

**Notes pour un plan détaillé de l'article « Vérité et politique »,
extrait de *La crise de la culture*, ouvrage d'Arendt.**

INTRODUCTION GENERALE : L'extériorité du domaine de la vérité par rapport au domaine de la politique comme condition de l'existence de la vérité et de la politique

L'article aborde le rapport entre deux notions distinctes, vérité et politique. Ces deux notions, selon Arendt, définissent deux domaines non seulement distincts, mais aussi **extérieurs l'un à l'autre**. Cependant, attention, le fait que ces deux domaines soient distincts et extérieurs l'un par rapport à l'autre ne signifie pas du tout qu'ils n'aient pas de rapport, bien au contraire, comme on le verra. Affirmer qu'il s'agit de deux domaines différents et extérieurs l'un à l'autre peut paraître une banalité. Cependant, derrière cette apparence de platitude, se cache un enjeu central de tout l'essai, à savoir celui de l'existence même de la vérité et par là aussi de la politique au sens authentique. Pour le comprendre, il faut expliquer ce que sont chacun de ces deux domaines.

1) La politique

a) Les caractéristiques essentielles de la politique selon Arendt

Arendt a **une conception propre de la politique, inspirée** de l'Antiquité, et tout particulièrement **d'Aristote**. La conception de la politique qu'on trouve dans *Lorenzaccio* est radicalement différente. Cela implique que les rapports de la politique à la vérité sont aussi différents. Expliquer ce qu'est le domaine de la politique pour Arendt est un peu difficile, d'une part, car c'est un domaine dont, selon Arendt, le contenu réel est très différent du contenu apparent (p. 335-336), et, d'autre part, car c'est un domaine qui comporte plusieurs niveaux qu'il est essentiel de distinguer.

La sphère politique appartient au domaine de **l'action** (*praxis*) ; il se distingue de et s'oppose, d'une part, au domaine de la théorie (*theoria*), de **la recherche de la vérité**, et, d'autre part, au domaine du **faire, de la production** (*poiesis*), c'est-à-dire du travail et de la technique, mais aussi des échanges et du commerce, activités nécessaires à la reproduction de la vie biologique.

Avant d'examiner son rapport avec ces autres sphères, il importe d'indiquer les principales **caractéristiques propres** du domaine politique. Parce qu'il est le domaine de la parole et de l'action, la politique présuppose à la fois **la liberté humaine** et une part de **contingence** au sein du monde humain, condition pour qu'il puisse être transformé par l'action humaine. Cf. Aristote.

Nécessaire	Possible	Contingent
Ce qui ne peut ne pas être ou Ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est	Ce que l'on peut penser ou concevoir = ce qui est non contradictoire, mais qui ne s'est pas encore produit	Ce qui s'est produit, mais aurait pu se produire autrement
Aucune place pour la liberté (métaphysique) = tout ce qui se produit suit des lois de la nature, de l'histoire ou de la société, qui peuvent être connues		Sphère de la liberté = sphère de l'action = sphère morale et politique

Au-delà ces conditions métaphysiques fondamentales, le domaine politique peut être caractérisé à partir de **trois spécificités** (p. 336 + *La condition de l'homme moderne*) :

α) même s'il repose sur l'essence de l'homme, il a pour condition essentielle **la pluralité des hommes** ; cela signifie des individus qui **sont différents** les uns des autres ou, plutôt, qui **le deviennent** dans les relations qu'ils nouent les uns avec les autres dans la parole et l'action ;

β) il définit **la sphère publique**, celle où les hommes s'occupent, ensemble, de leurs affaires communes (cf. *res publica* : affaire publique, celle qui concerne tous les membres de la communauté, par opposition à l'affaire privée, celle qui concerne un ou quelques-uns de ses membres) et doivent donc **s'apparaître les uns aux autres en public**.

On doit distinguer **la pure apparence**, qui est par principe trompeuse, car elle ne rend pas compte de l'être ou la réalité tels qu'ils sont, mais nous en donnent une image inadéquate, déformée, et **l'apparaître**, c'est-à-dire le fait que la sphère politique ne peut exister que parce que les hommes *se manifestent les uns aux autres par la parole et l'action*. L'apparaître peut soit nous **révéler** l'être, soit nous le **dissimuler** : il est essentiellement ambigu. Il nous faut accepter **cette ambiguïté constitutive de la sphère politique**, en ce sens **qu'elle nous appelle à la réflexion et à l'action**. Enfin, pour Arendt, c'est par la médiation de cette sphère publique **qu'un monde commun peut se constituer** : « *C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes* » (*La condition de l'homme moderne*, p. 99, cité par Revault d'Allonnes, p. 69).

γ) il est un domaine où les hommes interviennent **par la parole et par l'action**.

Pour Arendt, qui hérite en cela de la tradition antique, **la politique** joue — ou, en tous les cas, devrait jouer — un rôle **décisif pour nous** *en tant qu'expression de notre humanité et condition de son accomplissement*.

C'est vrai sur *le plan collectif*, car c'est le domaine où nous pouvons **construire, à partir de la nature, un monde qui la transcende et un monde qui dure au-delà de la fugace existence individuelle, un monde proprement humain**. Mais c'est aussi vrai sur *le plan individuel*, parce **qu'on ne peut forger et maintenir notre « identité personnelle » (p. 336) en dehors de cette communauté humaine** où nous intervenons, mais aussi, réciproquement, parce que cette communauté **s'enrichit de notre intervention singulière**. C'est un domaine où nous avons toujours la possibilité de « *commencer quelque chose d'entièrement neuf* » (p. 336), manifestation de notre liberté.

C'est pourquoi une vie politique conforme à son essence est un lieu où l'homme peut éprouver **une joie et une satisfaction proprement humaines (p. 336)**, au sens où elle n'est pas un simple état de satisfaction de nos désirs (comme on se représente souvent le bonheur), mais au sens où il résulte pour l'homme de **l'accomplissement de ses dispositions proprement humaines**, inscrites dans sa raison, **à parler, à penser et à agir**, et donc à construire avec nos semblables un monde et une vie proprement humaine.

Transition : cependant la vie politique est loin d'être toujours conforme à son essence. En effet, elle tend à subir deux types de dégradation.

b) La dégradation de la politique de l'agir vers le faire

Le domaine du faire s'oppose à la politique, parce qu'il ne s'agit plus d'une interaction entre sujets libres, entre êtres qui sont des fins en soi, mais **d'une action de l'homme sur des réalités qu'il traite comme des choses**, même si ce sont d'autres êtres humains, pour leur donner une forme

qui puisse satisfaire nos désirs. **Tout y est d'ordre instrumental**, rapport d'un sujet à de simples moyens : il n'y a pas de place à proprement parler pour la liberté et l'interaction entre les individus.

Ce domaine du faire renvoie d'abord à **la dimension animale - ou infra-humaine - de la vie humaine**, à ce qui est **la condition de notre vie, mais non la vie humaine elle-même**. Cependant, soit dit en passant, pour Arendt, même au sein de cette sphère de la fabrication, il est possible de faire émerger des objets qui durent davantage que les artefacts que l'on produit pour les consommer, c'est-à-dire qui disparaissent peu après avoir été produits.

Cette réduction de la politique à un faire prend principalement la forme de transformation de la politique en **une simple méthode de manipulation des masses et, tout particulièrement, en une simple stratégie de management**, dont Arendt fait le procès dans MP. Il s'agit **non de reconnaître dans les autres hommes d'autres êtres libres**, avec qui interagir, mais à voir en eux **des choses que l'on peut manipuler**.

Cette déformation ne se trouve pas simplement dans les régimes totalitaires, mais aussi dans les démocraties libérales. En effet, elle exprime la tendance à ce que **la sphère de la production** (du travail, des échanges, du commerce, de la reproduction de la vie) **viennent à dominer et à se subordonner la sphère proprement politique**, tendant à détruire sa nature propre.

Cela se traduit concrètement dans le fait que les individus qui occupent une fonction politique, en particulier dans l'administration gouvernementale américaine, ont été formés de la même façon que les hommes qui sont appelés à occuper des fonctions économiques. **Dès lors, la politique se réduit à la solution de problèmes d'ordre technique**. D'où cette expression utilisée de façon récurrente par Arendt, « *les spécialistes de la solution des problèmes* ». **Pour eux, l'interaction avec les autres sujets n'y joue plus aucun rôle** : les autres sont réduits à des êtres passifs, que l'on tente de conduire par le recours à des techniques typiques du marketing. En ce sens, on vise à les déposséder de leur liberté et de leur subjectivité (MP). Le produit ultime d'une telle tendance, c'est **la passivité du citoyen**, qui constitue un danger pour l'existence même de la politique (il n'y a pas que la vérité qui est fragile, la politique aussi, et leur destin semble lié). L'idée de **mettre le réel en équations** procède de la même logique : il s'agit de ravalier la politique en simple problème **d'administration de choses**, en niant la liberté des hommes, absolument essentielle à la politique.

En d'autres termes, la politique est abaissée à **un problème de production ou de fabrication, celle de l'opinion des individus et par là de ce qu'on appelle l'opinion publique**. Dans ce processus de fabrication de l'opinion, Arendt porte une attention toute particulière au fait que **les hommes politiques** tendent à se changer en de simples **fabricateurs d'images**.

Dans VP, Arendt évoque **l'exemple paradigmatique de Potemkine** (IV, fin). Grigori Potemkine, premier ministre russe, de fin du XVIII^e siècle, sous Catherine II de Russie. On dit — et peu importe si l'histoire est plus un mythe qu'une réalité —, que, en vue de la visite d'un village par Catherine II, Potemkine aurait fait construire des façades comme autant de décors visant à tromper l'impératrice sur la réalité de la misère de son peuple. Dans la traduction française, ce procédé est exprimé dans une référence à la peinture, en tant qu'elle peut être **un art du trompe l'œil** (produire une apparence trompeuse) ; dans l'original anglais, l'expression ainsi traduite, c'est c'est « *make believe* », donc c'est le « *faire croire* ». En agissant ainsi, Potemkine aurait empêché Catherine II de connaître la vérité de la situation de son peuple. Cela aurait eu pour conséquence qu'elle n'aurait pas pu Catherine agir pour changer la situation.

MP. Arendt semble décrire un phénomène comparable quand elle évoque **les rapports fallacieux adressés par l'administration au gouvernement sur la situation réelle au Vietnam**, une vaste entreprise de dissimulation « *au plus haut niveau du gouvernement* » (p. 12) : surestimation des succès militaires, de l'efficacité des bombardements, etc. Cela **aurait, selon Arendt, contribuer à empêcher le gouvernement américain d'agir correctement**.

Or, cela se fonde dans une fausse idée de la politique, où les responsables politiques se pensent eux-mêmes comme **de simples faiseurs de spectacle**, devant s'adapter à des « publics » différents (p. 18). Ils s'imaginent, à tort, que « *la politique est faite, pour une part, de la fabrication d'une certaine « image » et, pour l'autre, de l'art de faire croire en la réalité de cette image* » (DMP, p. 18).

Ces deux exemples illustrent de façon négative une même idée, essentielle pour Arendt, c'est que **la politique a besoin de connaître la vérité** ou, au minimum, d'en avoir une connaissance approchée, pour se réaliser conformément à son essence. Car **l'action**, qui est l'un des aspects essentiels de la politique, **présuppose une telle connaissance**. C'est sur ce qu'insiste Arendt, lorsqu'elle affirme que le fait de traiter le passé et le présent comme des catégories du futur, c'est-à-dire comme quelque chose que l'on pourrait modifier, prive la politique « *non seulement de sa principale force stabilisatrice, mais du point de départ à partir duquel changer, commencer quelque chose de neuf* » (VP, IV, p. 329)

En dissimulant leurs décisions, donc en ne les soumettant pas au jugement des citoyens et/ou de leurs représentants, et par là **en évitant la confrontation par la parole et l'action**, le gouvernement américain **tend à détruire la vie proprement politique** (MP). Dans ce cas, les effets de cette fausse conception sont renforcés par la logique interne à l'administration qui conduit chacun de ses membres à déformer ses rapports sur le réel, **en fonction de ce qui est intéressant pour lui** : c'est là où commence à poindre ce qui est au fondement de cette déformation de la sphère politique.

c) La dégradation de la politique vers le pur affrontement des désirs et des intérêts, et donc vers la violence

Parce qu'elle émerge de la nature, donc de la vie humaine, et par là de ses nécessités, la sphère politique est **d'abord**, à un premier niveau, **le lieu où s'affronte les désirs et les intérêts, donc le lieu des rapports de force, de la domination et de la violence** (VP, p. 335, en bas notamment, mais cela apparaît aussi ailleurs). Pour Arendt, même si l'on tend souvent à réduire la politique à cet aspect de la vie politique et même si Arendt semble avoir cédé dans tout le reste de l'article à cette tentation, elle souligne qu'elle ne constitue que **le « niveau le plus bas des affaires humaines »** (p. 335 en bas).

C'est aussi la raison pour laquelle la sphère politique est, au fond, **détruite par la violence**, selon Arendt, car alors il n'y a **plus de rapport à autrui comme tel**, c'est-à-dire comme un autre sujet libre auquel je peux m'adresser, que je peux essayer de convaincre, avec qui je peux vouloir agir. Par la violence, autrui est nié comme autrui, il est réduit à une simple chose sur laquelle j'agis, que je m'efforce de manipuler dans un sens ou dans un autre, en fonction de mes intérêts, jusqu'à la détruire. Cela implique **l'abolition de ce monde commun proprement humain**, qui n'est pas donné d'avance, mais qui ne peut que résulter de la parole et de l'action politique des individus en commun. **Le pouvoir n'est proprement politique que s'il est différent de la puissance naturelle ou technique**, c'est-à-dire s'il repose sur l'échange par la parole et l'action concertée des individus

Cette conception de la politique est fondamentalement opposée à celle qu'on trouve dans *Lorenzaccio* et aussi dans les *Liaisons dangereuses*, où l'art de gouverner les autres, c'est-à-dire de les conduire, de leur faire faire ce qu'on veut leur faire faire, apparaît au contraire comme constituant l'essence même de la vie politique et où par conséquent la violence est toujours présente de façon latente ou explicite.

2) Le domaine de la vérité

a) La catégorie complexe des « diseurs de vérité »

Par domaine de la vérité, Arendt entend le domaine où la vérité est recherchée, approchée et éventuellement découverte, fût-ce de façon provisoire et instable, comme c'est le cas dans le domaine de la science. Ce domaine possède lui-même plusieurs dimensions, car il y a différents types de vérité (vérité de raison et vérité de fait, puis des sous-catégories de chacune des deux, cf. plan détaillé).

Si le domaine de la vérité n'était pas extérieur à celui de la politique, cela voudrait donc dire que tout effort pour s'approcher de la vérité serait soumis à la pression des désirs et des intérêts. Il s'agirait pour chacun non pas de « *dire ce qui est* », de dévoiler l'être tel qu'il est, mais de *mettre en avant ce qui lui est utile*. L'irréductibilité des intérêts opposés les uns aux autres et leur variation dans le temps impliquerait qu'il y aurait, pour ainsi dire, une pluralité irréductible de vérités. Mais **une prétendue pluralité de vérités, c'est la négation même de la vérité qui, par essence, ne peut qu'être unique.** En effet, Arendt dit qu'elle va utiliser la notion de vérité en son sens ordinaire, c'est-à-dire comme accord entre un discours et la réalité visé dans ce discours.

