

# Hannah Arendt

## Vérité et politique, chapitre 7, *La Crise de la culture*

### I.

« L'objet de ces réflexions est un lieu commun. Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul, autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État. Pourquoi en est-il ainsi ? »

*Questions et problèmes que pose le texte : peut-on accepter le mensonge en politique au nom d'un « réalisme » affirmant que la politique a à voir nécessairement avec le mensonge ? La vérité ne joue-t-elle vraiment aucun rôle fondamental pour la politique ? Comment comprendre la relativisation de la vérité dans le champ du politique ? C'est une question à la fois théorique et historique.*

L'objet de ce chapitre est d'interroger la relation entre vérité et politique, laquelle est vue de façon très partagée comme une relation d'opposition. La vérité, en effet, est conçue spontanément comme étant du côté de la science et de la philosophie, tandis que la politique est vue comme étant du côté des affaires humaines, lesquelles portent, ou plus exactement porteraient, en leur sein la nécessité de certains mensonges, comme le montrent de nombreux exemples de mensonges dans l'histoire. *Du mensonge à la politique* évoque justement le traitement de la guerre du Vietnam dans les médias par le gouvernement américain. L'enjeu pour Arendt est de comprendre la construction de cette opposition. Comment s'est-elle imposée dans nos représentations communes comme une évidence ? Et pourquoi n'est-elle pas remise en question, au moins discutée, et principalement par les philosophes en vue de montrer que la publication des vérités rationnelles et des vérités de fait est le socle d'une politique capable de bâtir un monde stable et durable ?

[Dans une certaine mesure on retrouve cette idée à travers les personnages des *Liaisons dangereuses* et de *Lorenzaccio*, quand ils usent de mensonges comme si c'était naturel. Merteuil, dans la Lettre 81 explique qu'elle abuse des autres parce qu'elle a elle-même été abusée en tant que femme, mais elle ne remet pas pour autant en question le fait que dans le monde humain, certains abusent d'autres humains. Le personnage de Lorenzaccio est extrêmement complexe mais il est lui-aussi porteur de ce paradoxe : il dénonce sans cesse les tromperies dont est victime le peuple florentin mais lui-même use sans cesse de subterfuges pour parvenir à ses fins. Il ne remet pas en question, en faisant cela, l'idée que pour agir il faut avancer masqué.]

Arendt va procéder à la critique d'une telle dévaluation de la vérité, laquelle se fait très souvent au nom du maintien de la sécurité ou de l'ordre politique. Elle pose explicitement la question suivante : la politique peut-elle et doit-elle **vraiment** se passer d'un rapport à la vérité ? Quels sont les dangers pour les mondes humains, si la vérité disparaît ou pour le dire autrement, si le rapport à la vérité n'est plus pensé comme une exigence et/ou une condition indépassable pour faire un monde dans lequel il est possible de vivre **durablement** ?

[On retrouve cette démarche dans les deux autres œuvres au programme : *Les Liaisons dangereuses* se terminent sur un monde impossible, révélant par là-même que le mensonge généralisé mène à la mort symbolique ou réelle. *Lorenzaccio* se termine sur un monde qui est identique au monde du début de l'œuvre, puisque le tyrannicide réalisé en solitaire par Lorenzaccio n'a pas permis l'instauration de la République.]

La note de bas de page du titre du chapitre « Vérité et politique » est importante, car H. Arendt explique que ce chapitre a à voir avec la réception de son livre *Eichmann à Jérusalem*. (Le film *Hannah Arendt* de Margarethe von Trotta montre très précisément comment les propos d'Hannah Arendt ont été déformés à son encontre. On l'a accusée, entre autres choses, de banaliser le mal commis par Eichmann, au sens de le justifier. Or le propos d'Arendt n'est en aucun cas celui de banaliser ce qu'a fait Eichmann mais celui de démontrer que le mal est banal, au sens où nous pouvons tous le commettre, par exemple en exécutant les ordres aveuglément, sans réfléchir à leur signification et leur implication.)

Hannah Arendt fait référence à Kant, dès la deuxième page du chapitre. Ce qui n'est pas étonnant : pour Kant il est impossible de bâtir un monde commun, sans penser la vérité comme sa condition absolue de possibilité. En effet, si tout le monde ment, ou plus exactement, si la vérité n'est pas posée comme une exigence commune et partagée entre les humains, alors le monde n'est plus praticable. L'adage latin : « **Fiat justitia, et pereat mundus** » (« Que la justice soit faite, le monde dût-il en périr »), cité par Arendt exprime l'inconditionnalité de la justice. En effet, la justice est plus importante que le monde lui-même, au sens où si l'on se met à protéger un monde injuste, alors de toutes façons ce monde est condamné à disparaître. La valeur de la justice ici est supérieure à ce qui existe dans le monde. En ce sens, la justice doit être « **sacrée** ». Le terme « sacré » provient ici d'un texte de Kant, *Projet de paix perpétuelle*. Il signifie que la justice (la paix) doit être tenue en dehors du champ de toute relativisation possible.

Arendt interroge cependant cette perspective kantienne en demandant s'il n'y a pas parfois de bonnes raisons de mentir. Autrement dit, elle va explorer une thèse qui n'est pas la sienne mais qui occupe une grande place dans nos représentations collectives, celle d'accorder et d'accepter le mensonge dans la politique. Pour cela, elle demande : « **Le souci de l'existence ne prime-t-il pas nettement sur tout le reste – toute vertu et tout principe** » ? Cela veut dire qu'au nom de l'intérêt, aussi bien individuel que commun, nous pouvons nous affranchir de la vertu. On pourrait le dire simplement : si les principes sont trop compliqués à établir et à vivre, alors il serait légitime de renoncer à ce qu'ils exigent et ordonnent. La question est alors celle de savoir si, en politique, le mensonge ne pourrait pas être utile.

Un des arguments consiste à dire que les mensonges ont souvent l'avantage d'être moins violents que d'autres « moyens politiques ». Elle écrit, en effet : « **Et les mensonges, puisqu'ils sont souvent utilisés comme des substituts de moyens plus violents, pouvant aisément être considérés comme des instruments relativement inoffensifs dans l'arsenal de l'action politique.** » Le mensonge serait plus doux que d'autres formes de violence, en cela il serait justifiable.

