sorte qu'un conflit entre nations ou entre groupes fait retour sur la scène de la politique intérieure. Les tromperies de soi pratiquées des deux côtés, durant la période de la guerre froide sont trop nombreuses à énumérer, mais il est clair qu'elles sont un cas d'espèce. Les critiques conservateurs de la démocratie de masse ont fréquemment souligné les dangers que cette forme de gouvernement introduit dans les affaires internationales — sans, pourtant, mentionner les dangers particuliers aux monarchies ou oligarchies. La force de leurs arguments réside dans le fait indéniable que, dans des conditions pleinement démocratiques, la tromperie sans tromperie de soi est presque impossible.

Dans notre système actuel de communication à l'échelle planétaire qui couvre un grand nombre de nations indépendantes, aucun pouvoir existant n'est nul part tout à fait assez grand pour rendre son « image » définitivement mystifiante. Aussi les images ont-elles une espérance de vie relativement courte ; elles sont dans le cas d'exploser non seulement quand elles partent en morceaux et que la réalité fait sa réapparition dans le public, mais même avant cela, car des fragments de faits dérangent constamment et ruinent la guerre de propagande entre images adverses. Pourtant, ce n'est pas la seule manière, ni même la manière la plus significative dont la réalité prend sa revanche sur ceux qui osent la mettre au défi. L'espérance de vie des images ne pourrait guère être accrue de manière significative même sous un gouvernement mondial ou quelque autre version moderne de la *Pax Romana*. Cela est le mieux illustré par les systèmes relativement fermés des gouvernements totalitaires et des dictatures de parti unique qui sont, bien sûr, de loin les agents les

plus efficaces pour protéger les idéologies et les images de l'impact de la réalité et de la vérité. (Et une telle correction des faits passés ne va jamais sans mal. Nous voyons dans un mémorandum de 1935 trouvé dans les Archives de Smolensk les difficultés sans nombre qui entourent ce genre d'entreprise. Par exemple, « que faut-il faire des discours de Zinoviev, Kamenev, Rykov, Bouharine, et al., aux congrès du Parti, aux plénums du Comité central, au Komintern, au Congrès des Soviets, etc. ? Des anthologies du marxisme... écrites ou éditées conjointement par Lénine, Zinoviev... et autres ? Des écrits de Lénine édités par Kamenev ?... Que faut-il faire quand Trotski... a écrit un article dans un numéro du *Communiste International* ? Faudrait-il confisquer tout le numéro ? »<sup>22</sup> Questions assurément embarrassantes, au sujet desquelles ces Archives ne contiennent pas de réponse.) Leur difficulté est qu'ils doivent constamment changer les falsifications qu'ils offrent comme substituts de l'histoire réelle ; des circonstances changeantes requièrent la substitution d'un livre d'histoire à un autre, le remplacement de pages dans les encyclopédies et les livres de référence, la disparition de certains noms en faveur d'autres noms inconnus ou peu connus auparavant. Et bien que cette instabilité permanente ne donne aucune indication de ce que la vérité pourrait être, elle est elle-même une indication, et une indication puissante, du caractère mensonger de tous les propos publics concernant le monde factuel. 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. En d'autres termes, le résultat d'une substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait n'est pas que les mensonges seront maintenant acceptés comme vérité, ni que la vérité sera diffamée comme mensonge, mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel

— et la catégorie de la vérité relativement à la fausseté compte parmi les moyens mentaux de cette fin — se trouve détruit.