Dans VP, le découpage des fonctions et des disciplines est différent de celui qu'on utilise d'ordinaire et qu'on peut trouver dans LD et même *Lorenzaccio*. En effet, Arendt **regroupe dans une seule et même catégorie**, celle des « *diseurs de vérité* », **des figures que l'on distingue généralement** et que l'on oppose parfois les unes aux autres. Ainsi Arendt classe implicitement **les artistes**, avec les **hommes de science** et les **philosophes**, mais aussi « *l'historien et le juge* », « *le témoin* », « *le découvreur de faits* », « *le reporter* » parmi les « diseurs de vérité » (p. 331). Selon elle, leur rapport à la vérité implique qu'ils occupent une position qui se situerait **à l'extérieur de la sphère politique**, celle de la communauté.

On pourrait se demander si cela est possible : en effet, l'artiste n'est-il pas toujours pris dans les conflits politiques de son temps ? Musset ne l'illustre-t-il pas à sa façon ?

Mais Arendt semble vouloir dire qu'ils se trouvent **hors de la communauté politique non pas en général**, puisqu'elle évoque le cas où le philosophe apporte ses thèses dans cette sphère, celle de l'*agora* (traduit dans le texte par « la place du marché ») et le fait que les exigences propres au diseur de vérité peuvent entrer en conflit avec « les exigences du politique » (p. 331), mais **seulement en tant qu'ils s'efforcent d'établir la vérité.**

Son idée est que, **lorsqu'ils accomplissent cet effort, ils doivent obéir à des normes, celles de l'établissement de la vérité**, qui sont extérieures à la pression des intérêts qui structurent la sphère politique, au moins à son niveau le plus bas (cf. p. 335) : selon Arendt, il s'agit notamment :

- du **souci de la vérité pour la vérité** (p. 331) ou « *la poursuite désintéressée de la vérité* » (p. 334) (par opposition à la subordination de la vérité aux usages que l'on peut faire, à l'intérêt pour la vérité en tant qu'elle a des effets pratiques),

- de « *l'impartialité* », « *l'affranchissement de l'intérêt personnel* dans la pensée et le jugement » (p. 334),

- de la « *bonne foi* » (p. 331) (opposée implicitement à la « mauvaise foi », ce qui signifierait ici déformer les résultats obtenus pour les faire concorder avec ses vues politiques ou avec ses intérêts), qu'Arendt appelle aussi « *l'intégrité* » (p. 332).

Ce qui tend à confirmer cette lecture, c'est qu'Arendt précise que, « **aussi longtemps que dure** » l'un de ces modes de l'être-seul caractéristique du diseur de vérité (philosophe, artiste, etc.), « *aucun engagement politique, aucune adhésion à une cause* » (p. 331) n'est possible.

b) Qu'est-ce que dire la vérité de fait ?

Pour Arendt, dire la vérité de fait ne saurait se réduire à **l'établissement quotidien des faits par les journalistes**, car il s'agit non simplement de suivre le flux permanent du réel, mais aussi de dégager **un certain nombre de vérités universelles et durables** quant au monde dans lequel nous vivons. En ce sens, le travail du journaliste présuppose **celui du philosophe, de l'artiste, de l'homme de sciences humaines en général et en particulier de l'historien**. Arendt signale que, du point de vue politique, *les sciences dites « humaines »* ont infiniment plus d'importance que les sciences de la nature, qui sont pour l'essentiel lié au faire, à la production.

Néanmoins **la presse** joue aussi un rôle absolument essentiel, car la réalité politique est aussi constituée par **le flux continu des actions et des événements**. C'est pourquoi dire la vérité de fait, c'est aussi porter à la connaissance de tous les hommes **ces faits multiples** ou — en tous les cas — **les faits significatifs** (une des façons aujourd'hui de recouvrir le réel consiste dans les médias à évoquer beaucoup de faits qui sont sans signification politique, oblitérant ainsi les faits qui ont une signification politique véritable).

C'est pourquoi **son indépendance**, c'est-à-dire le fait que les journalistes puissent faire le récit de ces faits **en étant orientés par le souci de la vérité**, en étant impartiaux, et non subordonnés à tels ou tels intérêts partisans, lui paraît essentielle, car **une condition même de l'établissement d'une réalité partagée**, condition du débat politique (p. 333) et donc de l'existence de la politique.

C'est dans cette perspective qu'Arendt, de façon paradoxale, rapproche le travail de l'historien et celui du romancier.

En effet, d'un côté, on considère généralement que **le travail de l'historien** est un travail **rationnel et empirique** consistant à établir des vérités de faits et à formuler des hypothèses sur l'enchaînement des événements ; de l'autre, on considère généralement que **le travail du romancier** est une œuvre de **l'imagination**, consistant à produire **une fiction**, c'est-à-dire à représenter des événements qui ne se sont jamais réellement produits. Quelle perspective et quelle argumentation permettent à Arendt de rapprocher ces deux activités qui paraissent si dissemblables ?

Selon Arendt, l'un et l'autre **racontent une histoire** : « *celui qui dit la vérité de fait est aussi un raconteur d'histoire* » (p. 334). Bien entendu, il ne faut **pas** ici comprendre la formule **au sens où** « raconter une histoire » peut signifier, en son sens ordinaire, **dire quelque chose qui n'est pas vrai, mentir**, mais au sens où le diseur de vérité ne peut pas se contenter d'une simple série de constats, mais doit **faire apparaître un sens**, ce qui implique qu'ils aillent nécessairement au-delà du donné, c'est-à-dire des faits, qu'il faut néanmoins préalablement établir. Dans le cadre de ce travail, « *les faits particuliers perdent leur contingence et acquièrent une signification humainement compréhensible* » (p. 333, en bas).

Selon Arendt, l'historien, tout comme le romancier, doit **transformer un matériau brut**, celui constitué par ce qu'Arendt appelle la « *matière factuelle* » (p. 304).

L'existence d'une telle matérialité factuelle est cruciale pour Arendt : c'est une façon de contester l'idée qu'il n'y aurait aucune objectivité possible, c'est-à-dire comme l'a affirmé Nietzsche, **qu'il n'y aurait pas de faits, mais seulement des interprétations** (mais il ne faut pas réduire la position de Nietzsche à cela, elle est plus complexe). Car si l'affirmation de Nietzsche était exacte, il n'y aurait **que des points de vue**, qui voudraient en principe chacun autant que les autres : dès lors, il n'y aurait donc plus de vérité, car par définition, s'il y a une vérité, il n'y en a qu'une, et elle consiste dans la correspondance entre un énoncé et la réalité qu'il vise.

C'est un peu l'idée que l'on retrouve dans la notion contemporaine importante de « **post-vérité** » qui, selon le dictionnaire d'Oxford (2016) peut être définie comme ce qui se rapporte « aux circonstances dans lesquelles les faits objectifs ont moins d'influence sur l'opinion publique que ceux qui font appel à l'émotion ou aux croyances personnelles » (cité par Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai, Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, p. 21). Plus précisément, « quand un fait commence à ressembler à ce que vous **pensez être** vrai [NB : par opposition à ce qui **est** vrai] (...) il est très difficile pour quiconque de faire la différence entre les « faits » qui sont vrais et les « faits » qui ne le sont pas. Le **brouillage des frontières** rend problématique à la fois le partage du vrai et du faux et la notion même de « fait » » (ibid., p. 32). Se référant à un article publié dans le Guardian, explique M. Revault d'Allonnes, « **de plus en plus, ce qui passe pour des faits n'est qu'un point de vue** de quelqu'un qui pense que c'est vrai – et la technologie a permis à ces « faits » de circuler ». Il faudrait ajouter que ce point de vue en question est surtout celui de quelqu'un qui **désire que ce soit vrai** et pour qui les « faits » en question renforce les croyances déjà existantes » (ibid., p. 33). Elle donne comme exemple l'affirmation des équipes de Donald Trump ayant prétendu que la pluie avait cessé au début du discours de leur champion lors de son meeting de lancement de sa campagne électorale, alors qu'il n'en était rien.

Dans une telle perspective, **le point de vue le meilleur** ne serait **pas celui qui serait le plus en accord avec le plus de la réalité**, c'est-à-dire qui serait le moins éloigné de la vérité, car il n'y aurait plus de vérité, **mais** serait **le plus fort** (au moins provisoirement), **celui qui parviendrait à s'imposer**, parce qu'il s'appuierait sur des forces sociales, économiques, militaires plus grande.

Cependant, selon Arendt, il y a **une limite à ce que le pouvoir peut faire**.

Il peut certes mentir, il peut certes produire un mensonge organisé, c'est-à-dire image du qui vise à recouvrir la réalité et produire une réalité alternative, il peut certes s'efforcer de rectifier cette réalité alternative en fonction de ses besoins du moment, il peut le faire sur une aire géographique et pendant une durée plus ou moins importante. Cela s'explique par le fait qu'il y a **une fragilité toute particulière des vérités de fait** qui tient en particulier qu'elles n'existent et ne perdurent **qu'à travers des hommes qui les disent et dont les écrits peuvent être détruits**. En d'autres termes, sa fragilité tient au fait qu'elle possède une certaine parenté avec la sphère politique, à la différence des vérités de raison, en particulier mathématiques, qu'on peut toujours retrouver quand bien même on aurait brûlé tous les livres de mathématique. Bref, **le pouvoir peut faire croire à peu près tout ce qu'il veut pendant une assez longue période de temps et sur un territoire assez étendu**. C'est déjà assez effrayant, avec toutes les implications que cela peut avoir.

Mais le pouvoir n'a pas le pouvoir de modifier le déroulement objectif des faits, c'est-à-dire d'atteindre la vérité elle-même. On peut toujours ne pas écrire que Trotski a été un personnage central de la révolution russe, mais **on ne peut pas supprimer ce fait qui s'est produit et est irréversible**. On ne peut pas davantage faire que ce ne soit pas l'Allemagne qui ait envahi la Belgique en 1914 mais l'inverse, comme Arendt le rappelle en citant Clémenceau. C'est sur cette idée qu'Arendt conclut son article : *la sphère politique « nonobstant sa grandeur, est limitée »* car il y a d'autres sphères de l'existence humaine que la sphère politique, donc la sphère de la vérité : « *elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent pas changer à volonté* » (p. 336). Et c'est dans ce contexte qu'Arendt propose une définition de la vérité : « **conceptuellement** nous pouvons appeler **la vérité ce que l'on ne peut pas changer** ; métaphysiquement, elle est **le sol** sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous" (p. 336)

Cette opération de transformation du matériau brut par l'historien est analogue à celle du poète qui, en partant du matériau psychologique qui lui est fourni par la vie quotidienne des hommes, doit opérer « *la transfiguration poétique des états d'âme et des mouvements du cœur* » (p. 334).

Ce rapprochement peut sembler surprenant, mais la référence qui suit à Aristote l'éclaire. En effet, ce dernier soutenait que « **la poésie est plus philosophique que l'histoire** » (Aristote,

Poétique) : il voulait dire par là que la littérature nous met en contact **avec l'universel par la médiation de figures concrètes**, bien plus que l'historien de son époque qui était plutôt un chroniqueur, racontant les événements dans leur pure succession temporelle et leur aspect particulier ou anecdotique. En ce sens, Arendt semble vouloir dire que l'historien moderne, comme le romancier, **cherche à dégager le sens des événements historiques pour les hommes et non simplement à aligner des séries de faits**.

Cela conduit Arendt à affirmer que, contrairement à ce que l'on pourrait avoir tendance à croire, un « bon roman » n'est **pas « une fiction de pure fantaisie »** (p. 334). Le bon roman vise à nous **faire comprendre leur réel, à nous le rendre intelligible**. C'est probablement ce que justifie dans son esprit le rapprochement avec une formule de Hegel selon laquelle la tâche du philosophe consiste à « **réconcilier l'esprit avec la réalité** », ce qui signifie pour lui dégager **l'ordre rationnel du réel** non simplement dans la nature, mais aussi dans l'histoire.

Arendt fait ainsi remonter l'effort pour **rechercher la vérité de façon désintéressée à la poésie d'Homère**. Pourquoi ?

Dans son œuvre, *L'Iliade*, Homère raconte la « guerre de Troie », qui oppose les Achéens (Grecs) aux Troyens (habitants d'Asie Mineure, l'actuelle Turquie). Homère est lui-même achéen. Mais, selon Arendt, il adopte dans son récit **une position impartiale** (paradoxe... et en vérité absurdité ! – il faudrait plutôt dire qu'il est impartial ou qu'il prend tour à tour le point de vue des uns, puis des autres), car il y célèbre autant les mérites et la gloire des Troyens, comme Hector, « *l'adversaire et le vaincu* » (p. 335), que celle des Achéens, comme Achille, « *le héros de son peuple* » (p. 335). Homère aurait « *considéré d'un œil égal l'ami et l'ennemi* » (p. 335). C'est pourquoi, selon Arendt, l'attitude d'Homère, intronisé comme le premier « diseur de vérité », aurait inspiré celle du premier historien, **Hérodote**. Arendt cite une formule d'Hérodote où il insiste sur sa volonté de dire et conserve dans la mémoire des hommes « *les grandes et glorieuses actions des Grecs et des Barbares* » (p. 335). Arendt voit dans cet effort la source de l'exigence d'« objectivité » (p. 335).

[NB : Comparer à la vision de l'histoire qu'on trouve dans *Lorenzaccio*, où le personnage éponyme est inspiré dans son action par l'épisode de Brutus, ayant assassiné le dernier roi de Rome, Tarquin, suite au viol de Lucrece par ce dernier, épisode raconté par Tite-Live (historien romain, 64 ou 59 avant notre ère à 17 avant notre ère) dans son histoire de Rome ; en ce sens, Musset, sans nier que l'historien doive s'efforcer d'être fidèle aux faits, souligne plutôt qu'il écrit en fonction d'une certaine idéologie ou de certaines valeurs qu'il veut défendre et promouvoir, dans le cas de Tite-Live, promouvoir la République, contre la royauté et la menace de son remplacement par l'empire ; Arendt l'admet aussi en principe (VP, p. 303-304) et en disant que l'historien donne aux faits « une signification humainement compréhensible » ; mais elle insiste ici davantage sur l'objectivité de l'historien, son respect des faits, non sur son interprétation]

c) La fonction politique des diseurs de vérité

• **La sphère politique, c'est celle où il est d'abord question de transformer le monde**. En ce sens, **l'imagination** y joue un rôle différent, puisqu'elle permet à la fois **d'imaginer un autre monde**, un monde humain différent du monde actuel, **mais aussi de tromper autrui pour agir sur lui**.