Le lieu commun tend à dire que le sacrifice de la vérité n'est pas aussi grave que le sacrifice d'autres vertus. Autant il nous semblerait impossible d'envisager un monde sans liberté et sans justice, autant il serait possible d'envisager un monde sans vérité. Comment en est-on arrivé à une telle idée ou idéologie ? Et surtout peut-on fonder une telle conception de la politique sur le mensonge, la dissimulation et la manipulation ?

Pour Hannah Arendt, c'est précisément une telle idée qui doit être interrogée. Elle rappelle alors la figure d'Hérodote affirmant l'importance de « **dire ce qui est.** ». Cicéron dit d'Hérodote qu'il est le père de l'histoire. « **Aucune permanence dans l'être ne peut même être imaginée sans des hommes voulant témoigner de ce qui est et leur apparaît parce que cela est.** » Ici Arendt pose sa propre thèse, à savoir qu'on ne peut se passer de vérité en politique. Pour cela, il faut travailler nos conceptions intériorisées. Il faut aussi s'opposer à une certaine tradition philosophique qui pose que la vérité doit être la préoccupation des vies individuelles mais qu'elle ne concerne pas fondamentalement la vie politique.

H. Arendt fait référence à l'Allégorie de la caverne de Platon, se trouvant dans le Livre VII de *La République*. Cette référence est importante car l'allégorie raconte précisément que le rapport à la vérité n'est pas spontané chez les humains, lesquels aiment les illusions. On trouve ici l'idée que le rapport à la vérité suppose un arrachement à la passivité de la part des humains que nous sommes. La vérité relève d'un travail à la fois de déconstruction des préjugés et de cheminement vers le soleil, cheminement qui n'est pas sans douleur. Arendt rappelle qu'à la fin de l'Allégorie, le prisonnier qui a réussi à s'arracher de ses chaînes et à contempler la vérité est mis à mort par ses semblables, quand il retourne dans la caverne. Le chercheur de vérité dérange. Mais dans l'Allégorie l'idée que la vérité dérange n'est pas suffisamment explicitée. Elle écrit, en effet : **« Il n'est fait mention d'aucun ennemi dans l'histoire de Platon ; tous vivent entre eux paisiblement, simples spectateurs d'images ; ils ne sont engagés dans aucune action et, de ce fait, menacés par personne. Les membres de cette communauté n'ont aucune raison de considérer la vérité et les diseurs de vérité comme leurs pires ennemis et Platon ne fournit aucune explication de leur amour pervers pour l'erreur et la fausseté. »**

Mais on peut penser que la vérité devient gênante dès lors qu'elle pénètre le domaine de la politique.

Hobbes (philosophe anglais du 17<sup>ème</sup> siècle) pense que les vérités qui ne demandent aucun effort sont bien accueillies par les hommes. Les humains apprécient les vérités mathématiques ou géométriques. En revanche, s'ils mentent, c'est au sujet des vérités qui pourraient mettre en danger leur propre domination. La vérité encombre seulement la sphère du politique.

Leibniz distingue deux sortes de vérité : **« la vérité de raison »** et **« la vérité de fait »**, distinction que reprend Arendt : **« J'utiliserai cette distinction par souci de commodité sans discuter sa légitimité intrinsèque. »**

Si nous considérons les vérités de raison et les vérités de fait, alors nous devons reconnaître que les vérités de fait sont beaucoup plus vulnérables que les vérités de raison. Arendt donne l'exemple de Trotski qui a été effacé de l'histoire officielle de la Russie soviétique. La présence de Trotski sur les photos des révolutionnaires russes a été systématiquement effacée par le gouvernement de Staline. Son existence est niée par des techniques d'invisibilisation permettant de trafiquer les photos et par là-même les preuves de son existence. Les vérités de fait sont fragiles, parce qu'elles reposent sur des documents qui sont manipulables et transformables. Les vérités de fait n'ont pas de résistance par elles-mêmes comme les vérités de raison, lesquelles reposent sur des raisonnements et des expérimentations, mais non sur des documents historiques.

Si on efface les preuves matérielles de ce qui a existé, alors les faits et les événements disparaissent de la mémoire collective. **« Les chances qu'a la vérité de fait de survivre à l'assaut du pouvoir sont effectivement très minces ; elle est toujours en danger d'être mise hors du monde, par des manœuvres, non seulement pour un temps, mais virtuellement, pour toujours. Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories [...] Une fois perdus, aucun effort rationnel ne les ramènera jamais. Peut-être les chances que les mathématiques euclidiennes ou la théorie de la relativité d'Einstein – sans parler de la philosophie de Platon – eussent été reproduites avec le temps si leurs auteurs avaient été empêchés de les transmettre à la postérité, ne sont-elles pas très bonnes non plus, elles sont cependant infiniment meilleures que les chances pour un fait d'importance oublié ou, plus vraisemblablement, effacé, d'être un jour redécouvert.»**

Les vérités de raison reposent sur des démonstrations et des expérimentations qui peuvent être refaites par les humains. Elles ne dépendent pas en cela de leurs « auteurs ». On peut penser en effet que la théorie de la relativité d'Einstein, si elle avait été effacée des manuels, aurait été mise au jour par un ou une autre. Les vérités de fait n'ont pas cette garantie : en effet, si on ne les porte pas dans l'espace public, si on ne les transmet pas, alors elles disparaissent du monde. En ce sens, l'histoire est une science qui doit toujours être enseignée et transmise, parce que sinon c'est la possibilité d'un monde au présent qui est menacée. Il faut alors aller plus loin et répondre à la question suivante : pourquoi une telle disparition des vérités de fait menace-t-elle le monde ?

## II.

Il s'agit de bien distinguer les vérités de raison et les vérités de fait. Les contraires des vérités de raison scientifiques sont l'erreur et l'ignorance. Les contraires des vérités de raison philosophique sont l'illusion et l'opinion. Les contraires des vérités de fait sont le mensonge, la manipulation et la dissimulation. « **La fausseté délibérée, le mensonge vulgaire, jouent leur rôle seulement dans le domaine des énoncés de fait** ». L'erreur et l'ignorance sont des défauts de savoir. L'illusion et l'opinion relèvent du désir humain d'atteindre des « discours que l'on tient pour vrais » qui conviennent à ses attentes. (Nous verrons que Hannah Arendt pense autrement l'opinion, laquelle n'est pas nécessairement une illusion pour cette dernière). Seule la fausseté délibérée relève du mensonge. Le mensonge est un travestissement de la vérité de fait. Il y a une intention dans le mensonge qu'il n'y a ni dans l'erreur et l'ignorance, ni dans l'illusion et l'opinion. Et c'est précisément cette intention qui pose problème. A quelles fins la politique se permet-elle de refuser la vérité, c'est-à-dire en toute rigueur de faire croire en un autre réel que celui qui a existé ? Or pour Arendt le mensonge pose un problème grave dans la politique.