Et à cette difficulté il n'est pas de remède. Elle n'est que le revers de la troublante contingence de toute réalité factuelle. Puisque tout ce qui s'est effectivement produit dans le domaine des affaires humaines aurait pu tout aussi bien être autrement, les possibilités de mentir sont illimitées, et cette absence de limites va à l'autodestruction. Seul le menteur d'occasion trouvera possible de s'en tenir à un mensonge particulier avec une cohérence inébranlable; ceux qui ajustent des images et des histoires à des circonstances perpétuellement changeantes se trouveront eux-mêmes flottants sur l'horizon grand ouvert de la potentialité, dérivant d'une possibilité à la suivante, incapables de s'en tenir à aucune de leurs propres inventions. Loin de réaliser un substitut adéquat de la réalité et de la factualité, ils ont fait revenir les faits et les événements à la potentialité d'où ils sont originellement sortis. Et le signe le plus sûr de la factualité des faits et des événements est précisément cet être-la obstiné, dont la contingence intrinsèque défie en fin de compte toutes les tentatives d'explication définitive. Les images, au contraire, peuvent toujours être expliquées et rendues plausibles — ce qui leur donne leur avantage du moment sur la vérité de fait — mais elles ne peuvent jamais rivaliser en stabilité avec ce qui est, simplement parce qu'il se trouve qu'il est ainsi et non autrement. C'est la raison pour laquelle le mensonge cohérent, métaphoriquement parlant, déroche le sol sous nos pieds sans fournir d'autre sol sur lequel se tenir. (Dans les mots de Montaigne: « Si, comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini. ») L'expérience d'un mouvement tremblant et d'un vacillement de tout ce sur quoi nous faisons fond pour notre

sens de l'orientation et de la réalité compte au nombre des expériences les plus communes et les plus vives des hommes sous la domination totalitaire.

Par conséquent, l'affinité indéniable du mensonge avec l'action, avec le changement du monde — bref, avec la politique — est limitée par la nature même des choses qui sont ouvertes à la faculté humaine de l'action. Le fabricant d'image convaincu se trompe quand il croit qu'il peut anticiper des changements en mentant sur des choses factuelles que tout le monde souhaite de toute façon éliminer. L'édification de villages de Potemkine, si chère aux politiciens et propagandistes des pays sous-développés, ne conduit jamais à l'établissement d'une chose réelle mais seulement à une prolifération et à une perfection du trompe-l'œil. Non le passé — et toute vérité de fait, bien sûr, concerne le passé —, mais le futur est ouvert à l'action. Si le passé et le présent sont traités comme des catégories du futur — c'est-à-dire ramenés à leur état antérieur de potentialité — le domaine politique est privé non seulement de sa principale force stabilisatrice, mais du point de départ à partir duquel changer, commencer quelque chose de neuf. Ce qui commence alors, c'est cette constante fuite en avant dans la complète stérilité qui est caractéristique de beaucoup de nations nouvelles qui ont eu la malchance de naître dans une époque de propagande.

Que les faits ne soient pas en sécurité dans les mains du pouvoir, cela est évident, mais l'important est ici que le pouvoir, par sa nature même, ne peut jamais produire un substitut pour la stabilité assurée de la réalité factuelle, qui, parce qu'elle est passée, a grandi jusqu'à une dimension hors de notre portée. Les faits s'affirment eux-mêmes par leur obstination, et leur fragilité est étrangement combinée avec une grande résistance à la torsion — cette même irréversibilité qui est le cachet de toute action humaine. Dans leur opiniâtreté, les faits sont supérieurs au pouvoir; ils sont moins passagers que les formations du pouvoir, qui

adviennent quand des hommes s'assemblent pour un but, mais disparaissent dès que le but est atteint ou manqué. Ce caractère transitoire fait du pouvoir un instrument hautement incertain pour mener à bien une permanence d'aucune sorte, et, par conséquent, non seulement la vérité et les faits ne sont pas en sécurité entre ses mains, mais aussi bien la non-vérité et les non-faits. L'attitude politique envers les faits doit, en effet, emprunter le chemin très étroit qu'il y a entre le danger de les prendre comme résultat de quelque développement nécessaire que les hommes ne peuvent empêcher, et sur lequel ils ne peuvent donc avoir aucune influence, et le danger de les nier, ou de tenter de les éliminer du monde en les manipulant.