Arendt rapproche essentiellement l'homme politique et le menteur (p. 319). Le menteur, selon HA, est **par définition sur la scène politique** : « **acteur par nature** » (p. 319), « *il dit ce qui n'est pas* », car « *il veut changer le monde* » (p. 319) : en effet, « *il dit ce qui n'est pas pour que les choses soient différentes de ce qu'elles sont* » (p. 319). Il tire parti de cette possibilité inscrite en nous (cf. le début de l'article), dans notre nature, qui est **inséparable de la liberté**, à savoir de pouvoir imaginer et dire ce qui n'est pas, et qui rend possible une action qui transforme la réalité à

partir de représentations qui, précisément, ne sont pas de simples copies passive de la réalité. En ce sens, dans **le mensonge**, nous faisons **un mésusage de notre liberté** (p. 319). Mais elle explique que **le menteur**, qui croit pouvoir agir en s'appuyant sur le mensonge, est **au fond une illusion** : car il soustrait à la pluralité des hommes les vérités des faits, alors même que celles-ci constituent le point de départ indispensable à l'action humaine et en particulier à l'action collective. Cela ne peut au bout du compte être qu'au mieux stérile ou, au pire, néfaste (Arendt se réfère dans VP aux pays « sous-développés » ayant accédé à l'indépendance et dirigé par des pouvoirs s'appuyant sur une idéologie et, dans MP, au gouvernement américain).

Néanmoins, Arendt avait déjà concédé dans ce passage que le fait de dire la vérité peut avoir une fonction politique :

- d'abord que **« la révélation des faits puisse être légitimement utilisée par des organisations politiques ou, dans certaines circonstances, des faits portés à l'attention du public puissent encourager ou renforcer considérablement les exigences de groupes ethniques ou sociaux »** (p. 319-320).

Ex 1 : son second article se réfère à de telles circonstances (même s'il ne développe pas les implications de cette position) : Daniel Ellsberg (MP, p. 49) en transmettant les *Pentagon Papers*, ces documents classifiés, au NYT et donc en permettant la révélation de certaines vérités de fait (sur que les USA ont fait au Vietnam, sur les décisions du gouvernement dans le dos des citoyens, etc.) à l'opinion public, a contribué à jouer un rôle politique

Ex 2 : L'affirmation par Palla Ruccellaï de certaines vérités de fait (Acte V, scène 1) : un courrier n'a pas pu aller à Rome et revenir à Florence en une matinée.

- ensuite que **la « bonne foi »**, qui n'est pas en général une vertu politique, **peut dans le cas d'un régime ayant recours au mensonge organisé, « devenir un facteur politique de premier ordre »** (p. 320) et commence, de fait, à « agir », qu'il en ait conscience ou non.

Voilà pourquoi les individus qui sont diseurs de vérité, bien qu'extérieurs au domaine politique en tant que diseurs de vérité, y appartiennent néanmoins en tant qu'individus, et ce qu'ils disent est entendu dans la sphère politique. En d'autres termes, ce n'est pas parce que les diseurs de vérité sont extérieurs à la sphère politique que la vérité qu'il n'a pas de fonction politique. Bien au contraire. Le poète a **une « fonction politique »**, tout comme l'historien, et elle consiste, selon Arendt à **« enseigner l'acceptation des choses telles qu'elles sont »** (p. 334).

En ce sens, les diseurs de vérité (qu'ils soient historiens, artistes, philosophes, journalistes, etc.) **ne chercheraient pas à nous faire croire ceci ou cela**, mais il viserait à **nous aider à accéder**, par delà les croyances installées dans le domaine politique, **à la vérité**. Ils auraient pour fonction de nous empêcher de croire ce qui n'est pas vrai, de **stimuler notre capacité à juger**, de **nous faire douter** (à opposer à *faire croire*) de ce qui nous est présenté comme vrai par le pouvoir ou par un groupe social ou par un parti politique. Ils ont comme fonction de nous conduire **à nous interroger sur les critères d'acceptabilité des croyances** (nous faire réfléchir sur ce qui nous fait croire, sur ce qui fait qu'un énoncé nous semble fiable, comme on le fait dans ce cours). Ils auraient de ce point de vue un rôle politique absolument essentiel. Mais il faut noter que la capacité à ne pas croire ce qu'on nous dit, à douter de la vérité de ce qu'on nous dit, est **à la fois une vertu**, au sens d'une force, **mais aussi un art difficile**, qui comporte un risque. En effet, on peut finir par douter de ce qui en réalité est vrai. Pour le dire autrement, il n'est **pas possible dans notre monde de lister des critères certains et définitifs** selon lesquels nous guider pour savoir ce qu'il faut croire ou ne pas croire. Il nous faut exercer toujours à nouveau notre jugement, ce qui signifie à la fois **mettre en œuvre les critères d'acceptabilité qui nous paraissent raisonnables sur des cas concrets, mais aussi interroger ces critères eux-mêmes** (cf. *Lorenzaccio*, Acte III, scène 3,

Lorenzaccio a précisément fait ce travail d'interroger ses propres critères pour croire et ne pas croire)

D'où l'importance selon Arendt de « l'académie » au sens des institutions qui se consacrent à produire la vérité

Ces institutions ont **un statut extrêmement paradoxal**. En effet, elles sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du domaine politique.

- **Intérieures** : elles ne peuvent exister que parce que le pouvoir politique soit les crée (si elles sont publiques), soit les autorise (si elles sont privées).

- **Extérieures** : elles n'ont de rôle académique que parce qu'elles relèvent de la sphère de la vérité et en produisant à la fois des normes de recherche de la vérité et des vérités.

C'est pourquoi, **elles entrent en conflit avec les institutions qui jouent un rôle essentiel dans la production des normes de la croyance dans une société**, au premier rang desquels on trouve **l'État** (et l'Église dans une société où elle a du poids, ce qu'Arendt pense être un temps révolu), alors même qu'elles ne peuvent exister sans le bon vouloir de l'État.

Ces **institutions, quoiqu'extérieures au domaine politique en tant que lieux de production de la vérité, produisent directement ou indirectement des effets politiques** (p. 332). **Cependant le statut paradoxal de ces institutions illustre de façon paradigmatique que l'irruption du diseur de vérité au sein de la sphère politique le soumet à des pressions extérieures à la logique de l'établissement de la vérité** jusqu'au point d'en faire l'avocat d'une cause.

- d'une part, *en politique*, même quand on dit la vérité, c'est **toujours en se subordonnant à des intérêts** : il ne s'agit pas simplement de dire la vérité, mais « *d'expliquer pourquoi sa vérité à lui sert au mieux les intérêts de quelque groupe* » (p. 318). La vérité n'est **pas recherchée et dite pour elle-même**, de façon désintéressée, mais parce qu'elle peut servir une cause.

- d'autre part, la vérité ne joue pas de rôle en politique en tant que telle (en tant que vérité), mais seulement ***en tant qu'opinion dominante*** (**distinction conceptuelle importante entre vérité/opinion dominante** = la plus puissante et donc la plus admise à une époque donnée). En d'autres termes, pour produire un effet politique, la vérité doit en général **se soumettre aux exigences propres du champ de la politique**, c'est-à-dire ne peut pas se contenter d'être conforme à des critères d'acceptabilité du vrai, mais doit également **s'adjoindre une force qui lui est extérieure, celle de la persuasion, relevant des critères d'acceptabilité de la croyance**. En d'autres termes, elle rentre dans le jeu de force où la persuasion s'oppose à la persuasion : ici, comme toutes les opinions, elle ne possède essentiellement de force que par des critères qui sont extérieurs à son statut de vérité.

Dans cette perspective, on doit noter que **le fait d'appartenir à l'académie donne un prestige social**, qui fait partie **des critères d'acceptabilité de la croyance les plus importants dans nos sociétés** : si c'est un expert qui parle, labellisé par sa position dans l'université ou la recherche, alors c'est fiable.

(après, a) il faudrait déjà au minimum vérifier les titres des personnes qui nous sont présentés comme des experts sur les plateaux de télévision ; b) on doit toujours avoir conscience que, lorsqu'un scientifique intervient à la télévision, la radio ou la presse écrite, il n'intervient *pas purement en tant que diseur de vérité, mais utilise son prestige dans un cadre qui appartient à la sphère politique* ; le « sociologue », l'« économiste », « l'historien », « l'expert » en général etc. sont des gens qui ont des opinions politiques et leurs titres de scientifiques leur servent parfois aussi à faire valoir leur propre point de vue politique sous couvert de délivrer une parole supposée objective).

Néanmoins, selon Arendt, *en rentrant dans la sphère politique*, le « diseur de vérité » ne pourrait **que perdre** ce qui fait sa qualité propre, « *sa bonne foi* » (p. 318), qui repose sur **sa supposée « impartialité » et son « indépendance »** par rapport à tout groupe d'intérêts (p. 318). En ce sens, l'idée d'Arendt consiste à estimer que **la même personne** peut *tantôt être considérée comme diseur de vérité*, quand elle recherche, établit et dit la vérité pour elle-même, *tantôt être considéré comme une personne intervenant dans la vie politique*, à partir du moment où elle fait usage de la vérité pour servir tel ou tel intérêt.

Au fond, **Arendt** semble vouloir dire que « **dire la vérité** » et « **faire croire** » serait **deux actions différentes, et au fond incompatibles** : elle semble vouloir dire que **celui qui dit la vérité pour la vérité ne vise pas à faire croire** aux autres quoi que ce soit, mais simplement à leur dire ce qu'il pense être vrai. Selon Arendt, la « *simple narration des faits ne mène à aucune sorte d'action* » (p. 319) ou, pire, qu'elle conduit à « *l'acceptation des choses telles qu'elles sont* » (p. 319).

Le problème est donc que, s'il est exact que la vérité a ou peut avoir des effets politiques -, et il semble que cela le soit -, il paraît inévitable que ce que Arendt appelle « **l'Académie** » (p. 332), mot qu'elle utilise pour désigner les institutions académiques en général, **soit soumise à des pressions politiques**.

C'est ce qui explique, comme Arendt elle-même l'admet, que « *ces institutions, comme d'autres refuges de la vérité, sont demeurés exposés à tous les dangers qui naissent du pouvoir social et politique* » (p. 332). Néanmoins, selon Arendt, **le pouvoir politique aurait reconnu**, au moins dans les « *pays gouvernés constitutionnellement* » (p. 332), **qu'il aurait lui-même intérêt à l'existence de ces voix indépendantes, sur lesquelles**, dit-elle, « *il n'a pas de pouvoir* » (p. 332). En principe, le pouvoir est **supposé respecter l'autonomie** des institutions académiques et ne pas y intervenir.

Dès lors, **jusqu'où** la recherche de la vérité pourrait y être **purement désintéressée**, c'est-à-dire déconnectée des intérêts qui opposent les hommes dans la sphère sociale et politique.

Le problème qu'on pourrait soulever, c'est : **cherche-t-on vraiment la vérité pour elle-même ?** Ne la recherche-t-on pas toujours parce qu'elle nous est utile ?

Cependant, cela n'est **pas incompatible avec le fait que la recherche de la vérité doive être mené selon certaines normes universelles**.

PLAN DÉTAILLÉ

I) Position du problème

1) Le conflit de la vérité et de la politique : un lieu commun

a) Le lieu commun (p. 289-290)

Le lieu commun est que vérité et politique sont en conflit.

Le mensonge, critiqué d'un point de vue moral, a toujours été considéré comme légitime dans la sphère politique, non simplement pour le **démagogue**, littéralement celui qui prétend conduire le *demos*, c'est-à-dire le peuple, généralement compris dans ce contexte comme les couches pauvres et peu instruites, figure généralement dépréciée, car elle s'appuie sur les passions les plus basses pour mener le peuple à son insu, mais aussi pour **l'homme d'État**, figure supposée par contraste plus noble dans la sphère politique.

b) Les problèmes (p. 290)

α) « Est-il de l'essence du pouvoir politique d'être trompeur ? »

= est-ce que tout pouvoir politique, *en tant que tel*, est trompeur ? Ou bien n'est-ce vrai *que de certaines formes* de pouvoir politique ? Ou encore n'est-ce qu'un phénomène *accidentel*, touchant simplement tel ou tel pouvoir particulier ?

Même si ce n'est que l'introduction, il faut un peu comprendre ce qu'Arendt va en gros répondre :

- **Non, il n'est pas de l'essence du *pouvoir politique authentique* d'être trompeur ; au contraire, dans son essence, la vie politique authentique exige la vérité de fait, permettant l'accès à une réalité partagée par tous les membres de la communauté**, à propos desquels chacun peut se former son opinion et la confronter à celle des autres, en vue de construire un monde plus humain. **Dans son essence authentique, la politique a, au contraire de ce que dit le lieu commun, besoin de la vérité, au sens de la vérité de fait.**

- **Néanmoins, la politique n'est possible dans son essence qu'à condition de se dérouler dans le monde du contingent, où la liberté est à la fois possible et essentielle.** Or, comme la liberté repose sur l'**imagination**, elle repose sur un pouvoir qui rend en même temps le mensonge possible. C'est pourquoi **la possibilité du mensonge appartient par essence à la politique** (ATTENTION : cela ne veut pas dire que le mensonge serait nécessaire, c'est-à-dire inévitable, en politique, mais il restera toujours **une possibilité** ; il est impossible d'éliminer cette possibilité, sauf à supprimer la liberté, ce qui détruirait toute vie politique). On ne peut donc pas s'en débarrasser par « *l'indignation morale* » (MP, p. 15)

- **Enfin, dans les formes ordinaires de la politique**, où il s'agit de faire prévaloir des désirs et des intérêts ou, — quand les conflits prennent une forme pacifiée, des opinions —, qui sont *des formes inauthentiques ou dégradées de la politique*, **pour obtenir et conserver le pouvoir, il faut nécessairement mentir**, sous une forme ou sous une autre (même si cela peut se retourner contre le pouvoir, quand le pouvoir est à son tour victime de ses propres mensonges ou fictions, cf. plus loin). On pourrait dire que le mensonge **appartient à l'essence des formes inauthentiques ou dégradées de la politique**. Mais, pour Arendt, cela correspond à **une déformation ou à une perversion de la politique**.

Néanmoins, force est de constater que **cette forme inauthentique ou dégradée** de la politique est **la forme dominante**, comme l'admet implicitement Arendt à la fin de l'article, en disant qu'elle n'a, dans cet article, parlé de la politique que sous cette modalité ou presque. Cet aspect apparaît plus clairement encore, dans *Lorenzaccio* ; de façon parallèle, dans *les LD*, on voit qu'il y a une opposition entre la façon « politique » dont Merteuil et Valmont abordent les relations avec les autres en termes de rapport de forces, de domination, d'esclavage (vocabulaire politique) et d'authentiques relations humaines qui exigent le respect de la liberté d'autrui.

β) « La vérité est-elle sans pouvoir dans le domaine public ? »

= la vérité est-elle impuissante dans la sphère politique ?

Là encore, que répond en gros Arendt ?

La précision « **dans le domaine public** » est importante, parce qu'Arendt oppose ce qui se produit dans la sphère politique et dans la sphère de la vérité ou de la recherche de la vérité.

Car, **dans la sphère de la recherche de la vérité**, où l'on procède selon des normes scientifiques, **le fait que la vérité possède un pouvoir propre, celui de contraindre l'esprit, joue à plein** : on ne peut pas, dans ce domaine, *une fois qu'on a reconnu une vérité*, ne plus la saisir comme une vérité et on ne peut donc pas remettre en cause ni une vérité rationnelle, comme « $2+2=4$ », ni une vérité de fait, comme « l'Allemagne a envahi la Belgique en août 1914 ».