Cette question de la place problématique du mensonge est également posée dans *Les Liaisons dangereuses* et *Lorenzaccio* – la question n'est pas seulement individuelle et morale (en quoi le mensonge est-il immoral ?), elle est aussi politique et collective (en quoi le mensonge nuit-il gravement, tragiquement au monde commun, aux relations entre les humains?)

Pour Arendt, la philosophie n'a pas suffisamment problématisé le mensonge pour la raison qu'elle ne s'est pas suffisamment intéressée à la politique. Par exemple, ce qui pose problème à Platon, c'est le sophiste et l'ignorant, mais pas le menteur. L'ignorant manque la vérité mais il peut être mis en chemin vers elle, si on lui pose des questions qui lui font prendre conscience de sa propre ignorance. Le sophiste travestit la vérité, mais principalement en vue de s'enrichir, puisqu'il se fait payer pour son propre discours. En revanche, le mensonge en politique a à voir avec l'espace public, en cela il est redoutable. Et c'est l'impact du mensonge pour le monde commun qui n'a pas été suffisamment analysé pour Arendt : « **Est-ce parce que le mensonge organisé, qui domine la chose publique, à la différence du menteur privé qui tente sa chance pour son propre compte, était encore inconnu ?** »

Hannah Arendt aborde la question du mensonge par rapport au politique, défini comme espace commun entre les hommes, lequel est à faire en permanence. La politique est pensée comme ce qui est « entre » les hommes, c'est-à-dire comme ce qui doit être débattu sans cesse entre eux pour agir le mieux possible. Pour cela, les hommes ont besoin de mettre en commun les vérités rationnelles, les vérités de fait et leurs opinions. Plus exactement, les opinions politiques doivent avoir pour socle indispensable des connaissances vraies, c'est-à-dire non déformées des faits du passé. Si les opinions ne sont pas éclairées par de telles vérités alors c'est tout le système démocratique qui est fragile et incertain.

On a souvent opposé dans la philosophie deux styles de vie, celui du philosophe et celui du citoyen. **« Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant, le philosophe opposa la vérité sur les choses qui sont dans leur nature même éternelles et d'où par conséquent l'on peut dériver des principes pour stabiliser les affaires humaines »** Cette conception philosophique doit être refusée par Arendt. La vie sensible doit aussi être stabilisée par des connaissances vraies. Si on ne reconnaît pas cela, alors on finit par penser qu'en politique, tout n'est qu'affaire d'incertitudes, c'est-à-dire de points de vue individuels sur le monde. Arendt cite James Madison (4ème président des Etats-Unis, de 1809 à 1817), affirmant : « tous les gouvernements reposent sur l'opinion. » Pour Arendt, les opinions jouent un rôle indépassable dans la fabrication d'un ordre politique, car la politique suppose des débats à égalité entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés mais elles doivent s'enraciner dans des connaissances qui sont vraies, qui disent ce qui s'est passé comme cela s'est passé.

Hobbes oppose le « raisonnement solide » à « l'éloquence puissante », **« la première étant fondée sur des principes de vérité, l'autre sur des opinions et sur les passions et les intérêts humains qui sont différents et variables. »** Ce qui caractérise l'espace politique pour Hobbes, c'est la variété irréconciliable des points de vue. En cela, l'espace des affaires humaines s'oppose à l'espace de la science. En disant cela, Hobbes donne à penser que la politique, c'est-à-dire la construction d'un monde commun, pourrait se passer de vérités. Or pour Arendt c'est précisément une telle idée qu'il faut refuser.

**« La vérité de fait, s'il lui arrive de s'opposer au profit et au plaisir d'un groupe donné, est accueillie aujourd'hui avec une hostilité plus grande qu'elle ne le fut jamais. »** Il est commun dans l'histoire de transformer des vérités de fait en opinion. Pour Arendt, le danger n'est pas seulement l'oubli de la vérité, c'est aussi de transformer les vérités en de simples opinions, cette fois-ci au sens d'un avis subjectif. Le monde contemporain manifeste de plus en plus une telle « haine » de la vérité, non pas pour certaines vérités mais pour la vérité en général.

**« Car, du point de vue du diseur de vérité, la tendance à transformer le fait en opinion, à effacer la ligne de démarcation qui les sépare, n'est pas moins embarrassante que la situation difficile et plus ancienne du diseur de vérité si vigoureusement exprimée dans l'allégorie de la caverne, où le philosophe, au retour de son voyage solitaire au ciel des idées éternelles, tente de communiquer sa vérité à la multitude, avec ce résultat qu'elle disparaît dans la diversité des vues qui pour lui sont des illusions, et qu'elle est rabaissée au niveau incertain de l'opinion...[...] Cependant, la situation de celui qui rapporte la vérité de fait est encore pire. »** La vérité de fait est niée dès lors qu'elle s'oppose à l'intérêt d'un individu ou d'un groupe, comme le montre Staline à l'égard de Trotski ou encore le traitement de la guerre du Vietnam par les médias américains. Si l'on considère que la vérité est nuisible à un pouvoir ou un prestige alors on la nie et on invente un autre récit, plus flatteur et plus glorieux. Une des stratégies de négation de la vérité est de dire qu'elle n'est qu'un simple point de vue sur un événement. Par exemple, dire que la guerre du Vietnam s'enlise et coûte très cher en terme de vies humaines est réduit au statut d'opinion, alors même que cela n'est pas une opinion mais une vérité. Les conséquences de la guerre au Vietnam sont mesurables et donc connaissables : elle s'est enlisée, a entraîné un nombre insoutenable de morts et a coûté très cher à l'économie américaine. En ce sens, la négation de la vérité de fait est toujours la construction mensongère d'une partie ou d'un groupe politique, tandis que la vérité de fait est universelle, elle s'impose à tous au sens où elle est vraie. Ici il y a une équivalence entre la vérité rationnelle et la vérité de fait : dans les deux cas, la vérité est contraignante par elle-même car elle s'appuie sur des preuves.