## V

En conclusion, je reviens aux questions que j'ai soulevées au début de ces réflexions. La vérité, quoique sans pouvoir et toujours défaite quand elle se heurte de front avec les pouvoirs en place quels qu'ils soient, possède une force propre : quoi que puissent combiner ceux qui sont au pouvoir, ils sont incapables d'en découvrir ou inventer un substitut viable. La persuasion et la violence peuvent détruire la vérité, mais ils ne peuvent la remplacer. Cela vaut pour la vérité rationnelle et religieuse, tout comme cela vaut, d'une manière plus évidente, pour la vérité de fait. Considérer la politique dans la perspective de la vérité, comme je l'ai fait ici, veut dire prendre pied hors du domaine politique. Cette position est la position du diseur de vérité, qui forfait à sa position — et, avec elle, à la validité de ce qu'il a à dire — s'il tente d'intervenir directement dans les affaires humaines et de parler le langage de la persuasion ou de la violence. C'est vers cette position et son importance pour le domaine politique que nous devons maintenant tourner notre attention.

La position à l'extérieur du domaine politique — à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs — est clairement caractérisée comme l'un des différents modes de l'être seul. Eminents parmi les modes existentiels du dire-la-vérité sont la solitude du philosophe, l'isolement du savant et de l'artiste, l'impartialité de l'historien et du juge, et l'indépendance du découvreur de fait, du témoin et du reporter. (Cette impartialité diffère de celle de l'opinion qualifiée, représentative, mentionnée plus haut, en cela qu'elle n'est pas acquise à l'intérieur du domaine politique, mais est inhérente à la position d'étranger requise pour de telles occupations.) Ces modes de l'être-seul diffèrent à beaucoup d'égards, mais ils ont en commun qu'aussi longtemps que l'un d'eux dure aucun engagement politique, aucune adhésion à une cause, n'est possible. Ils sont, bien sûr, communs à tous les hommes; ce sont des modes de l'existence humaine comme telle. Seulement quand l'un d'eux est adopté comme mode de vie — et même alors la vie n'est jamais vécue dans une solitude, un isolement ou une indépendance complètes — il est susceptible d'entrer en conflit avec les exigences du politique.

Il est tout à fait naturel que nous prenions conscience de la nature non politique et, virtuellement, antipolitique, de la vérité — *Fiat veritas et perat mundus* — seulement en cas de conflit, et jusqu'à présent j'ai mis l'accent sur cet aspect de la question. Mais cela ne peut réellement rendre compte de toute l'histoire. Cela laisse hors de compte certaines institutions publiques, établies et soutenues par les pouvoirs en place, dans lesquels, contrairement à toutes les règles politiques, la vérité et la bonne foi ont toujours constitué le plus haut critère de la parole et de l'effort. Parmi ceux-ci nous trouvons notamment le judiciaire qui, soit comme branche du gouvernement, soit comme administration directe de la justice, est soigneusement protégé contre

le pouvoir social et politique, aussi bien que toutes les institutions d'enseignement supérieur, auxquelles l'État confie l'éducation de ses futurs citoyens. Dans la mesure où l'Académie se souvient de ses origines antiques, elle doit savoir qu'elle a été fondée par le plus résolu et le plus influent des opposants à la polis. Certes, le rêve de Platon ne s'est pas réalisé : l'Académie n'est jamais devenue une contre-société, et mille part nous n'entendons parler d'une tentative des universités pour prendre le pouvoir. Mais ce dont Platon n'avait jamais rêvé est devenu vrai : le domaine politique a reconnu qu'il avait besoin d'une institution extérieure à la lutte du pouvoir s'ajoutant à l'impartialité requise dans la dispensation de la justice ; car que ces lieux d'enseignement supérieur soient entre des mains privées ou entre des mains publiques est de peu d'importance ; non seulement leur intégrité mais leur existence même dépendent de toute façon de la bonne volonté du gouvernement. Des vérités très malvenues ont émergé des universités, et l'amphithéâtre a maintes et maintes fois délivré de ces vérités très malvenues ; et ces institutions, comme d'autres refuges de la vérité, sont demeurées exposées à tous les dangers qui naissent du pouvoir social et politique. Encore les chances pour la vérité de prévaloir en public sont-elles, bien sûr, hautement favorisées par la simple existence de tels lieux et par l'organisation d'hommes de sciences indépendants, en principe désintéressés, qui leur sont associés. Et on ne peut guère nier que, du moins dans les pays gouvernés constitutionnellement, le domaine politique ait reconnu, même en cas de conflit, qu'il a intérêt à l'existence d'hommes et d'institutions sur lesquels il n'a pas de pouvoir.