En revanche, *dans la sphère politique*, la vérité, sans perdre tout à fait cette force intrinsèque, ne peut pas vraiment avoir d'effet par elle-même : elle n'y a **pas beaucoup de force propre**. En d'autres termes, elle n'acquiert vraiment de force **que si elle est crue**, en d'autres termes, si celui qui en est porteur **parvient à faire croire aux autres qu'elle est vraie**, puisque, dans cette sphère politique, il ne peut pas être question d'apporter une preuve scientifique de sa vérité. *On note que faire croire, cela n'est donc pas seulement faire croire quelque chose de faux, mais cela peut aussi se référer à persuader les autres de ce qui est vrai*. La vérité n'a donc réellement de force dans ce domaine que par **l'apport d'une force externe**, celle de **la persuasion**, qu'il s'agisse de le faire par les paroles ou par les actions. La vérité ne peut avoir dans ce domaine de force en tant que vérité, explique Arendt, mais **seulement si elle devient opinion dominante**, *ce qui ne tient pas à la vérité ou à la fausseté de ce qui est affirmé, mais principalement à des facteurs externes*.

Dans un écho manifeste du début de la *Rhétorique* d'Aristote (où celui-ci reproche implicitement à Socrate, qui était porteur de la vérité et de la justice de ne pas avoir su se défendre et d'avoir été condamné à mort par le tribunal populaire d'Athènes, donc une institution politique au sens large), Arendt demande donc : « **Enfin, la vérité impuissante n'est-elle pas aussi méprisable que le pouvoir insouciant de la vérité ?** » Le pouvoir qui fait violence à la vérité est méprisable, car il porte atteinte à ce qui est une condition fondamentale d'une véritable vie politique, elle-même essentielle à une vie humaine accomplie. Mais ceux qui critiquent le pouvoir parce qu'il manque à cette obligation morale essentielle de reconnaître et de dire la vérité ne sont-ils pas aussi méprisables s'ils restent impuissants, c'est-à-dire ne cherchent pas et ne trouvent pas les moyens de faire triompher la vérité ?

2) Une confirmation du lieu commun : dans le domaine politique, presque personne n'accepte le principe « que justice soit faite, le monde dût-il en périr » (p. 290-291)

- Sauf son auteur et Kant, même s'il le réinterprète partiellement. L'enjeu concerne les rapports entre la morale et la politique : la thèse de la sentence et celle de **Kant**, c'est que **la politique authentique doit se soumettre à la moralité** (p. 290).

- Cette position semble absurde. Même si on pense qu'un monde n'aurait pas de valeur pour l'homme sans justice, il semble **indispensable de préserver le monde**, même provisoirement au mépris de la justice, car l'existence du monde est **la condition de la justice**. Le principe qui doit guider les États n'est pas d'ordre moral : un État doit **se préserver**, assurer sa persistance dans l'être, donc préserver **la sécurité**, celle de ses citoyens les uns par rapport aux autres et la sienne par rapport aux autres États (p. 290-291)

- Si on remplace « la justice » par **la vérité** dans le proverbe latin, la vieille sentence (c'est-à-dire l'idée que la politique et la vérité ne font pas bon ménage [NB : c'est la seule hypothèse qui me semble cohérente avec l'affirmation que « la vieille sentence nous semble encore plus plausible », puisqu'Arendt vient de dire de la phrase plus récente « *Fiat justitia, pereat mundus* » qu'elle est tenue pour absurde par presque tout le monde]) semble encore plus plausible. En effet, comme dans le cas précédent, il semblerait **absurde de ne pas donner la priorité à la sécurité de l'État**, non seulement politiquement, mais *aussi du point de vue de la vérité*, **car, comme l'explique Hobbes, l'État est une condition essentielle de la recherche de la vérité**.

« C'est le loisir qui enfante *la philosophie* ; et c'est *la République* qui enfante la *paix* et le *loisir*. Là où débutèrent de grandes et florissantes cités, là débuta l'étude de la philosophie » (Hobbes, *Léviathan*, p. 679). En d'autres termes, **la condition de possibilité même de la recherche de la vérité**, c'est, d'une part, un certain *développement de la civilisation humaine*, permettant de libérer **du temps** pour d'autres besoins que ceux de la survie immédiate, et, d'autre part, l'établissement *d'un État*, qui, étant *la condition de la paix* entre les hommes d'une même société, est aussi la condition de la collaboration entre les hommes et par là celle de cette recherche.

C'est pourquoi Arendt affirme que, du point de vue de la politique conçue en termes de moyens et de fins, il n'est paradoxal qu'en apparence (= c'est-à-dire il n'est en réalité pas paradoxal) de soutenir que « *le mensonge peut fort bien servir à établir ou à sauvegarde les conditions de la recherche de la vérité* » (p. 291). Le « peut » indique que ce n'est pas le cas de tout mensonge.

Selon Hobbes, c'est seulement **le cas du mensonge et de la censure indispensable à l'établissement et au maintien de l'État**. Selon lui, le pouvoir peut légitimement s'opposer à la publication de textes de vraie philosophie s'ils sont contraires à la loi, en particulier s'ils donnent « *une justification à la rébellion ou à la sédition* » (ibid., p. 694), car ils menaceraient l'existence même de ce qui rend possible la recherche de la vérité. Dans la logique de Hobbes, **en dehors de ces exceptions, le pouvoir ne doit pas faire usage de violence pour empêcher l'expression de la vérité**, mais au contraire respecter la sphère de la vérité, c'est-à-dire laisser s'y dérouler la confrontation selon les normes propres du domaine, celles du raisonnement. Hobbes vise en fait les autorités ecclésiastiques qui prétendent clore le débat philosophique non par le raisonnement, mais par la violence.

Arendt note que cette forme de recours au mensonge paraît d'autant **plus légitime** qu'il est utilisé « *comme des substituts de moyens plus violents* » (p. 261), ce qui, par comparaison, le fait apparaître comme « *relativement inoffensif dans l'arsenal de l'action politique* » (p. 261). Pour Arendt, cela n'est vrai que pour le mensonge classique ; cela ne l'est plus avec le mensonge politique dans sa forme moderne qui porte atteinte au fondement même de la vie et de la communauté politique.

FOCUS SUJET : Donc si on conçoit la politique en termes de moyens-fins (ce qui n'est pas la conception d'Arendt), on peut *légitimer* non certes **le mensonge** en général, mais **certains mensonges**, consistant à *faire croire* certaines choses qui ne sont pas vraies, si c'est la condition du maintien de l'État, et par là de la préservation des conditions pour assurer la recherche de la vérité. Ou plus exactement, *empêcher l'expression de certaines vérités*, dont on juge que, si elles étaient crues, elles risqueraient de menacer la paix civile.

Attention, il faut bien distinguer :

- **Empêcher certaines vérités** d'être exprimées, car elles menacent la paix civile (politique « moderne », d'avant le XIXe siècle)
- **Détruire la vérité** en rendant impossible la comparaison entre le discours et la réalité

3) Une objection non moralisatrice à l'argument de Hobbes : il n'y aurait pas de politique sans vérité de fait (p. 291-292)

En gros, Arendt vient de faire dire à Hobbes : le sacrifice de la vérité, ce n'est pas trop grave... Or, dit Arendt, **sacrifier la vérité, c'est une catastrophe, car c'est en réalité sacrifier un monde humain destiné à durer plus longtemps que la vie brève des mortels**. Le monde proprement humain doit être **distingué de la sphère animale** de la vie humaine individuelle.

Pourquoi sacrifier la vérité, ce serait sacrifier le monde humain destiné à durer plus longtemps que la vie d'individu, le monde proprement humain ? Parce que, une fois accomplie, il ne reste que de peu de traces **d'une action humaine** et d'autant moins qu'on s'en éloigne dans le temps : **elle s'évanouit peu à peu avec le temps**. **Sauf s'il y a des diseurs de vérité**, comme Hérodote (dont il est à nouveau question dans le V) qui par l'acte de parole, **font perdurer** ces actions humaines. En disant ce qui est, les diseurs de vérité **font être**, au sens de durer et de rester stables, **les actions humaines passées**. **Paradoxalement, l'être du monde humain présuppose pour sa permanence un discours et son enregistrement durable**, l'intervention de sujets humains qui, eux-mêmes, sont périssables, mais dont **les écrits peuvent survivre à leurs auteurs** et par là maintenir l'être des actions humaines passées. **Le fait de dire ce qui est, donc de dire la vérité, c'est ce qui fait exister ou être le monde proprement humain** : « aucune permanence, aucune

persistance dans l'être ne peut même être envisagée sans des hommes voulant témoigner de ce qui est et leur apparaît, parce que cela est » (p. 291-292).

En ce sens, la politique, lieu essentiel d'expression et de réalisation de notre humanité, ne saurait exister si la vérité n'existe pas. Contrairement à l'apparence, la politique a besoin de la vérité, plus précisément de *vérité de fait*, comme cela sera explicité plus loin [NB : Arendt va contre le lieu commun !]. En ce sens, **elle a besoin qu'il existe un domaine extérieur à la politique, où la vérité puisse être saisie**, comme Arendt le redit à la fin, p. 331-332, où elle explique que, dans les pays gouvernés constitutionnellement, on a pris conscience que la politique ne saurait être sans s'appuyer sur l'existence et la protection de la vérité.

4) Comment comprendre le conflit V/P au-delà des simplifications et du discours moralisateur ? (p. 292-293)

a) Le problème ne peut pas être résolu par des leçons de morale

On ne peut pas s'en sortir avec de la « *prédication morale* », c'est-à-dire une attitude exigeant de la politique qu'elle veuille bien enfin être « morale (p. 292 en haut).

En effet, le conflit entre la sphère politique et la sphère de la recherche de la vérité semble profond, car reposant sur des déterminations essentielles de la politique et de la vérité. La politique repose sur la liberté humaine qui, elle-même, s'enracine dans notre manière d'être-au-monde, qui consiste à ne pas y être englué, mais à pouvoir le mettre à distance. En d'autres termes, la liberté repose sur notre capacité à imaginer, c'est-à-dire à nous représenter le monde tel qu'il n'est pas encore, ce qui est la condition pour pouvoir le transformer, c'est-à-dire agir. Arendt n'explique pas immédiatement cette idée, mais le fait dans deux passages importants :

- Dans VP : (p. 319) : « *Le menteur (...) tire parti de l'indéniable affinité de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse capacité que nous avons qui nous permet de dire « le soleil brille quand il pleut des hallebardes (...) En d'autres termes, notre capacité à mentir (...) fait partie des quelques données manifestes et démontrables qui confirment l'existence de la liberté humaine* » (p. 319, Arendt reprend le même exemple dans le passage correspondant de MP, p. 13-15)

- Dans MP (p. 13-14) (plus explicite)

« [L]a négation délibérée de la réalité – la capacité de **mentir** – et la possibilité de modifier les faits – celle d'**agir** – sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de **l'imagination** » (MP, p. 14)

Sans imagination, nous ne pourrions pas nous représenter le monde autrement qu'il n'est et donc pouvoir et vouloir le changer pour lui donner la forme que nous désirons ; en d'autres termes, sans imagination, il n'y aurait pas de liberté humaine et donc pas de vie politique : « *nous sommes libres de changer le monde et d'y introduire de la nouveauté. Sans cette liberté mentale de reconnaître ou de nier l'existence, de dire « oui » ou « non » (...) il n'y aurait aucune possibilité d'action ; et l'action est évidemment la substance même dont est faite la politique* » (MP, p. 14)

Mais ce pouvoir d'agir, parce qu'il repose sur l'imagination, implique aussi le pouvoir de mentir : « *le mensonge (...) ne s'est pas introduit dans la politique à la suite de quelque accident dû à l'humanité pécheresse* » (MP, p. 15). « De ce fait, l'indignation morale n'est pas susceptible de le faire disparaître » (MP, p. 15, phrase suivante).

b) Le conflit de principe entre la vérité philosophe et les opinions des citoyens chez Platon apparaît (d'abord) incompréhensible (p. 292)

En effet, selon Arendt, la vérité apportée par le philosophe n'a *en apparence* aucune raison d'être combattue dans la cité, car elle ne menace pas l'existence de la cité. Selon Arendt, pour Platon,

la vérité, en tant que vérité, serait pourtant mal accueillie dans la sphère politique. Mais selon elle, à première vue, on n'arrive pas à comprendre pourquoi.

Néanmoins elle expliquera plus loin que :

- suivre la vérité philosophique peut **nuire aux intérêts de la communauté politique** ; ainsi « *il vaut mieux subir une injustice que la commettre* » s'oppose à la vérité politique que, si on agit ainsi dans un monde où les êtres humains ne sont pas moralement bons, on risque d'être toujours vaincus par les hommes injustes (cf. p. 313) ;

- **la vérité philosophique**, en tant qu'elle se prétend au-dessus de toute discussion, **a une prétention tyrannique**, ce qui pourrait expliquer en partie pourquoi elle est mal acceptée dans la sphère politique, aussi bien par les tyrans que par les citoyens soucieux de démocratie.

c) Le conflit entre le pouvoir politique et les vérités qui s'opposent à un intérêt ou à un plaisir (p. 292-293)

En revanche, on comprend bien le conflit V/P pour toutes les vérités qui s'opposent à un intérêt ou à un plaisir humain. On est donc dans la forme la plus basse de la politique, qui est presque la négation de la politique, celle où il ne s'agit que de faire triompher des désirs et des intérêts.

Mais, ici, précisément, **la condition pour que la politique ne sombre pas dans la pure violence, c'est qu'elle brouille ou dissimule ou détruit la vérité**. Le *pouvoir politique* ne peut exister au-delà de la violence sans avoir une certaine *autorité*, c'est-à-dire sans être *reconnu par les citoyens*. D'où l'importance pour lui de **faire disparaître les vérités qui mettent en question sa légitimité, son droit à gouverner** ou, au minimum, de *faire croire qu'elles ne sont pas des vérités*, faire croire qu'elles sont fausses.

Hobbes souligne en particulier que les vérités contraires « *au droit à la domination d'un homme ou à l'intérêt des hommes qui détiennent la domination* » (p. 293) doit nécessairement être contestée et même supprimée par des autodafés (ex : comment comprendre une si grande hostilité de tous les pouvoirs établis contre la philosophie politique de Rousseau et contre le marxisme, sinon parce qu'elles ont de commun, par delà leurs différences, de soutenir que *toute* domination d'un homme sur un autre est *illégitime* ?). En ce sens, pour ne pas avoir recours durablement à la violence nue, le pouvoir politique doit tout de même avoir recours à une forme atténuée de violence pour détruire la vérité (ici philosophique) qui le menace.

Arendt concède que les vérités portées par le philosophe platonicien ne sont pas des vérités mathématiques (qui semblent ne pouvoir heurter aucun intérêt humain) mais **éthico-politiques**, car elles portent sur « *la norme vraie de la conduite humaine* » (p. 293).