**« La vérité de fait, au contraire, est toujours relative à plusieurs : elle concerne des événements et des circonstances dans lesquels beaucoup sont engagés ; elle est établie par des témoins et repose sur des témoignages »** Ici le terme de plusieurs signifie tous – il s’oppose strictement à l’idée que la manipulation est toujours individuelle ou opérée par un petit groupe. Cela signifie que la vérité de fait est le produit d’un travail collectif qui s’appuie sur des témoignages et des preuves matérielles, administratives, architecturales etc.

Mais le propre de la vérité de fait, c’est qu’**« elle existe seulement dans la mesure où on en parle, même si cela se passe en privé. Elle est politique par nature. »** Ce point est fondamental : la vérité de fait concerne le monde commun et non la vie privée des humains. Cela signifie que les vérités de faits doivent circuler et être communiquées dans l’espace politique : en cela il y a une responsabilité de la presse, qui doit dire ce qui se passe, partout et tout le temps. Elle doit être indépendante des pouvoirs ou des désirs de pouvoir.

**« Les faits et les opinions, bien que l’on doive les distinguer, ne s’opposent pas les uns aux autres, ils appartiennent aux mêmes domaines. Les faits sont la matière des opinions, et les opinions, inspirées par différents intérêts et différentes passions, peuvent différer largement et demeurer légitimes aussi longtemps qu’elles respectent la vérité de fait. »** Pour Arendt, chaque humain doit et peut établir ses propres opinions mais pour cela il doit être renseigné et informé par des vérités qui sont diffusées et accessibles dans l’espace public.

Dans *Les Liaisons dangereuses* et *Lorenzaccio* on voit bien que les protagonistes sont dans la dissimulation permanente. Rien n’est jamais publié, au sens de porter à la connaissance de tous.

**« La liberté d’opinions est une farce si l’information sur les faits n’est pas garantie et si ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui font l’objet du débat. En d’autres termes la vérité de fait fournit des informations à la pensée politique tout comme la vérité rationnelle fournit les siennes à la spéculation philosophique. »** En littérature, la farce est une pièce comique qui présente des situations et des personnages ridicules où règnent tromperie, équivoques, ruses, mystifications. Cela signifie que les opinions ne sont plus des opinions, au sens d’un avis éprouvé et réfléchi mais seulement des points de vue rapide, non réfléchi sur les choses, par conséquent sans exercice critique.

**« Même si nous admettons que chaque génération ait le droit d’écrire sa propre histoire, nous refusons d’admettre qu’elle ait le droit de remanier les faits en harmonie avec sa perspective propre ; nous n’admettons pas le droit de porter atteinte à la matière factuelle elle-même. »** Le danger du mensonge est une déréalisation, c’est-à-dire de construire une réalité qui n’existe pas. C’est construire un monde faux venant se substituer au monde réel. Cela suppose que nous maintenons les sociétés dans une confusion des temps entre le passé et l’avenir. Le passé est écrit, on ne peut plus le modifier, tandis que l’avenir est ouvert, voilà pourquoi nous avons à le construire. Or dans le mensonge construit politiquement qui vise à manipuler le peuple, nous faisons l’inverse : nous réécrivons le passé, comme s’il était encore ouvert (alors même qu’il est fermé puisque les choses ont déjà eu lieu) pour faire croire que l’avenir est déjà écrit. La manipulation empêche alors la liberté.

Le problème, c’est que l’intérêt du pouvoir n’est pas toujours du côté de la vérité. **« Ce qui nous ramène à notre soupçon qu’il puisse être de la nature du domaine politique d’être en**

**guerre avec la vérité sous toutes ses formes, et de là à la question de savoir pourquoi une soumission, même à la vérité de fait, est ressentie comme antipolitique. »**

Ce qui pose problème à la politique, c'est la vérité de fait. En un sens, c'est une bonne chose, car la vérité n'est pas politique, au sens où elle n'est pas créée par elle. En revanche, elle doit impérativement présider au monde politique, si nous voulons rendre possible des actions et des paroles authentiques.

### III.

La vérité de fait s'oppose à l'opinion, même si l'opinion a besoin de la vérité de fait. Dans toutes les vérités, il y a une coercition, une contrainte intérieure. Ce qui distingue les vérités de fait des vérités de raison, c'est leur établissement. On n'établit pas de la même façon que « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » et qu' « en août 1914 l'Allemagne a envahi la Belgique ». Mais une fois les vérités établies, elles ont la même force coercitive que les vérités mathématiques et physiques : **« elles ont en commun d'être au-delà de l'accord, de la discussion, de l'opinion, ou du consentement. »** Il y a alors une force contraignante dans la vérité que la politique ne supporte pas, car elles doivent soumettre tous ceux qui gouvernent, quoi qu'ils pensent de ces vérités. Les vérités euclidiennes sont « despotiques », au sens où l'on ne peut pas ne pas les reconnaître, si l'on est de bonne foi. On ne peut les remettre en question. Les vérités en cela ont la puissance de limiter les pouvoirs en place.

Qu'est-ce qui limite le pouvoir de devenir total ? Il y a bien sûr la division des pouvoirs qui se limitent les uns les autres. On comprend bien, dans la lignée de Montesquieu, que la division des pouvoirs entre le législatif, l'exécutif, le judiciaire mais aussi la presse empêche les tentations totalitaires des pouvoirs en place. Et Arendt rappelle que dans cette limitation des différents pouvoirs entre eux, la vérité de fait joue également le rôle d'une limite de droit : le pouvoir ne peut faire croire ce qu'il veut. La vérité est supérieure.

Dire la vérité est la condition de possibilité de la discussion et de la décision politique, lesquelles appartiennent à tous, comme l'instituent les démocraties. La discussion publique pour Arendt, qui est fondamentale, puisque mon opinion se forge à partir de celle des autres. Elle relève en cela de ce qu'on pourrait appeler une pensée élargie. Je me mets à la place des autres en politique, si je veux participer au monde commun. Par exemple, si j'ai la chance d'avoir un travail que j'aime, je peux comprendre la violence d'un travail aliéné ou de ce que c'est que d'être exclu du monde du travail. A partir de là, j'élargis ma compréhension de ce qu'est un monde. Se soucier du monde suppose la possibilité d'un nous, lequel bien sûr est composé d'individus différents mais cette différence n'est jamais le dernier mot du politique.