Cette signification authentiquement politique de l'Académie est aujourd'hui asement négligée à cause de la venue au premier plan de ses écoles spécialisées et le développement de ses divisions consacrées aux sciences de la nature, où, d'une manière inattendue, la

recherche pure a donné tant de résultats décisifs qui se sont révélés vitaux pour tout le pays. Il n'est possible à personne de contredire l'utilité sociale et technique des universités, mais cette importance n'est pas politique. Les sciences historiques et les humanités, qui sont censées établir, prendre en garde et interpréter la vérité de fait et les documents humains, sont politiquement d'une importance plus grande. Le fait de dire la vérité de fait comprend beaucoup plus que l'information quotidienne fournie par les journalistes, bien que sans eux nous ne nous y retrouverions jamais dans un monde en changement perpétuel, et, au sens le plus littéral, nous ne saurions jamais où nous sommes. Cela est, bien sûr, de la plus immédiate importance politique ; mais si la presse devenait jamais réellement la « quatrième branche du gouvernement », elle devrait être protégée contre le pouvoir du gouvernement et la pression sociale encore plus soigneusement que ne l'est le pouvoir judiciaire. Car cette fonction politique très importante qui consiste à délivrer l'information est exercée de l'extérieur du domaine politique proprement dit ; aucune action ni aucune décision ne sont, ou ne devraient être, impliquées.

La réalité est différente de la totalité des faits et des événements et elle est plus que celle-ci, qui, de toute façon, ne peut être déterminée. Qui dit ce qui est — *àyειν τὰ έόντα* — raconte toujours une histoire, et dans cette histoire les faits particuliers perdent leur contingence et acquièrent une signification humaine-ment compréhensible. Il est parfaitement vrai que « tous les chagrins peuvent être supportés si on les transforme en histoire ou si l'on raconte une histoire sur eux », selon les mots de Karen Blixen, qui non seulement fut l'une des plus grandes conteuses de notre temps mais aussi — et elle fut presque unique à cet égard — savait ce qu'elle faisait. Elle aurait pu ajouter que la joie et la félicité, également, deviennent supportables et significatives pour les hommes seulement

quand ils peuvent en parler et les raconter comme une histoire. Dans la mesure où celui qui dit la vérité de fait est aussi un raconteur d'histoire, il accomplit cette «réconciliation avec la réalité» que Hegel, le philosophe de l'histoire *par excellence*\*, comprit comme le but ultime de toute pensée philosophique, et qui, assurément, a été le moteur secret de toute historiographie qui transcende la pure érudition. La transformation du matériau brut donné des simples événements que l'historien, comme le romancier (un bon roman n'est aucunement une simple concoction ni une fiction de pure fantaisie), doit effectuer est étroitement apparentée à la transfiguration poétique des états d'âmes ou des mouvements du cœur — la transfiguration de la douleur en lamentation ou de l'allégresse en célébration. Nous pouvons voir, avec Aristote, dans la fonction politique du poète, la mise en œuvre d'une catharsis, purification ou purgation de toutes les passions qui peuvent empêcher l'homme d'agir. La fonction politique du raconteur d'histoire — historien ou romancier — est d'enseigner l'acceptation des choses telles qu'elles sont. De cette acceptation, qu'on peut aussi appeler bonne foi, surgit la faculté de jugement — que, de nouveau dans les mots de Karen Blixen, «à la fin nous aurons le privilège de voir et de revoir cela — et c'est ce qu'on appelle le jour du jugement».

Il est hors de doute que toutes ces fonctions politiquement importantes sont accomplies de l'extérieur du domaine politique. Elles requièrent le non-engagement et l'impartialité, l'affranchissement de l'intérêt personnel dans la pensée et dans le jugement. La poursuite désintéressée de la vérité a une longue histoire; son origine, d'une manière caractéristique, précède toutes nos traditions théoriques et scientifiques, y compris notre tradition de pensée philosophique et politique. Je pense qu'on peut la faire remonter au moment où

\* En français dans le texte (N.d.T.)