5) La fragilité inégale des différents types de vérité à la destruction ou à l'occultation par le pouvoir politique (p. 293-295)

a) La solidité décroissante des trois types de vérités rationnelles

- **vérités mathématiques** : très résistante à la destruction par le pouvoir politique, car, au fond, puisqu'il s'agit de vérités purement rationnelles, on ne peut jamais les faire disparaître durablement, car **on les retrouvera toujours nécessairement, tant que la raison elle-même n'aura pas été supprimée**, ce qui n'est pas possible sans supprimer l'humanité elle-même ; la vérité se donne sous la forme de **l'évidence rationnelle**. Si on formule cela dans les termes de notre thème, **on ne peut pas faire croire bien longtemps à des propositions fausses dans le domaine mathématique**. Il peut y avoir *des erreurs* dans ce domaine, mais guère de *mensonges*. (NB : il faut distinguer la fausse évidence du préjugé de la vraie évidence de l'affirmation vraie ; l'apparence, ce qui saute aux yeux, est parfois tout à fait trompeur ; en outre, selon les normes

d'acceptabilité des croyances, il y a des choses qui peuvent sembler évidentes, alors qu'elles sont fausses).

- **vérité des sciences physiques** : elles sont **plus fragiles que les vérités mathématiques**, car elles ne sont pas purement rationnelles ; elles possèdent **une dimension empirique importante** ; ici, **on a besoin du résultat du travail des autres** pour progresser. Ainsi, brûler les livres de Galilée aurait nettement ralenti le progrès en physique.

- **vérités philosophiques (métaphysiques, éthiques, politiques)** : elles sont plus fragiles que les vérités des sciences empiriques, car les philosophies sont des « *édifices de pensée hautement différenciés* » (p. 293), c'est-à-dire qui naissent d'un **penseur original**. Si on avait perdu les œuvres de Platon, il y a très peu de chances non seulement qu'un autre homme ait écrit les mêmes œuvres, mais aussi qu'il ait trouvé les mêmes vérités.

b) Les vérités de fait sont à la fois les vérités essentielles dans le domaine politique et extrêmement fragiles face au pouvoir (p. 293 dernière ligne-p. 295)

- **La rupture moderne : la vérité n'est ni donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui.** Cette formulation semble s'opposer à l'idée d'une vérité qui existerait objectivement en dehors de l'esprit humain et qu'il s'agirait pour lui de découvrir. Cela pourrait sembler s'opposer à la conception platonicienne (en tous les cas, la conception platonicienne mal comprise ou caricaturée).

- **Distinction vérité de raison/vérité de fait** : les vérités de raison peuvent être obtenue sans recours à l'expérience ; les vérités de fait exigent le recours à l'expérience ; les vérités de raison sont nécessaires ; les vérités de fait sont contingentes.

- **Considérer la vérité sous l'angle politique implique de privilégier les vérités de fait**

Donc pas besoin de définir précisément vérité, selon Arendt, comme si elle faisait un article d'épistémologie. Il faut néanmoins bien se rappeler que la vérité désigne l'adéquation d'un discours avec la réalité. Pourquoi privilégier les vérités de fait quand on s'intéresse à la politique ?

- parce que les vérités de fait sont très fragiles face au pouvoir politique (Arendt nuancera plus loin ce propos)

Ex : Trotski n'apparaît dans « *aucun des livres d'histoire de la Russie soviétique* » (p. 294) : comment un citoyen de la Russie soviétique pourrait-il ne pas croire que Trotski n'a jamais existé ? Comment pourrait-il croire que le récit fait par les livres de l'histoire soviétique est faux ? Comment le pouvoir pourrait-il ne pas réussir à lui faire croire ici ce qu'il veut et même peut-être n'importe quoi ?

Exception : les gens qui ont vécu la révolution russe + les gens qui ont connu des témoins directs de la révolution russe + les gens qui ont lu d'autres récits de la révolution russe (par exemple obtenues en Occident)

- parce qu'elles « constituent la texture même du domaine politique » (p. 294). Arendt insiste sur un point important : « *les faits et les événements (...) sont toujours engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble* » (p. 294), c'est-à-dire les faits et les événements n'existent que par une communauté politique.

FOCUS SUJET : Fragilité de la vérité de fait face au pouvoir politique. Dans le domaine des faits, **il semble que le pouvoir politique peut faire croire tout ce qu'il désire ou tout ce qu'il a intérêt à faire croire.** Car la vérité de fait a **cette fragilité particulière qu'elle n'existe que par**

un discours sur les faits, que par les diseurs de vérité (comme Arendt l'a souligné, p. 291, en bas). Elle le souligne à nouveau ici : « *ils adviennent dans le champ perpétuellement changeant des affaires humaines, dans le flux où rien n'est plus permanent que la structure relative de l'esprit humain* » (p. 294-295). En effet, **les écrits des diseurs de vérité peuvent être détruits**, rendus inaccessibles aux hommes et **alors la vérité de fait est perdue**. Arendt va jusqu'à écrire : « *une fois perdus [les faits et les événements], aucun effort rationnel ne les ramènera jamais* » (p. 295). La possibilité de rétablir les vérités de fait a pour condition qu'elles ne soient jamais tout à fait perdues, c'est-à-dire que le pouvoir qui veut les faire disparaître **n'ait pas pu les faire absolument disparaître**, mais seulement dans une aire géographique limitée, en d'autres termes qu'il n'ait pas été tout puissant (mais il semble qu'aucun pouvoir ne puisse l'être tout à fait).

(Cependant, on doit noter que, au V, en conclusion, Arendt écrit : « *La persuasion et la violence peuvent détruire la vérité, mais ils ne peuvent pas la remplacer. Cela vaut pour la vérité rationnelle et religieuse, tout comme cela vaut, d'une manière plus évidente, pour la vérité de fait* », p. 330).

II) Historique du conflit entre V et P (p. 295-305)

1) Néanmoins le conflit V/P a d'abord été un conflit avec la vérité de raison : c'est le conflit de la philosophie avec l'opinion chez Platon (p. 295-297)

a) Une précision conceptuelle : le contraire de la vérité en sciences, en philosophie et dans la sphère politique au sens large (p. 295-296)

En sciences, le contraire du vrai, c'est le faux ; le contraire de la vérité, c'est soit **l'erreur** (prendre *involontairement* quelque chose de faux pour vrai ou de vrai pour faux), soit **l'ignorance** (ne pas savoir si c'est vrai ou faux ou n'avoir aucune idée sur un sujet).

En philosophie, chez Platon, le contraire du vrai, c'est **l'opinion** : à l'objectivité du vrai qui est identique pour tout esprit, s'oppose à la subjectivité et la relativité de l'opinion, qui exprime un point de vue, des intérêts, une idiosyncrasie. En outre, celui qui ignore que son acte de tenir pour vrai est une simple opinion, plus ou moins éloignée de la vérité, est victime d'**une illusion**. C'est le cas des **prisonniers dans l'allégorie de la caverne**, c'est-à-dire tous les citoyens non philosophes, c'est-à-dire vous et moi, tant qu'on ne fait pas de philosophie, qu'on prend nos opinions pour des vérités qu'elles ne sont pas.

Dans la sphère politique au sens large, le contraire de la vérité, ce n'est plus l'erreur, acte involontaire, mais *en général* (donc pas toujours) « **la fausseté délibérée** », « **le mensonge vulgaire** » (p. 295), c'est-à-dire quand on présente quelque chose aux autres comme étant la vérité, alors qu'on sait qu'elle ne l'est pas, quand on fait croire aux autres quelque chose dont on sait qu'elle n'est pas vraie.

Néanmoins Arendt **rectifiera ce point** (p. 301-303), en disant que, *dans les pays démocratiques*, c'est d'abord **l'opinion** qui s'oppose à **la vérité de fait** (ce qui n'exclut pas, ensuite, de façon plus ou moins fréquente des mensonges délibérés).

b) Le conflit antique entre la vérité et l'opinion, c'est-à-dire le conflit tel que Platon le pense (p. 296-297)

• **Philosophe/sophiste** (plutôt que menteur) [le « / » signifie « s'oppose »]. Pourquoi ?

• **Sous-estimation des effets du mensonge de Platon à Hobbes**, car :

- **par ignorance du « mensonge organisé »**, qui, selon Arendt, est propre à la politique contemporaine

- **parce que la condamnation morale radicale du mensonge est relativement récente** : elle remonte à deux faits contemporains, la morale puritaine et la mise en place de la science organisée qui, exigeant une absolue confiance entre scientifiques, fait du mensonge une infraction grave

- Conflit de **la vie** philosophique (sphère de la vérité)/**vie** du citoyen (sphère politique)

la vie philosophique (sphère de la vérité)	vie du citoyen (sphère politique)
Vérité = adéquation à ce qui est (et savoir comme possession par le sujet de cette vérité)	opinion : on croit telle chose vraie, mais sans raisons suffisantes ; c'est ce qu'il nous semble de notre point de vue
La vérité porte sur le nécessaire, donc sur l'intelligible (ce qu'on ne peut saisir que par la pensée)	L'opinion porte sur le contingent et donc le changeant, donc le sensible au sens large (qu'on peut saisir directement ou indirectement par les sens)
La vérité est stable , comme ce sur quoi elle porte	L'opinion est changeante , comme ce sur quoi elle porte
	L'opinion est une illusion si celui qui a une opinion n'a pas conscience qu'elle est une simple opinion et la prend pour la vérité

- **Or, l'opinion = la base indispensable de tout pouvoir.**

Madison : « *tous les gouvernements reposent sur l'opinion* » (p. 296). **C'est vrai même des pouvoirs les plus violents, autocratiques ou tyranniques** : on ne peut accéder aux pouvoirs sans le soutien de ceux qui ont la même opinion ou qui sont du même avis.

[NB : cela vaut donc par extension pour toute forme de gouvernement, car le terme « **gouvernement** » possède une signification en dehors de la sphère politique au sens étroit du terme : son étymologie (lat. *gubernare*, tenir le gouvernail, diriger, orienter, cf. Foucault, *Sécurité, territoire, population*) ; gouverner les enfants (= les conduire) ; se gouverner soi-même (décider de sa conduite)]

- Or, réciproquement, **la vérité ne peut valoir dans l'État (= cité) de façon absolue, comme dans sa sphère propre** : elle a besoin d'« *un appui du côté de l'opinion* » = elle **doit être reconnue par les autres (et, au fond, par la collectivité) comme vraie**. Mais cette reconnaissance ne peut **pas** consister à ce **chaque citoyen** accède à un **savoir de la vérité** : il ne peut **qu'être de l'ordre de l'opinion**, de ce qui me semble vrai, du vraisemblable. Cela vaut pour tous les citoyens, pour chacun d'entre nous, même si nous sommes les plus exigeants intellectuellement (ex : les vaccins Covid ; il y a des vérités scientifiques (y compris ces vérités consistant à prendre conscience des limites de notre savoir actuel) ; mais ensuite, il faut qu'elle paraisse vraie aux citoyens qui ne sont pas des scientifiques de ce domaine).

- Réciproquement, **si on prétend à une vérité absolue**, c'est-à-dire au-dessus de la discussion, on tend à entrer en **conflit avec la sphère politique**, et Arendt insiste « *toute politique* » et « *tout régime* » (p. 297), c'est-à-dire pas seulement la démocratie, **en tant que tout pouvoir politique**, du plus démocratique au plus tyrannique, **repose sur l'opinion**. En ce sens, celui qui prétend détenir une vérité absolue délégitime tout pouvoir en tant qu'il est supposé ne pas la détenir.

- **Le conflit vérité philosophique/opinion du citoyen se retrouve dans le conflit dialogue philosophique/rhétorique comme art de la persuasion**

La **dialogue** authentique suppose la reconnaissance que **la vérité** est la norme de la recherche et qu'on doit dire ce qui paraît vrai, quand bien même cela contredirait notre opinion initiale. Il se fait donc entre des hommes en tant qu'**égaux**, en tant qu'ils **reconnaissent le verdict de la raison**.

La **rhétorique** est un art, c'est-à-dire une technique (ou un simple ensemble empirique de procédés, selon Socrate, c'est-à-dire des « trucs » ne reposant pas sur la rationalité) qui a pour but de produire non le vrai, mais **le vraisemblable**. Son utilisateur est un démagogue, c'est-à-dire quelqu'un qui prétend conduire la multitude, donc le peuple supposé ignorant. En ce sens, il n'y a **pas de visée réellement partagée** entre les deux parties, il y a **une inégalité** entre l'auteur et les récepteurs du discours, c'est-à-dire **un rapport de domination** si la rhétorique atteint son but.

2) Le conflit V/P à l'époque moderne (p. 297-299)

a) Les faibles traces à l'époque moderne de l'ancienne forme du conflit V/P (p. 297)

Hobbes, raisonnement solide/éloquence puissante
Vérité/opinion, passions, intérêts humains, multiples et variables

b) L'idée d'une fragilité de la raison à partir des Lumières (p. 297-298)

- **La formule de Lessing** est comprise à contresens selon Arendt ; il ne veut pas dire que toute vérité est de l'ordre de l'opinion, mais qu'il y a **une richesse dans le discours humain qui vise à dégager la vérité** sans y parvenir avec certitude.

- **Prise de conscience de la fragilité de la raison humaine** ; Kant, *Critique de la raison pure* (1781/1787) : il montre les limites du pouvoir de la raison humaine, qui ne peut pas tout connaître.

- D'où le **besoin du nombre pour compenser cette fragilité** (Madison) : « *elle acquiert fermeté et confiance en proportion du nombre auquel elle est associée* » ; si bcp de gens pensent x, il est plus probable que cela soit vrai que si peu de gens le pensent [mais, bien sûr, ce critère du nombre est extérieur à la vérité et n'apporte aucune garantie : parfois, c'est la minorité ou même l'homme isolé qui a raison].

c) Lutte pour liberté de pensée et le débat comme moyen de s'approcher collectivement de l'opinion vraie (p. 298-299)

- **Spinoza « croyait encore en l'infailibilité de la raison humaine »** (p. 298)

(NB : on voit que la raison et la rationalité présupposent elles-mêmes **une forme de croyance**, c'est-à-dire **une confiance dans le pouvoir de la raison**. Cependant cette confiance n'est pas sans fondement : elle peut s'appuyer sur les succès obtenus par des méthodes rationnelles ! Pour que les gens s'efforcent d'être raisonnables, il faut d'abord **les faire croire à la valeur et à la puissance de la raison**).