C'est précisément cela que ne font jamais Merteuil et Valmont : ils ne se mettent jamais à la place de ce que peuvent ressentir les autres. Ils se posent en maîtres absolus de la vérité, qu'ils ne rendent jamais publique. Ils avancent de façon masquée en permanence, car ils savent que la vérité est fragile, qu'on peut la dissimuler sous des masques. Valmont refuse par principe de tenir compte des dégâts qu'il va produire sur Tourvel. Lorenzaccio perd sa propre vérité intérieure : il joue tellement de personnages qu'il ne sait plus qui il est. On trouve bien l'idée alors que la vérité est fragile, qu'on peut facilement la dissimuler, la perdre et par là-même empêcher des paroles et des actions qui tiennent compte des autres.

Pour Arendt, ce qui fragilise la vérité de fait, c'est la contingence qui caractérise les faits. **« C'est à cause du caractère hasardeux des faits que la philosophie prémoderne refusa de prendre au sérieux le domaine des affaires humaines, qui est imprégné de factualité, ou de croire qu'aucune vérité d'importance puisse être jamais découverte dans « la désolante contingence d'une suite d'événements qui constitue le cours de ce monde. » (Kant)** La factualité c'est le fait d'être un fait. L'histoire aurait pu être autre. Une fois que le fait est advenu il est nécessaire puisqu'il a eu lieu. Mais le menteur ou le manipulateur joue avec cette ambivalence : il fait comme si les faits n'étaient jamais certains, même quand ils ont eu lieu.

La contingence inhérente au monde des humains fragilise les vérités de fait. La contingence signifie ce qui aurait pu être autrement ou ce qui aurait pu ne pas être. Mais, et c'est fondamental, la contingence concerne seulement le futur, jamais le passé. La vérité de fait est alors l'acte de dire ce qui a eu lieu, c'est-à-dire exactement ce qui ne peut plus être autrement ou n'avoir pas eu lieu. La vérité de fait par conséquent exclut la contingence, même si bien sûr ils sont issus de la contingence. Aucun fait humain n'est absolument prévisible. La nécessité est seulement rétroactive.

Pour Hannah Arendt, rien n'est plus fragile que la vérité de fait. Le contraire de la vérité de fait est le mensonge. L'opinion à l'inverse n'est pas le contraire de la vérité de fait, puisqu'au contraire elle a besoin de cette dernière pour se construire. La fragilité de la vérité de fait se comprend par différence avec la solidité de la vérité rationnelle.

**« Puisque la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature. »** La vérité philosophique est surtout une vérité intérieure, une vérité que l'on cherche pour éclairer sa vie individuelle. En revanche, la vérité de fait a à voir avec la pluralité des hommes qui ont en commun d'avoir à construire le monde qu'ils habitent toujours ensemble. Aucune politique n'a le droit de s'établir contre la vérité de fait, sans devenir en même temps une tyrannie, un totalitarisme ou une duperie généralisée.

Bien sûr, il y a des opinions à défendre en politique. Cela veut dire que la vérité de fait ne fabrique pas par elle seule la politique. Arendt donne un long exemple d'usage d'une opinion, à savoir celle de l'égalité entre les hommes. L'égalité pour Arendt est une opinion, au sens où l'on ne peut la démontrer. Elle est une opinion qui doit se défendre en montrant par exemple qu'il est préférable et plus doux d'habiter un monde qui repose sur l'égalité que sur l'inégalité et la rivalité permanente. Cette égalité doit alors faire l'objet d'une « persuasion ». L'opinion ici tire sa force de la pratique qu'elle rend possible, à savoir un monde plus juste et moins violent. C'est précisément ce qu'a fait le président Jefferson (18ème siècle) aux Etats-Unis, en déclarant : "Tous les hommes sont égaux ; ils sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables : la vie, la liberté et la recherche du bonheur." (Déclaration de l'Indépendance des Etats-Unis).

Arendt donne ensuite un long exemple d'une vérité rationnelle philosophique, telle qu'on la trouve chez Platon, à savoir « il vaut mieux subir le mal que faire le mal. » Elle montre que si les humains sont sourds à cette vérité, il reste possible de la démontrer par l'exemple. **« Socrate a décidé de jouer sa vie sur cette vérité, pour donner l'exemple, non lorsqu'il a comparu devant le tribunal athénien, mais lorsqu'il a refusé d'échapper à la sentence de la mort »** Socrate par sa vie a montré la vérité de ce qu'il pensait, à savoir qu'on doit obéir aux lois de sa cité, voilà pourquoi il accepte de boire la ciguë, suite au jugement d'Athènes qui l'a déclaré coupable de corrompre la jeunesse.

On est loin ici des vérités rationnelles, qui sont faciles à démontrer. **« La raison, comme l'explique Kant, en est que nous avons toujours besoin d' « intuitions pour confirmer la réalité de nos concepts ». « Si ce sont de purs concepts de l'entendement », tels que le concept de triangle, « les intuitions prennent le nom de schèmes », comme le triangle idéal, perçu seulement par les yeux de l'esprit et néanmoins indispensable à la reconnaissance de tous les triangles réels.**

#### IV.

Il y a une tendance en politique à changer le récit de l'histoire, ce qui est possible parce que nous sommes des êtres de parole. Le mensonge fait partie de la possibilité du langage humain. Par la parole, nous pouvons dire le vrai et le faux. Cela fait partie intégrante de la liberté humaine.

Le menteur en politique **« dit ce qui n'est pas parce qu'il veut que les choses soient différentes de ce qu'elles sont – c'est-à-dire qu'il veut changer le monde. Il tire parti de l'indéniable affinité de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec cette mystérieuse faculté que nous avons, qui nous permet de dire « Le soleil brille » quand il pleut des hallebardes. »** Le menteur se détourne de la réalité pour énoncer non pas ce qui est mais ce qu'il aimerait qu'il soit. Le menteur est capable en cela d'énoncer ce qui n'est pas pour servir ses propres buts. Le langage est capable de substituer à l'ordre du réel celui des désirs. Par les mots, nous pouvons faire croire à une réalité qui n'existe pas.