Homère choisit de chanter les actions des Troyens non moins que celles 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. Cela ne s'était produit nulle part auparavant; aucune autre civilisation, quelle que fût sa splendeur, n'avait été capable de considérer d'un œil égal l'ami et l'ennemi, le succès et la défaite — qui, depuis Homère, n'ont pas été reconnus comme des critères décisifs du jugement des hommes, même s'ils sont décisifs pour les destinées humaines. L'impartialité homérique fait écho à travers toute l'histoire grecque, et elle a inspiré le premier grand raconteur de la vérité de fait, qui devint le père de l'histoire: Hérodote nous raconte dans les toutes premières phrases de ses histoires qu'il a pour objectif d'«empêcher les grandes et glorieuses actions des Grecs et des Barbares de perdre le tribut de gloire qui leur est dû». Cela est la racine de ce qu'on nomme l'objectivité — cette passion curieuse, inconnue en dehors de la civilisation occidentale, pour l'intégrité intellectuelle à tout prix. Sans elle aucune science ne serait jamais venue à l'existence.

Puisque j'ai traité ici de la politique dans la perspective de la vérité, et par conséquent d'un point de vue extérieur au domaine politique, j'ai omis de remarquer, ne fût-ce qu'en passant, la grandeur et la dignité de ce qui se passe en elle. J'ai parlé comme si le domaine politique n'était rien de plus qu'un champ de bataille pour des intérêts partiaux et adverses, où rien ne compterait que le plaisir et le profit, l'esprit partisan et l'appât de domination. Bref, j'ai traité de la politique comme si, moi aussi, je croyais que toutes les affaires publiques étaient gouvernées par l'intérêt et le pouvoir, qu'il n'y aurait en aucun cas de domaine politique si nous n'étions obligés de nous soucier des nécessités de la vie. La raison de cette déformation est que la vérité de fait entre en conflit avec la politique seulement à ce niveau le plus bas des affaires humaines.

de même que la vérité philosophique de Platon se heurta avec le politique au niveau considérablement plus haut de l'opinion et de l'accord. Dans cette perspective, nous restons dans l'ignorance du contenu réel de la vie politique — de la joie et de la satisfaction qui 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'acquiescer et de soutenir notre identité personnelle et de commencer quelque chose d'entièrement neuf. Cependant, ce que j'entendais montrer ici est que toute cette sphère, nonobstant sa grandeur, est limitée — qu'elle n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. Elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté. Et c'est seulement en respectant ses propres limites que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses. 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.

## LA CONQUÊTE DE L'ESPACE ET LA DIMENSION DE L'HOMME\*

VIII

« La conquête de l'espace par l'homme a-t-elle augmenté ou diminué sa dimension ? » La question soulevée s'adresse au profane et non au savant; elle est inspirée par l'intérêt que l'humaniste porte à l'homme, bien distinct de celui porté par le physicien à la réalité du monde physique. Comprendre la réalité physique semble exiger non seulement le renoncement à une vision du monde anthropocentrique ou géocentrique, mais aussi une élimination radicale de tous éléments et principes anthropomorphes en provenance du monde donné aux cinq sens de l'homme ou des catégories inhérentes à son esprit. La question tient pour établi que l'homme est l'être le plus élevé que nous sachions — postulat hérité des Romains dont *humanitas* était à ce point étrangère à la disposition d'esprit des Grecs que ceux-ci n'avaient pas même de mot pour l'exprimer. Si le mot *humanitas* est absent de la langue et de la pensée grecques, c'est parce que les Grecs, à la différence des Romains, ne pensèrent jamais que l'homme fût l'être le plus élevé qui soit. Aristote appelle cette croyance *atopos*, « absurde ». Cette vision de l'homme est encore plus étrangère au savant pour qui l'homme n'est rien de plus qu'un spécimen de la vie organique,

\* Traduction de Claude Dupont.