Par conséquent, selon Arendt, Spinoza **ne mesure pas l'importance de la liberté de pensée et ne la revendique pas** (NB : c'est une lecture particulièrement discutable de Spinoza, mais le sens du propos d'Arendt est surtout d'opposer la position de Spinoza à celle de Kant)

- **Kant**, au contraire, le comprend très bien : **la raison a besoin de pouvoir s'exercer publiquement** pour se renforcer, car chacun pouvant corriger les autres, cela contribue à la « **correction** » de nos pensées (au double sens de pensées rectifiées et de pensées vraies ou s'en approchant). On entrevoit ici qu'il serait possible de s'approcher d'**une opinion vraie dans la sphère politique** et on perçoit donc qu'il n'y a peut-être pas nécessairement de conflit insurmontable entre la sphère politique et la recherche du vrai, au moins sous la forme de l'opinion vraie (qui n'est pas savoir vrai). Cette opinion vraie aurait la particularité de **résulter d'une**

collaboration des hommes dans leur pluralité, propre à la vie politique, et l'avantage de ne pas être tyrannique (ne pas prétendre s'imposer sans discussion possible). On a donc ici une conception du débat radicalement opposé à celle de Platon, qui y voyait l'affrontement des opinions et donc au fond des désirs et des intérêts, puisque à l'époque moderne le débat semble pouvoir contribuer à nous approcher d'une opinion vraie.

d) Contraste avec la façon platonicienne de penser le conflit entre la vérité et l'opinion
(p. 299)

Domaine de la vérité	domaine politique = celui de l'opinion
L'unicité (au sens où les hommes, quand ils recherchent la vérité ne diffèrent pas essentiellement les uns des autres, ils sont des êtres de raison, obéissent aux mêmes normes)	La pluralité (au sens où, en politique, la différence et la diversité des hommes est essentielle)
Le raisonnement solide donne force à une affirmation vraie	La confiance (= foi) de l'individu dans le nombre de ceux qui sont d'un avis (ex : la pression des sondages : vous êtes dans la minorité ; sous-entendu = vous vous trompez)

Pour Platon

- **Le nb ne compte pas** = la majorité peut avoir tort
- La vérité ne peut être atteinte **que par des hommes d'exception** = elle ne peut pas être atteinte par la masse, le peuple.

• **La prétention de détenir une vérité absolue est incompatible avec la démocratie** (Arendt attribue à la position platonicienne – simplifiée – selon laquelle les philosophes (à comprendre comme désignant ceux qui ont un véritable amour de la sagesse et un savoir correspondant, s'il y a des tels hommes) devraient être rois des « *aspects franchement tyrannique* », p. 299).

FOCUS SUJET :

Arendt **critique implicitement la position platonicienne** dans une perspective aristotélicienne. Il faut **accepter que la sphère politique soit celle de l'opinion et donc une sphère** où *on s'efforce de faire croire à autrui ce qui nous semble vrai, même si on ne peut pas en être certain.*

Mais cela n'a de sens qu'à quatre conditions :

- **qu'il reste des vérités de fait qui constituent un monde commun** auquel on se réfère (p. 308-309) ;
- qu'on revalorise implicitement l'opinion, en contestant la dichotomie platonicienne savoir/opinion, en disant qu'il y a **des opinions plus ou moins bien fondées** (p. 307-308) ;
- qu'on conçoive le **débat public comme une façon de se rapprocher de l'opinion vraie** (sur le modèle de Kant) (p. 307-308) et non comme un simple lieu d'affrontement ;
- on présuppose non un affrontement entre citoyens où chacun (ou chaque groupe social ou politique) viserait à faire triompher, coûte que coûte, sa propre opinion, mais **une collaboration entre les citoyens en vue de s'approcher de l'opinion vraie pour le bien de la collectivité** (*ibid.*).

3) Le conflit V/P à notre époque (à partir de p. 299 en bas)

a) La dernière trace de l'opposition entre une vérité prétendant à une valeur absolue et l'opinion a disparu (p. 299-300)

• **Séparation de l'Église et de l'État** (comparer à *Lorenzaccio* et *LD qui ont lieu à des époques où cette séparation n'a pas encore été opérée*) : l'Église ne peut prétendre imposer sa vérité dans la sphère politique [c'est, semble-t-il, un peu simplificateur, mais c'est ce qu'écrit Arendt]

• **La philosophie** (on pourrait dire depuis le développement des sciences empiriques) **n'a plus cette prétention de posséder une vérité absolue** qui devrait être reconnue dans la sphère politique. Sauf si considérait que l'idéologie est une forme de philosophie. Mais c'est peu convaincant, selon Arendt, car dans le cadre de l'**idéologie**, on a peu de souci de la vérité : il s'agit **d'un discours subordonné à une cause** [cf. MP, pour des développements plus précis sur la notion d'idéologie].

b) Néanmoins la nouvelle forme du conflit comme conflit entre la vérité de fait et la politique a beaucoup de traits communs avec l'ancienne forme du conflit (p. 300-303)

α) Hostilité à la vérité de fait si elle s'oppose « au profit ou au plaisir d'un groupe donné » (p. 300), comme autrefois à la vérité philosophique.

Il s'agit non de **vérités de fait** particulières (par exemple, de l'ordre du secret défense) devant être gardées secrètes pour le bien de l'État (ce qui est inévitable et légitime, dit Arendt), mais de vérités de fait, **qui sont connues de tous**, mais qui ne doivent pas être exprimées publiquement.

Le pouvoir s'y oppose sous différentes formes :

- **soit**, quand il est *tyrannique*, sous la forme de la *violence* contre ceux qui prétendent exprimer ces vérités.

Ex : selon Arendt, il était plus dangereux dans l'Allemagne nazie **de parler du fait des camps de concentration et d'extermination** que de contester des points de doctrine politique.

- **soit**, « dans les *pays libres* », en dégradant « *consciemment ou inconsciemment* » les **vérités de fait en de simples « opinions »** (p. 301), c'est-à-dire en faisant passer des faits bien établis, c'est-à-dire ayant une réalité objective, pour de simples opinions, des points de vue subjectifs, sans validité. Arendt reformule cette idée en parlant « *d'effacer la ligne de démarcation* » (p. 301, en bas) entre faits et opinions : elle pointe le danger qui provient **non du pur et simple effacement des faits, mais de la confusion ou du brouillage**, qui empêche au fond le débat nécessaire à la vie politique.

Ex 1 : fait = soutien d'Hitler par l'Allemagne, c'est-à-dire la majorité des Allemands ; dégradation de ce fait en simple opinion par Adenauer (chancelier allemand après la guerre) qui, quant à lui, affirme que cela n'aurait été le fait que d'une minorité

Ex 2 : fait = la politique du Vatican (et du pape Pie XII) pensant la 2^e GM faisant preuve d'une grande tolérance face au nazisme et allant même, après la guerre, jusqu'à aider certains nazis à fuir, comme Eichmann ; le pouvoir prétend que c'est une simple opinion, la façon dont les anticléricaux présentent l'attitude du Vatican

IMPORTANT : Ce qui s'oppose à la vérité de fait dans les « pays libres » : c'est, en général, l'opinion et non le mensonge ou la falsification délibérée (mais le pouvoir y a aussi, mais pas systématiquement selon Arendt, recours au mensonge délibéré, cf. MP).

- **L'hostilité à la vérité de fait pose un problème central** : « *ce qui est en jeu ici, c'est cette réalité commune et effective elle-même* » (p. 301). En effet, il n'y pas de vie politique sans une réalité stable partagée par tous les citoyens, sur la base de laquelle ils peuvent débattre de ce qui est bien/ mal et de ce qu'il faut faire si pas de vie collective. Or, **la vie politique est centrale pour assurer l'humanité de l'homme.**

β) Nous sommes dans une situation comparable aux personnages de l'allégorie de la caverne de Platon ou même pire, car nous sommes menacés d'être privés de tout accès à la vérité (cf. I)4b)) (p. 302-303)

- **Dans la caverne, la vérité philosophique** rapportée du « ciel des idées » par le philosophe (le diseur de vérité de l'époque) était réduite à des simples opinions dès qu'elle entrait dans la sphère politique ;

- Il y a une situation **analogue aujourd'hui à propos des vérités de fait** : celles-ci, établies par les historiens et les journalistes (les principaux diseurs de vérité de fait d'aujourd'hui), sont ou tendent à être dégradées dans les pays libres au rang de simples opinions.

c) Une différence essentielle avec le conflit antique : la vérité de fait, au contraire de la vérité philosophie, est « toujours politique par nature » (p. 303)

- La **vérité de fait** étant **simple et accessible à tous**, par opposition à la vérité philosophique ; **tous les hommes devraient en principe pouvoir la reconnaître** ; car il n'y a pas besoin pour les reconnaître des yeux de l'esprit, mais seulement des yeux du corps [NB : accéder à la vérité de fait, c'est plus compliqué que ce qu'Arendt semble croire]

- **La vérité de fait** est « *toujours relative à plusieurs* » (p. 303), suppose des témoins, etc., bref, « *elle est toujours politique par nature* » (p. 303) : elle ne possède pas ce caractère transcendant de la vérité philosophique. En ce sens, **les vérités de fait et les opinions appartiennent au même domaine**, celui de la politique.

- **Cependant**, quoiqu'appartenant au même domaine, **il est essentiel que les vérités de fait, objectives, restent fondamentalement distinctes des opinions** qui, elles, sont subjectives, soumises aux intérêts et aux passions (p. 303).

En effet, si cela n'est pas le cas, **cela porte atteinte à la faculté de juger de tout homme** : on a besoin de s'appuyer ou de se référer à des faits réels pour formuler une opinion fondée. **Si on perd cet appui, ce sol** (cf. p. 336), on est **privé des moyens de penser par nous-mêmes.**

Mais si on nous dérobe les moyens de penser, alors **la liberté de pensée devient vide de sens...**

C'est pourquoi l'accès à une information fiable est indispensable à la vie politique en général, et en particulier à la vie démocratique.

d) Il y a des faits au sens propre du terme, c'est-à-dire des faits indépendants de toute interprétation ou opinion, une « matérialité factuelle » (p. 303 en bas- 304)

- **Des gens prétendent qu'on ne peut pas séparer le fait et son interprétation, car**

-le fait n'existe qu'une fois qu'il a été *extrait de la totalité infinie de tous les faits* ; cette sélection présuppose des critères ; ces critères ne sont pas des données de fait, mais des choix du scientifique ;
- les faits sont *nécessairement ordonnés selon une certaine perspective*, qui est celle de l'historien

• **Arendt accepte ces remarques, mais rejette la conclusion** : ces difficultés « *ne sont pas une preuve contre l'existence d'une matérialité factuelle* » (p. 304). On doit distinguer entre :

- « *écrire sa propre histoire* », c'est-à-dire produire sa propre mise en relation des faits (ses propres rapports de causalité), ce qui **présuppose qu'il y a des faits** ; c'est une lecture de l'histoire, une proposition à discuter faite aux autres hommes ;
- « *remanier les faits* », les déformer, les falsifier ; c'est empêcher l'écriture de l'histoire et la discussion des interprétations

Ex qui illustrent cette différence :

- **On peut avoir différents points de vue ou opinions sur** « *les responsabilités quant au déclenchement de la Première Guerre Mondiale* » (p. 304) : c'est ce qui relève de l'interprétation ;
- **Mais c'est un fait que** c'est l'Allemagne qui a envahi la Belgique en 1914 et non le contraire ; cela relève de la « *matérialité factuelle* » ; ce n'est pas une question d'opinion ; un historien ne peut pas oblitérer ce fait, quelle que soit par ailleurs son opinion sur les responsabilités du déclenchement de la guerre.

e) La suppression définitive de la matérialité factuelle est peu probable, car elle supposerait « un monopole du pouvoir sur la totalité du monde civilisé » (p. 304-305)

Cette destruction définitive de la vérité de fait n'est pas inconcevable, mais sa réalisation pratique très improbable.

Transition :

La politique telle qu'elle nous apparaît semble en conflit avec toutes les formes de vérité (rappel du lieu commun et du soupçon originel). C'est pourquoi vouloir **se soumettre même seulement à la vérité de fait**, cela pourrait apparaître comme une « *attitude antipolitique* » (p. 305). Car cela reviendrait à accepter **un donné soustrait à la discussion** dans la sphère politique

[NB : Mais on comprend bien que, pour Arendt, ce donné est de nature différente de la vérité philosophique, **car, loin d'interdire la formation d'opinion diverses, il en est la condition**]

III) Le conflit de la vérité et de l'opinion au sein du domaine politique (p. 305-317)

1) Les vérités de toute nature (de raison ou de fait) s'opposent à l'opinion par « leur mode d'assertion de la validité » : une vérité exige d'être reconnue, alors que l'opinion s'offre à la discussion (p. 305-307)

a) La vérité dispose d'une force propre, celle de s'imposer à l'esprit humain, ce qui semble poser des limites à ce qu'on peut croire et faire croire (p. 305-306)

• **Une vérité**, qu'il s'agisse d'une *vérité rationnelle* ($2+2=4$) ou d'une *vérité de fait* (en août 1914 l'Allemagne a envahi la Belgique) **ne laisse aucune liberté de choix à l'individu : elle exige d'être reconnue** ; elle n'est **pas discutable** ; elle exige que l'esprit de l'individu se soumette à elle ; elle est **contraignante ou coercitive** : la V semble posséder **une force propre qui s'exerce sur l'esprit**.

- Une fois qu'on a reconnu une vérité, **on ne peut plus penser le contraire ; si on sait que quelque chose est vrai, on croit nécessairement que c'est vrai** [pas au sens ordinaire d'une croyance non fondée, mais au sens où on le tient pour vrai] (mais cela n'exclut pas qu'on dise le contraire, si on le désire)

- **En ce sens, on ne pourrait pas croire (qu'est vrai) ni faire croire (qu'est vrai) ce que l'on veut : la vérité s'imposerait, même si on ne le voulait pas, et elle résisterait donc, en un sens, au pouvoir politique** : même le pouvoir politique le plus puissant ne peut *pas faire que ce qui est vrai ne le soit pas* ; il peut *seulement dissimuler* certaines vérités.

Ex : la bureaucratie stalinienne **ne peut rien changer à la vérité de fait** que Trotski a été un des principaux dirigeants de la révolution russe ; elle **peut seulement dissimuler** cette vérité, non l'altérer.

b) Cette propriété de la vérité consistant à contraindre l'esprit permet d'expliquer la tendance au despotisme/tyrannie chez les diseurs de vérité professionnels (philosophe, scientifique, etc.) (p. 305)

Ils tendent à vouloir transférer leur mode de vie propre (obéir à la contrainte de la vérité) dans la sphère politique (où la pluralité exige la discussion).

c) *L'opinion, parce qu'elle ne s'impose pas par elle-même à l'esprit humain, a besoin d'être soutenue par une force externe, c'est-à-dire par un acte de persuasion, qui peut nous incliner à croire, mais non nous y forcer* (p. 305-306)

En cela, la vérité s'oppose à l'opinion qui, précisément, ne s'impose pas, mais nous laisse jusqu'à un certain point le choix, comme l'illustre la *fluctuation des opinions*. Selon Platon, dit-elle, « on peut toujours persuader les autres de changer d'avis » (p. 306).

Or, parmi les facteurs qui nous inclinent à croire ceci ou cela, on peut compter **le nombre de gens qui partagent une opinion** : nous avons ainsi tendance à **partager les croyances de la majorité des gens de notre époque**.