Notre capacité à mentir provient du langage et de notre liberté à nous écarter du réel. Le mensonge confirme, dit Arendt, **« l'existence de la liberté humaine »**. Ici la liberté se définit comme puissance de s'affranchir des normes du vrai.

Les libertins Valmont et Merteuil portent également au jour une liberté toute puissante, laquelle peut s'affranchir de tout rapport à la vérité. Ils peuvent construire une pure « réalité » à partir de leurs stratagèmes : faire croire qu'une lettre a été postée de Dijon ou le stratagème organisé par Merteuil pour déshonorer Prévan.

Le diseur de vérité de fait a lui aussi à voir avec la liberté, mais cette fois-ci comme liberté courageuse. Il dit ce qui s'est vraiment passé, même si cela dérange l'ordre dominant. En cela, il est courageux car il s'oppose aux mensonges, aux menteurs mais aussi à ceux qui croient au mensonge. **« Où tout le monde ment sur tout ce qui est important, le diseur de vérité, qu'il le sache ou non, a commencé d'agir ; lui aussi s'est engagé dans le travail politique, car, dans le cas improbable où il survit, il a fait un premier pas vers le changement du monde. »** Arendt montre que c'est difficile de porter la vérité mais qu'en même temps c'est fondamental dans la constitution du monde.

Le menteur accommode ses récits par rapport à ce que veulent entendre ceux à qui ils s'adressent. Il s'adapte **« au bénéfique et au plaisir, ou même aux simples espérances de son public, il y a fort à parier qu'il sera plus convaincant que le diseur de vérité. »** Le menteur connaît ceux à qui il s'adresse. En cela, les manipulés se laissent tromper, parce qu'ils désirent entendre ce que leur dit le manipulateur. Mentir en politique, c'est faire croire ce que les gens ont envie d'entendre. Dès lors, le menteur n'est plus dans le champ du réel mais seulement dans le champ du désir. **« Il aura même, en général, la vraisemblance de son côté ; son exposé paraîtra**

**plus logique, pour ainsi dire, puisque l'élément de surprise – l'un des traits les plus frappants de tous les événements – a providentiellement disparu.** » Le mensonge ressemble à la vérité. Il est logique et bien construit. Il est plus convaincant que le réel. Il lui manque en revanche l'accord avec les faits.

Dans le mensonge moderne, on va encore plus loin, car on trouve un remplacement complet et définitif de la réalité, laquelle est écartée. Dans cette perspective, les vrais ennemis de ceux qui trompent pour augmenter leur domination sont les diseurs de vérités, et non ceux qui s'opposent à leurs idées mais en ayant eux aussi recours à la tromperie et à la violence.

C'est la difficulté de Lorenzaccio qui s'oppose certes à la tyrannie mais qui ne le fait ni ouvertement, ni collectivement. Il dissimule son projet de tuer le Duc. Autrement dit, il a lui aussi recours à des stratagèmes et des subterfuges qui font qu'il n'est pas un diseur de vérité.

**« En d'autres termes, le résultat d'une substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait n'est pas que les mensonges seront maintenant acceptés comme vérité, ni que la vérité sera diffamée comme mensonge, mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel - et la catégorie relativement à la fausseté compte parmi les moyens mentaux de cette fin – se trouve détruit. Et à cette difficulté il n'est pas de remède. Elle n'est que le revers de la troublante contingence de toute réalité factuelle. »** Ici Arendt pense ce qu'on appelle aujourd'hui la postvérité, à savoir une impossibilité de disposer des catégories du vrai et du faux. Tout est brouillé. Or pour Arendt, si l'on brouille la possibilité de distinguer la vérité et le mensonge, il n'y a plus de possibilité pour les sujets politiques que nous sommes de juger. Toutes les opinions sont seulement des farces, car rien ne les éclaire. On ne peut plus alors penser, parler et agir par soi-même, car on est trompé par l'ordre politique lui-même.

Pourtant les vérités de fait concernent le passé. En cela, elles devraient être fixes et stables et pouvoir être diffusées dans l'espace public. Le passé, en effet, ne change plus, puisqu'il a eu lieu : en cela, il n'est plus contingent mais nécessaire. On ne peut traiter le passé comme on traite le présent et l'avenir. Il est fondamental de distinguer ces différentes temporalités. **« Si le passé et le présent sont traités comme des catégories du futur – c'est-à-dire ramenés à leur état antérieur de potentialité – le domaine politique est privé non seulement de sa principale force stabilisatrice, mais du point de départ à partir duquel changer, commencer quelque chose de neuf. Ce qui commence alors, c'est cette constante fuite en avant dans la complète stérilité qui est caractéristique de beaucoup de nations nouvelles qui ont eu la malchance de naître dans une époque de propagande. »** Si les vérités de fait ne sont pas le socle, le fondement du politique, alors la possibilité même du monde est menacée, puisqu'on s'est attaqué à ce qui le fonde.

Arendt reconnaît cependant que si les faits sont fragiles, ils sont aussi puissants. **« Que les faits ne soient pas en sécurité dans les mains du pouvoir, cela est évident, mais l'important est ici que le pouvoir, par sa nature même, ne peut jamais produire un substitut pour la stabilité assurée de la réalité factuelle, qui, parce qu'elle est passée, a grandi jusqu'à une dimension hors de notre portée. Les faits s'affirment eux-mêmes par leur obstination, et leur fragilité est étrangement combinée avec une grande résistance à la torsion – cette même irréversibilité qui est le cachet de toute action humaine. Dans leur opiniâtreté, les faits sont supérieurs au pouvoir ; ils sont moins passagers que les formations du pouvoir, qui adviennent quand les hommes s'assemblent pour un but, mais disparaissent dès que le but est atteint ou manqué. »** Arendt parle ici d'une obstination et d'une opiniâtreté des faits. Cela signifie qu'elle termine le

raisonnement de « Vérité et politique » avec l'idée selon laquelle la vérité n'est pas si simple à étouffer : elle finit par refaire surface et par là-même à provoquer des changements dans le monde.

La fin des *Liaisons dangereuses* peut être interprétée à la lueur de cette idée : la vérité finit par éclater. Les masques sont déchirés, c'est ce que symbolise l'apparition de Merteuil à la peau malade à la fin du roman. Elle ne peut plus se dissimuler sous des beaux mots et des belles tenues. Elle doit alors fuir le monde qu'elle a elle-même mis en danger.

## V.

Il s'agit de conclure ce chapitre « Vérité et politique » et de revenir aux questions qui ont été soulevées au début du chapitre. La violence et la persuasion peuvent détruire ponctuellement et extrêmement gravement la stabilité du monde, même si l'on peut penser que la vérité finira par advenir. Mais pour Arendt, la seule possibilité d'un retour de la vérité, ce sont les humains qui en ont la responsabilité. Il faut en effet continuer de vouloir les vérités, qu'elles se disent dans l'espace public. Cela suppose de bien comprendre que la vérité n'est pas politique mais qu'elle est la condition de possibilité de la politique : **« il est tout à fait naturel que nous prenions conscience de la nature non politique et, virtuellement, antipolitique, de la vérité [...] - seulement en cas de conflit, et jusqu'à présent j'ai mis l'accent sur cet aspect de la question. »** L'urgence de dire la vérité apparaît d'autant plus fortement que le monde traverse des conflits d'une violence extrême comme cela eut lieu pendant l'horreur de la Deuxième guerre mondiale mais comme cela peut aussi avoir lieu dans les démocraties.

Il faut alors établir une dernière distinction entre mensonge et fiction : les diseurs de vérité ont eux aussi recours à des récits et des histoires. **« Dans la mesure où celui qui dit la vérité de fait est aussi un raconteur d'histoire, il accomplit cette « réconciliation avec la réalité » que Hegel, le philosophe de l'histoire par excellence, comprit comme le but ultime de toute pensée philosophique, et qui, assurément, a été le moteur secret de toute historiographie qui transcende la pure érudition.** Ici Arendt rappelle que la fiction peut être au service de la vérité, puisqu'elle permet paradoxalement de mieux la dire et la montrer. Le contraire de la vérité c'est donc exactement le mensonge et la manipulation, non pas la fiction qui se présente comme une fiction éclairant le monde.

*Lorenzaccio* et les *Liaisons dangereuses* sont bien des fictions mais elles ne mentent pas. Elles cherchent à enseigner des vérités, ici les violences meurtrières des sociétés corrompues.

La politique est également redéfinie : elle n'est pas qu'un champ de batailles ou un conflit d'intérêts particuliers les uns contre les autres, comme on le fait croire trop souvent. La politique pour Arendt est d'abord **« la joie et la satisfaction qui naissent du fait d'être en compagnie de nos pareils, d'agir ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer dans le monde par la parole et par l'action, et ainsi d'acquérir et de soutenir notre identité personnelle et de commencer quelque chose d'entièrement neuf. »** La politique accomplit les hommes. Elle est un endroit de réalisation par lequel les hommes peuvent parler et agir en tant que sujets de la pensée et de l'action et en tant qu'humains reliés les uns avec les autres. Le souci du monde nous constitue et nous rapproche. En cela, nous devons soigner la politique, et la refuser quand elle est dénaturée par le mensonge et la manipulation.

Ainsi l'enjeu de ce chapitre était-il bien de montrer et de déterminer la place fondamentale et irremplaçable de la vérité et particulièrement de la vérité de fait, parce qu'elle est la plus vulnérable.

On aboutit alors à la thèse suivante : « **Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous.** » Elle est donc la condition de nos opinions, non comme préjugés, mais comme jugements réfléchis et éprouvés *et* de la confrontation de nos opinions entre nous. C'est ce qui pour Arendt peut donner naissance à un monde durable, garantissant les vies individuelles, plurielles et partagées des humains que nous sommes.

---

Définitions éclairantes à partir de :

### ***Le Vocabulaire de Hannah Arendt, Anne Amiel, éd. Ellipses***

#### **Monde**

- Le monde est une notion aussi fondamentale pour Arendt que celle de pluralité, à laquelle il est lié. Le monde est l'entre-deux qui sépare et relie les hommes, l'habitat stable (virtuellement immortel) adéquat à la pluralité des êtres humains et des générations, qui leur permet d'apparaître, d'être visibles et audibles par d'autres. Il nous préserve d'une errance dans la nature ou d'un enfermement dans notre propre subjectivité, du sort de l'apatride " *privé d'une place dans le monde qui rende les opinions significatives et les actions réelles*". « *Au centre de la politique, l'on trouve le souci pour le monde et non pour l'homme (...) or, on ne change pas le monde en changeant les hommes* » (QQP, *Qu'est-ce que la politique ?* 44). Le monde est donc toujours un monde public et commun, constitué comme tel par l'échange d'opinions, qui précisément visent le commun selon des perspectives, ou des places, différentes. Donc plus il y a de peuples, plus il y a de diversité dans un peuple, plus le monde est réel, grand et riche (QQP 112). Le monde est le lieu du partage (voir la conclusion de Eà)).  
[...]

Toute atteinte au monde est donc une mutilation de notre sens de la réalité, qui est un véritable sens commun (au sens de Gracian et surtout de Kant dans la 3<sup>e</sup> critique, § 40). Ce qui est en jeu n'est rien de moins que notre capacité à départager le réel du fictif, à être affecté par l'expérience, à « penser ce que nous faisons ».

[...]

C'est le monde qui doit être l'objet de nos soins et de notre souci.

#### **Opinion, doxa (Sénat), persuasion**

- La formation d'opinion (le '*doxazein*' plus que la '*doxa*') est, au même titre que le jugement, une des capacités politiques majeures, trop négligées ou méprisées par notre « tradition de philosophie politique ». Dans les deux cas – constamment associés par Arendt – des capacités qui doivent d'abord être exercées par la personne comme telle doivent aussi être reprises, filtrées et entretenues par une institution adéquate (OR, *Sur la Révolution* 229 =338).

L'opinion est quelque chose d'individuel, qui diffère de l'intérêt et qui ne peut se former que sur une scène publique, par l'échange et la persuasion entre égaux. Elle requiert donc encore l'information fiable (et la capacité à distinguer, précisément, entre un fait, une image, une opinion, etc. - ce qui est détruit par le totalitarisme et, de façon fort différente, endommagé par les démocraties de masse et les « sociétés du spectacle »). « L'opinion publique » (sorte de précipité d'humeurs, menant au plébiscite) est donc tout aussi mortifère pour l'opinion véritable que la croyance à l'homme fort (qu'elle appelle) l'est pour le pouvoir (toujours pluriel, raison d'être de l'espace d'apparence), et alors que la première renvoie à une valeur sociale, la seconde renvoie à un principe politique.