Références mobilisées par Arendt

- *Le Timée* de Platon : ceux qui sont appelés à diriger la cité doivent **être capables de tenir ferme à une vérité**, quoi qu'il arrive, **sans se laisser influencer** par quoi que ce soit d'autre que leur organe de *perception de la vérité, l'esprit (nous)* ; les autres qui ne possèdent pas un esprit suffisamment bien formé sont *simplement persuadés* et peuvent donc être conduits à changer d'avis.
- Mercier de la Rivière : lois d'Euclide sont despotiques.
- Grotius avec l'idée que les vérités, par ex mathématiques, s'imposent même à Dieu.

d) Cette propriété de la vérité d'être au-delà de toute discussion offre la possibilité d'un contrôle du pouvoir politique non simplement par des moyens internes à la politique (par ex., par l'équilibre des pouvoirs), mais un moyen externe, la vérité

(Rien à préciser).

e) La vérité, en raison de son caractère contraignant ou despotique, est donc en conflit avec la sphère politique (p. 306-307)

- La vérité est haïe par les *pouvoirs despotiques*, car elle concurrence leur propre despotisme
- La vérité est rejetée par les *pouvoirs reposant sur le consentement*, car, contraignant l'esprit, elle est indifférente à l'opinion et exclut par principe la *discussion, qui pour Arendt « constitue l'essence même de la vie politique »* (p. 307)
- Arendt insiste sur ce point que **les faits « ont cette exaspérante ténacité que rien ne saurait ébranler »** et sont tels qu'on ne peut pas les discuter ou transiger avec eux, au contraire des opinions. C'est pourquoi on ne peut **vaincre les faits** importuns **que par « de purs et simples mensonges »**, c'est-à-dire non en modifiant les faits eux-mêmes, mais en les dissimulant ou les travestissant (p. 307).

2) La formation de l'opinion est le produit de la pensée politique, qui est par essence « représentative » : elle résulte de la prise en considération du point de vue des autres (p. 307-309)

a) L'imagination désintéressée comme condition d'une « mentalité élargie » (p. 307-308)

Il ne s'agit pas d'adopter le point de vue réel de l'autre, comme dans la sympathie, ni de celui de la majorité, mais de *forger son opinion en examinant les choses sous les différents points de vue possibles, en se demandant si notre opinion y resterait valide*. Être capable d'adopter une telle « *mentalité élargie* » est la condition pour être capable de **juger de façon réfléchie**. **Un tel jugement serait impossible sans l'imagination** qui, doit, pour accomplir son rôle, rester ici « *désintéressée* », c'est-à-dire « *libérée des intérêts privées* » (p. 308) [« intérêts privés » s'entend par opposition aux « intérêts publics » : intérêts d'un individu ou d'un groupe social (économique, religieux, etc.) par opposition aux intérêts de la société et de l'État].

b) La formation d'une opinion bien fondée suppose donc un être-avec-les-autres, par opposition à la découverte de la vérité qui s'opère dans un mode de l'être-seul, avec son esprit (p. 308)

Mais les individus peuvent aussi bien avoir **des opinions bien fondées** que **mal fondées** : ils peuvent se mettre à la place des autres aussi bien que se borner à considérer leurs propres intérêts.

L'opinion, au contraire de la vérité, ne va jamais de soi : elle exige toujours **d'être établie par une véritable procédure discursive**, examinant le plus grand nombre de points de vue possibles, afin de s'approcher le plus possible d'une « *généralité impartiale* » (p. 308).

C'est pourquoi elle est **source de transparence** sur une question. La vérité n'est certes pas obscure (sinon on ne la comprendrait pas), mais elle est opaque, car, comme elle va de soi, elle empêche un examen ultérieur de la question, permettant d'examiner une chose sous toutes ses faces et par là de la mettre en lumière.

BILAN sur 2) : Arendt, en s'appuyant sur Kant, s'efforce de montrer qu'on doit penser **au-delà d'une simple dichotomie vérité/opinion** (comme chez Platon) Il y a donc, au fond, **une revalorisation de l'opinion**, qui n'est pas jugée par Arendt comme étant globalement à délégitimer par opposition au savoir. Cette revalorisation repose sur l'idée **qu'il y a des opinions plus ou**

moins impartiales, plus ou moins fondées et plus ou moins proches de la vérité. L'opinion en général ne doit pas être réduite à une simple illusion (Platon a tort), **mais** il y a assurément parmi toutes les opinions, certaines qui sont partiales, mal fondées, fausses et même illusoire (Platon n'a pas entièrement tort).

3) La vérité de fait se révèle aussi fragile dans le domaine politique que la vérité philosophique, quoique pour d'autres raisons (p. 309-310)

a) Portant sur le contingent, la vérité de fait n'est pas plus évidente que l'opinion (p. 309)

Le fait historique est par définition **contingent**, parce qu'il résulte de la **liberté humaine** : les choses auraient toujours pu se passer autrement, le fait **n'exprime immédiatement aucune rationalité**. C'est pourquoi **il résiste à la pensée**, car celle-ci est satisfaite seulement par la découverte d'un **rapport nécessaire**, condition pour expliquer et pour prévoir. La philosophie moderne de l'histoire a voulu dissoudre « *la ténacité intraitable et irraisonnable de la pure factualité* » (p. 309), en insérant chaque fait dans un développement dialectique nécessaire (Hegel, Marx,...). C'est pourquoi **il n'y a rien d'évident à ce qu'une chose se soit produite** : son contraire est tout aussi possible, c'est-à-dire parfaitement pensable ou envisageable.

b) La vérité de fait dépend pour son établissement de la croyance dans la fiabilité (ou en confiance en) d'autres hommes (de façon directe et indirecte) (p. 309-310)

C'est pourquoi les « **teneurs d'opinion** » n'hésitent pas à contester la vérité de fait, car la **procédure pour l'établir n'est pas foncièrement différente de celle pour imposer une opinion** : il leur suffit *d'opposer d'autres témoignages*, véridiques ou non, à ceux utilisés pour établir la vérité de fait en question et de prétendre avoir l'avantage du nombre.

4) La vérité philosophique face à l'opinion dans la sphère politique : faiblesse et force (p. 310-317)

a) L'autorité de la vérité philosophique et des principes politiques transcendants (p. 310-311)

La vérité philosophique et certaines valeurs politiques (comme la liberté, la justice, l'honneur, le courage) possèdent **un certain prestige ou une certaine autorité**, et par là **une certaine force de persuasion**, en raison de leur transcendance par rapport à la sphère politique (p. 310-311).

Le fait d'inspirer l'action humaine lui permet de **rivaliser, à certaines conditions, avec la force de persuasion inhérente à l'opinion** (cf. p. 315-317), mais **pas de conserver pleinement dans la sphère politique la force contraignante de la vérité**.

b) La vérité philosophique est aisément vaincue par l'opinion dans la sphère politique (p. 311-312)

Cependant elle peut être **aisément réfutée sur l'agora** (la place du marché), c'est-à-dire se révéler moins persuasive que d'autres opinions plus ordinaires. Car, **dans la sphère politique,**

il ne peut être question de « prouver » ou de « démontrer » des vérités philosophiques (p. 311)

c) Cette faiblesse de la vérité philosophique dans la sphère politique s'explique par le fait qu'elle est « non politique par nature » (p. 312-313, citation p. 313)

Ex : la vérité éthique socratique « *il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre* »

L'argument socratique pour justifier qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre, c'est que commettre une injustice nous met en conflit avec nous-mêmes, car nous faisons quelque chose d'injuste, alors que nous reconnaissons tous implicitement la valeur de la justice. Cet argument n'est **convaincant que pour le philosophe**, car il repose sur la volonté de préserver sa « *capacité à penser* » (p. 312), en préservant son accord avec soi-même.

En revanche, il n'est pas convaincant *pour le citoyen*, qui doit se préoccuper du *bien public*. Pour lui, au contraire, comme Machiavel l'a montré, « *ceux qui refusent de résister au mal permettent aux méchants de faire autant de mal qu'il leur plaît* » (p. 313) [C'est un principe dont la valeur est discutée par Lorenzaccio, qui est sur la position de Machiavel et donc qui raisonne en politique, dirait Arendt, et Philippe Strozzi, qui est sur la position de Socrate, qui pense en philosophe, dirait Arendt]

Cela s'explique par le fait que **la vérité philosophique est non-politique par nature**, c'est-à-dire par le fait qu'elle concerne **l'homme seul et non l'homme en tant qu'il vit avec ses semblables** [NB : c'est une thèse qu'Arendt avance sans la justifier ; on peut considérer que la thèse machiavéenne n'est pas moins philosophique que celle de Socrate et réciproquement celle de Socrate pas moins politique que celle de Machiavel ; elle relève simplement de philosophies différentes].

Le philosophe qui conclut de cette défaite à une impuissance de la vérité (= Platon) se trompe (p. 313), car cette défaite s'explique par le fait que la vérité philosophique... cesse d'être vraie dans la sphère politique.

Cette fausse conclusion peut conduire le philosophe :

- soit à essayer de faire triompher sa vérité philosophique *en lui adjoignant une force purement externe, la violence*, en persuadant un tyran de sa valeur, comme l'a tenté Platon.
- soit à espérer que sa vérité philosophique devienne *l'opinion dominante par l'adjonction d'une autre force externe, la persuasion* ; mais, dans ce cas, ce serait une **victoire plus apparente que réelle** (« *victoire à la Pyrrhus* »), car elle « *devrait son triomphe non à sa propre essence contraignante, mais à l'accord du nombre* » (p. 313 en bas). Or **un tel accord est aussi fragile** que pour n'importe quelle opinion, c'est-à-dire est indépendant de la vérité ou de la fausseté de son contenu.

d) Le principe de l'égalité en droits de tous les hommes illustre la fragilité des principes philosophiques et éthiques dans la sphère politique (p. 313-315)

Bien qu'elle contraigne l'esprit jusqu'à un certain point, la vérité de principes philosophiques ou politiques **a besoin d'être secondée par la persuasion** pour s'imposer dans la sphère politique.

Arendt donne **l'exemple particulièrement frappant des droits de l'homme et en particulier de l'égalité en droits de tous les hommes**. Dans la sphère de la recherche de la

vérité, elle a sa force propre comme vérité, mais elle ne peut valoir dans la sphère politique que si elle obtient « *l'accord et l'assentiment* » (p. 314). Car, *dans cette sphère*, ce type d'énoncé n'est « *ni en soi évident ni démontrable* » (p. 314). En ce sens, Arendt attire notre attention sur la fragilité dans la sphère politique de ces vérités pourtant si essentielles.

Dans la sphère politique, la reconnaissance de **l'égalité en droits de tous les êtres humains** fait partie **non des « vérités[s] »**, mais des « **opinions** » (p. 315 en haut), pour lesquelles on peut (ou non) exprimer une préférence. Selon Arendt, ce qui motive **notre préférence pour l'égalité**, c'est que **nous voulons vivre libres** et que cela **présuppose une telle égalité** (en effet, la supériorité d'un homme sur un autre implique qu'il puisse commander au sens de contraindre l'autre à faire ce qu'il veut ; on voit bien dans les *LD* que la plus grande force des uns – position sociale, genre, savoir, capacité de persuasion, expérience, etc. – conduit à la suppression ou à la réduction considérable de la liberté des autres).

Dans le choix de cette préférence, se manifeste **la qualité d'un être humain et la qualité du type de relations entre les hommes, leur humanité ou leur inhumanité**, c'est-à-dire la question de savoir si elles posent les conditions pour l'accomplissement de l'être humain et par là des « *joies* » et des « *satisfactions* » réellement humaines, à l'opposé de celles qu'on peut retirer de la domination sur d'autres êtres humains (NB : on retrouve ici une idée centrale d'Arendt, exprimée p. 335-336 et déjà analysée).

- e) La force des principes religieux dans une communauté invalide l'idée d'« une impuissance de la vérité » dans la sphère politique et celle-ci peut y acquérir une force non par la parole, mais par la pratique en s'incarnant dans une figure concrète (p. 315-316)

La force des principes religieux dans une communauté – donc dans une sphère possédant la pluralité propre à la politique — **contredit « l'impuissance généralement admise de la vérité philosophique »** (p. 315).

Arendt soutient qu'on peut **donner de la force à la vérité dans la sphère politique, la faire reconnaître et valider**, non en persuadant par la parole, mais **par l'action** ou par la pratique, c'est-à-dire **en vivant conformément à cette vérité** (« *cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable* », p. 315). Cela peut « **inspirer l'action** » d'autres hommes, les inciter à agir selon ce même principe.

Arendt donne **une liste d'exemples d'incarnation de principe dans une vie** : Socrate pour incarner la justice, Achille pour incarner le courage, Jésus ou Saint François (d'Assise, fondateur de l'ordre religieux des Franciscains en 1209) pour incarner la bonté, la pièce de Shakespeare, *Le roi Lear*, pour inspirer le sens du devoir filial.

Inversement, **le traité purement conceptuel** n'a aucune puissance dans la sphère politique. Arendt se réfère à Kant qui souligne la nécessité, pour que nous puissions comprendre les concepts, de les voir incarnés (il nous faut l'intuition correspondant au concept). On trouve surtout **de tels personnages exemplaires dans la littérature ou dans la poésie**.

En incarnant ses principes dans sa propre vie, donc en « **persuadant la multitude par la seule voie qui lui est ouverte** » (p. 316), **le diseur de vérité tend à changer de statut : il « a commencé d'agir »** (p. 316), c'est-à-dire à **se faire politique**.

f) **Les vérités de fait ne disposent pas de la possibilité de s'incarner dans des vies pour acquérir une force dans la sphère politique** (p. 317)

Les vérités de fait sont donc encore plus fragiles dans la sphère politique que les vérités philosophiques, car, de toute évidence, elles ne sauraient s'incarner dans une vie comme les vérités philosophiques.

IV) Vérité de fait et politique (p. 317-330)

1) **La vérité de fait et la sphère politique**

a) **Le contraire de la vérité de fait dans la sphère politique est « la fausseté délibérée ou le mensonge »** (p. 317-318)

L'erreur est, bien sûr, aussi possible sur les vérités de fait. Mais ce n'est pas le problème dans la sphère politique.

Mais, attention, le mensonge peut prendre *plusieurs formes* :

- **la pure et simple réécriture de l'histoire** (cas des pays totalitaires)
- **le fait d'estomper ou de brouiller la ligne de démarcation entre fait et opinion** : la présentation comme un fait de ce qui n'est en réalité qu'une simple opinion sans fondement (cas des pays libres). C'est à peu près le sens de la notion de « **post-vérité** » aujourd'hui.

b) **Le menteur et le diseur de vérité dans la sphère politique dans les circonstances habituelles** (p. 318-319)

- **Le menteur** est, en tant que menteur, un **homme d'action**, car tout mensonge est une forme d'action, puisque cela consiste à **essayer de changer « le récit de l'histoire »** (p. 318) (et non l'histoire elle-même) ou, plus largement, ce qui a eu lieu. Mais s'il s'efforce de changer le récit du passé, c'est **pour « changer le monde »** (p. 319) **présent et à venir**.

Le menteur s'appuie sur la liberté humaine, qui se manifeste dans notre capacité à mettre le monde à distance, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le changer (cf. I)1)b))

Mais il mésuse et même « dénature » (p. 319) **de la liberté constitutive de notre humanité**. En effet, par son mensonge, il porte atteinte à la liberté des autres, car pour être libre, il faut pouvoir se forger sa propre opinion, ce qui présuppose que l'on ait accès aux faits sur lesquels porte cette opinion (cf. II)3)c)).

L'historien tend à **sous-estimer** la liberté humaine (après coup, il ne voit que des rapports nécessaires et aucun acte réellement libre ; il tend à penser que les choses devaient nécessairement se produire telles qu'elles se sont produites) et l'homme politique à la **surestimer** (dans le feu de l'action, il ne voit pas les effets pervers ultérieurs du mensonge en tant qu'il mine l'existence collective et libre des hommes) (p. 319).

- **Le diseur de vérité**, en tant que diseur de vérité, **n'est pas politique**, car, en tant qu'il dit la vérité, il n'intervient pas pour modifier le réel, il le duplique.

Dans ce cas, le diseur de vérité ne peut devenir un **homme d'action qu'en renonçant aux normes qui s'imposent aux diseurs de vérité** : en présentant la vérité comme utile à tels ou tels intérêts.

Son discours **semble même en général incliner à la passivité**, puisque son devoir est de dire les choses telles qu'elles sont.

Des exceptions néanmoins : des vérités peuvent stimuler des revendications « ethniques » ou « sociales » (Arendt ne donne pas d'exemple, mais il est clair que, par exemple, documenter les discriminations sur la base de chiffres tend à nourrir la lutte contre elles ou documenter l'évolution comparée des salaires et des profits jouent la même fonction)

c) Le menteur et le diseur de vérité au sein de la sphère politique dans le cas du mensonge organisé

• Cependant, **face à un pouvoir politique qui produit un « mensonge organisé »** (p. 320), qu'il s'agisse de pure propagande, d'idéologie ou d'un mélange des deux, alors **dire la vérité devient un acte immédiatement politique**, puisqu'il s'agit d'une action s'opposant au mensonge sur lequel le pouvoir s'appuie, que le diseur de vérité en ait ou non conscience.

• Cependant **le menteur** semble posséder **un avantage décisif sur le diseur de vérité** : le mensonge, **étant calculé en fonction des attentes de l'opinion publique, apparaît souvent** (= pas toujours) **plus vraisemblable** et donc plus persuasif que la vérité de fait qui, au contraire, peut être parfois inattendue et donc déroutante et par là moins vraisemblable. Mais on doit noter que cet avantage important n'assure pas toujours la victoire du mensonge organisé sur la vérité.

2) La manipulation de masse : distinction conceptuelle entre différents types de mensonges (à partir de p. 320 en bas)

a) Le mensonge politique traditionnel

- porte sur des faits tenus secrets
- porte sur des intentions

Implicitement, il reste critiquable, mais il n'est pas foncièrement illégitime – il faut bien être capable de se protéger contre des ennemis - et paraît ne pas avoir de conséquence véritablement grave pour la communauté humaine [NB : On pourrait cependant demander à Arendt si la ligne de démarcation est si nette avec les autres types de mensonges, car le pouvoir peut percevoir le peuple comme son ennemi...]

b) Les spécificités des mensonges de la politique moderne (= contemporaine = du XXe siècle)

α) traitent **de faits connus de tous** (les contemporains)

β) consistent dans **des paroles et des images contraires aux faits**, ce qu'Arendt appelle des « **non faits** » (p. 321) qui visent à produire « **un substitut complet** » de la réalité : il s'agit d'une véritable « **réécriture de l'histoire** » (p. 321)

γ) ont d'autant plus de force qu'ils **ont à leur service les techniques efficaces et des médias de masse**, si bien qu'ils tendent à produire une « **réalité alternative** » (p. 321)

Ex : De Gaulle a construit toute sa politique sur un « non-fait », à savoir que la France aurait fait partie des vainqueurs de la 2^e guerre mondiale ; cela l'a légitimé pour faire partie des grandes puissances (et donc, par exemple, avoir un siège au Conseil de Sécurité de l'ONU)

Ex : Adenauer a construit sa politique sur le non-fait selon lequel seule un pourcentage faible de la population allemande aurait apporté son soutien aux Nazis

δ) recèlent un élément de violence

Car la négation *en paroles et en images* appelle la négation *en acte*. Mais cette logique n'est menée jusqu'à son terme que par les régimes totalitaires (p. 321-322)

Ex : de l'effacement de Trotski des livres d'histoire (dès la fin des années 20) jusqu'à son assassinat (en 1940) par un agent du NKVD (police politique stalinienne). On commence par **cache**r et on finit par **détruire** (p. 322).

ε) sont très difficiles à repérer car ils visent *la trame même d'ensemble des faits et non un point particulier dans cette trame*

Le mensonge politique classique est aisé à repérer, car il opère un trou dans la trame de l'ensemble des faits ; son **incohérence** (« *l'incongruité* », p. 322) avec la trame d'ensemble le dénonce.

ς) visent à tromper non un individu ou l'ennemi, mais **tout le monde et ses propres citoyens**

Le mensonge politique traditionnel paraît relativement **anodin par ses effets, en comparaison des risques impliqués par le mensonge politique moderne :**

- pas de tentative de réécriture de l'ensemble de l'histoire : cela ne menace donc pas la possibilité de la politique en tant qu'elle exige un accès aux faits
- les trompeurs ne risquent pas de devenir à leur tour victimes de leurs propres mensonges

c) **La difficulté de mentir à tout le monde sans se mentir à soi-même (= de tromper tout le monde sans se tromper soi-même)** (p. 323)

Cette difficulté est illustrée par **une anecdote médiévale**. La sentinelle lance une fausse alerte, tout le monde se précipite aux remparts, mais finalement elle aussi, comme si elle était victime de sa propre fausse alerte.

Arendt en tire deux conclusions sur le mensonge politique moderne :

- « **plus un menteur réussit, plus il est vraisemblable qu'il soit victime de ses propres mensonges** » (p. 323), c'est-à-dire qu'il les prend lui aussi pour des vérités
- « **seule la duperie de soi est susceptible de créer un semblant de *crédibilité*** » (p. 324) ; être soi-même persuadé de la vérité de ce que l'on dit est une condition pour être persuasif ; donc quand on propage des mensonges, on doit soi-même en être convaincu pour être persuasif.

3) **Avec la politique moderne, le risque d'un mensonge complet et définitif : possibilité, obstacles, conséquences et limites**

a) **La possibilité d'un mensonge complet et durable**

Dans le mensonge classique, selon Arendt, la vérité est au moins préservée dans la pensée du menteur. [Objection : on voit dans les LD que les plus grands menteurs, comme Valmont, se mentent à eux-mêmes, c'est-à-dire font des illusions sur eux-mêmes]

Avec la politique moderne, la politique tend à être dénaturée :

- d'une part, il y a de « *gigantesques organisations d'intérêts* » (p. 325), c'est-à-dire probablement des partis politiques, des syndicats, des organisations religieuses, qui ont tendance à produire **une image du monde conforme non à la réalité, mais à leurs intérêts** ;

- d'autre part, le **pouvoir politique** tend à **être dénaturé et à devenir essentiellement un « fabricant d'images »** (p. 325), destinées principalement à la « *consommation domestique* » (mélange contre-nature entre les hommes politiques et les publicitaires).

- enfin, cela peut avoir pour conséquence que « *des nations entières peuvent s'orienter d'après un tissu de tromperies* » (p. 325)

- le **pouvoir lui-même** est en général lui-même trompé **par ses propres tromperies** (ex développé dans MP) ; c'est particulièrement vrai dans les démocraties ;

- **les trompeurs et les trompés tendent à maintenir l'image de propagande intacte**

[NB : Arendt n'explique pas pourquoi ; on peut supposer que c'est a) parce qu'ils croient sincèrement à la tromperie ; b) parce que la tromperie leur convient, par ex, l'idée fausse que la France aurait fait partie des vainqueurs de la 2^e guerre mondiale convient aux Français, parce que cela flatte l'orgueil national, tout comme l'opinion trompeuse soutenue par Adenauer que seule une minorité d'Allemands auraient collaboré avec le nazisme, ce qui exonère bien des gens de leurs responsabilité)

- **la destruction du mensonge ne peut venir que de diseurs de vérité** de fait qui sont parvenus à échapper à « *l'influence* » (p. 325) de l'image de propagande ; d'où le fait qu'ils sont victimes de l'hostilité du pouvoir politique

b) Les obstacles à un mensonge complet et définitif

- Il existe un **système de communication planétaire**, empêchant un pouvoir quelconque d'imposer « *une image définitivement mystifiante* » (p. 326 ; cela n'est possible que provisoirement) [NB : on comprend la volonté de tous les pouvoirs d'exercer un contrôle plus ou moins marqué sur l'information, c'est-à-dire sur l'image du monde diffusée auprès des citoyens] :

- *Des fragments de faits venant d'une autre image du monde* viennent contredire l'image diffusée par le pouvoir
- L'image fabriquée a **une durée de vie limitée**, généralement relativement courte : tôt ou tard, la réalité elle-même fait sa réapparition [NB : mais, entretemps, l'image a eu le temps de produire ses effets...]

- même dans le cas d'une *pax romana* mondiale [=d'un empire unique couvrant la totalité du monde], la réalité prendrait sa revanche parce **qu'il est trop complexe de falsifier correctement la réalité dans sa totalité en accord avec des besoins politiques donnés**

- car elle a *d'innombrables ramifications* (photos, articles publiés par Trotski, Kamenev, Zinoviev dans des recueils déjà en circulation, etc.)
- car il faut **adapter** les falsifications **aux besoins du moment**, ce qui conduit à des contradictions internes, qui indiquent le « *caractère mensonger de tous les propos publics concernant le monde factuel* » (p. 327), sans pour autant indiquer en quoi consiste la vérité (p. 327).

- c) L'effet du mensonge complet et définitif : « le refus absolu de croire en la vérité d'aucune chose » (p. 327-328)

Effet catastrophique à long terme du « lavage de cerveau » (p. 327) = **présentation d'une réalité alternative** comme étant la réalité elle-même = non de produire une inversion entre le vrai et le faux, mais rendre les gens incrédules dans le sens où ils manifestent « **un refus absolu de croire en la vérité d'aucune chose** » (p. 327), aussi bien sur le plan factuel que pratique, c'est-à-dire une forme de **cynisme**.

[C'est très bien illustré par **la pièce de Musset** ; l'usage généralisé du mensonge aussi bien par l'Église que par Lorenzaccio a pour conséquence que les florentins appartenant aux **hautes sphères de la société et les soldats** tendent en majorité à devenir incrédules au sens de ne plus croire en rien d'autre qu'en la valeur des biens matériels immédiats (plaisir charnel, pouvoir, richesse...), aussi bien au sens de croire en des valeurs qu'en l'annonce factuelle de Lorenzaccio selon laquelle il va tuer le duc ; cependant, **dans le peuple et parmi la jeunesse instruite**, représentée par les étudiants, on trouve des figures qui, n'ayant pas été trompées par cette image, ne sont pas devenues incrédules : **l'orfèvre** est à la fois croyant au sens religieux du terme et possède des valeurs ; **les étudiants** prouvent leur adhésion à des valeurs en se faisant tuer pour la liberté ; les soldats répondent avec un cynisme complet aux paroles des étudiants et les tuent sans le moindre scrupules.

Cependant, cela offre un angle de critique d'Arendt : cette possibilité ne serait **pas propre à la politique contemporaine**, celle du XXe siècle, mais serait une possibilité déjà existante dans la politique classique ; Machiavel serait le théoricien de cette façon de faire de la politique]

- d) L'impossibilité de produire un substitut adéquat de la réalité n'empêche pas l'effet dévastateur du mensonge qui nous prive d'un sol nous permettant de penser et d'agir

Selon Arendt, le menteur ne parvient **jamais tout à fait** à produire *une image qui constitue « un substitut adéquat de la réalité et de la factualité »* (p. 328), **car** :

- en modifiant sans cesse les faits selon les besoins du moment, il ramène les faits au statut de **possible** (qu'ils ont avant d'avoir eu lieu), alors qu'ils relèvent de la contingence (ce qui aurait pu être autrement, mais qui est advenu et ne peut plus être changé)
- l'image n'a **pas la stabilité du fait inaltérable**, mais présente l'aspect d'un « mouvement tremblant et d'un vacillement permanent » (p. 328 en bas)
- cela ne veut pas dire que l'image fabriquée par le pouvoir ne puisse pas tromper, car **ayant été calculée**, elle peut être **plus plausible ou vraisemblable que le vrai**

Cependant cette image fabriquée, si elle ne peut pas se substituer au sens propre à la réalité, peut nous priver d'accès à la réalité et par là **nous dérober « le sol »** (p. 328) **sur lequel nous pensons et donc agissons, c'est-à-dire ce sur quoi on s'appuie pour penser et agir.**

- e) Les limites de l'affinité du mensonge avec la politique (p. 329-330) : le mensonge ne peut pas constituer « le point de départ (...) à partir duquel commencer quelque chose de neuf »

= Rappel de la thèse annoncée (dans le 1)).

- **Dans son essence authentique, la politique a besoin de vérité, car c'est la condition de l'accès à la réalité**, qui elle-même la condition de la politique authentique, c'est-à-dire de la formation d'opinions et de la réalisation en fonction de ces opinions d'actions en commun pour changer notre monde.

- En ce sens, **le menteur en politique est victime d'une illusion**, quand il croit que le mensonge va rendre possible l'action et ainsi la transformation du monde.
- Arendt estime que l'attitude des gouvernements de **certains pays « sous-développés »** où la propagande règne en maître l'illustre (elle ne nomme aucun pays, mais elle pense manifestement à des pays influencés à des degrés divers par le stalinisme et par le nationalisme, comme Cuba, l'Algérie, etc.) : **l'idéologie et la propagande** se révèlent « **stérile[s]** » (p. 329). **Car faire de la politique, changer le monde humain où nous vivons, cela suppose d'abord de voir la réalité en face et donc d'accepter de voir la réalité en face, c'est de ne pas se faire croire à soi-même ce qui n'est pas, ne pas embellir ou enjoliver abusivement la réalité.** Elle se réfère à la notion déjà expliquée de **village Potemkine**, véritable décor de théâtre fabriqué par le premier Ministre de Catherine II de Russie qui, dit-on, l'aurait empêché d'agir pour améliorer le sort de son peuple.

Arendt concède que certes « **les faits** » ne sont pas « **en sécurité dans les mains du pouvoir** » (p. 329, Cela correspond au lieu commun identifié au début de l'article, qui possède sa part de vérité qui n'est pas contesté par Arendt, surtout dans un monde où la politique a pris une forme dégradée. **Mais** elle insiste ici sur un autre aspect des choses : « **l'important** est ici que **le pouvoir ne peut pas produire, par sa nature même [=parce qu'il est provisoire, instable, fragile à des degrés divers], un substitut pour la stabilité assurée de la réalité factuelle** » (p. 329, = un substitut pour le caractère stable garanti de la réalité factuelle). Elle ajoute : « **dans leur opiniâtreté, les faits sont supérieurs au pouvoir** ; ils sont moins passagers que les formations du pouvoir » (p. 329 en bas).

Mais ATTENTION : cela ne veut pas du tout dire que la capacité du pouvoir à **faire croire le contraire de ce qui est vrai** à un certain public et jusqu'à un certain point n'ait pas **d'effets délétères** (Arendt en a donné bien des exemples dans VP, mais aussi dans MP...).

La Ve partie a déjà, de fait, été expliquée dans la présentation de l'œuvre.