•• Un texte important traitant de l'opinion est *Philosophie et politique, le problème de l'action et de la pensée après la Révolution française*. L'opinion (*doxa*) est d'abord la formulation en parole de ce qui m'apparaît, c'est-à-dire du monde tel qu'il s'ouvre de lui-même à moi, à ma perspective unique. Cette apparence diffère donc de la simple fantaisie arbitraire, et la persuasion - dont le domaine n'est donc pas le probable - est la forme spécifiquement politique de la parole. Mais *doxa* signifie aussi splendeur et gloire, elle est donc liée à l'espace d'apparence et aucune *doxa* ne peut se former dans la vie privée. Si l'opinion renvoie ainsi aux notions cardinales de monde et de pluralité, la compréhension, dans son acception publique devient donc la capacité à délivrer chacun de sa *doxa* et en tester la valeur de vérité. Et la vertu politique serait alors la compréhension la plus grande large et la plus diverse possible de ces ouvertures de mondes et la capacité à les faire communiquer.

[...]

Arendt dit en substance de l'opinion ce que Rousseau dit de la volonté : elle ne se délègue pas. Mais elle se forme et se filtre.

••• La réhabilitation de l'opinion est constante et remarquable chez Arendt et participe du refus de toute position de surplomb, de tout point d'Archimède pour un domaine politique qui doit être étudié pour lui-même et dont les critères immanents doivent être respectés. Il ne s'agit pas de récuser, l'on s'en doute, la validité des expériences proprement philosophiques, mais bien de refuser le mépris, si commun en philosophie depuis Platon - de l'opinion et conjointement de la « foule ».

### **Philosophie politique**

• Arendt a toujours refusé de se départir de cette forte évidence : la philosophie politique (et non pas la pensée politique) si elle naît avec Platon, naît dans une hostilité ouverte avec la politique (et ce que nous appelons démocratie). Elle est un « bâtard mal aimé » et le soupçon est grand qu'elle ne soit un oxymore. Toute l'œuvre d'Arendt est donc une sorte d'explication bagarreuse avec la possibilité même d'une authentique philosophie politique.

[...]

Arendt n'abandonne pourtant pas le projet d'une philosophie politique, dont il faudrait chercher les linéaments chez Socrate - qui n'écrivit rien - ou chez Kant - où « littéralement parlant, elle n'existe pas » (J 54). Ce qui singulariserait ces deux auteurs (auxquels on ne saurait dénier l'excès d'honneur ou d'indignité du qualificatif de philosophe) serait le souci, précisément, du public, de la pluralité, de la « communication » (au sens de la dernière critique de Kant).

## Pluralité

• Si les philosophes introduisent dans notre monde de nouveaux vocables, nul doute qu'Arendt (qui ne se voulait pas philosophe) souhaitait introduire le mot et le concept de pluralité. « *La pluralité est la loi de la terre* » (VEI, *La Vie de l'esprit*, 34) est un énoncé typique, à la fois descriptif et prescriptif. La pluralité « *a le double caractère de l'égalité et de la distinction* », c'est « *la paradoxale pluralité d'êtres uniques* » (CHM, *Condition de l'homme moderne*, 232) qui peuvent manifester *qui* ils sont par la parole et l'action, qui ont la capacité d'initier - parce qu'ils sont eux-mêmes des commencements, et d'apparaître. La pluralité est donc intrinsèquement liée à l'espace d'apparence, et pour nous, être et apparaître sont la même chose. « *Il ne peut y avoir d'hommes au sens propre que là où il y a un monde, et il ne peut y avoir de monde au sens propre que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication des exemplaires d'une espèce* » (QQP 113). La pluralité est aussi celle des peuples et des communautés politiques. Elle est donc menacée par les guerres d'extermination et les crimes contre l'humanité (le texte essentiel ici est la fin d'*Eichmann à Jérusalem*). La pluralité qui est donc celle de points de vue, de places, sur un même monde, peut s'entendre plus largement au sens de la pluralité des activités, tant de la vie active que de la vie de l'esprit.

[...]

La vie politique n'a pas à être fondée dans une anthropologie qui nous expliquerait ce qu'est l'homme (et ses passions) puisque la capacité à s'associer, à agir de concert, à se lier par des promesses, à pardonner, etc. tout ceci transcende ce que l'homme ou une simple somme de spécimen humains pourraient faire (comme l'organisation et l'articulation du pouvoir transcende la simple sommation des forces individuelles). C'est ce qui rend peut-être compte des rapports ambigus d'Arendt avec les œuvres politiques de Hobbes, qui place au centre de sa réflexion les relations entre les hommes. C'est donc toujours le souci du monde que l'on retrouve : « *ce qui va de travers, c'est la politique, c'est-à-dire nous-mêmes dans la mesure où nous existons au pluriel, mais non pas pour ce que nous pouvons faire et créer dans la mesure où nous existons au singulier* » et d'énumérer l'isolement de l'artiste, la solitude du philosophe, l'acosmisme de l'amour... (QQP 138).

## Politique

[...]

La politique naît dans l'espace qui sépare et relie les hommes, elle est une relation et n'a rien de substantiel, ce que Hobbes, précise Arendt, avait bien compris. (QQP 35). Sur le « modèle » grec et romain, on voit alors Arendt déchiffrer les catégories fondamentales que sont, par exemple, l'action et la parole, la promesse, etc. Ce qui amène à dire que la raison d'être de la politique (sa raison d'être et non un but, qui serait extérieur et plus haut qu'elle) est la liberté, qu'elle repose sur l'égalité et non sur la justice. Car la liberté de ceux qui ne veulent ni dominer ni être dominés, le pouvoir qui naît de leur action concertée, repose sur la violence infligée à ceux qui sont contraints de prendre en charge la nécessité vitale - au premier chef les esclaves.

[...]

Plus radicalement ici, il n'y a pas de « vérité » politique, et les principes les plus importants politiquement et moralement ne sont pas susceptibles de démonstration. C'est ce qu'exprime l'embarras de Jefferson dans la déclaration d'indépendance. « *Nous*

*tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables (...) » (OR 284 = 192). Corrélativement, c'est ce qu'expose de façon brutale une question que nous ne pouvons juger anodine ou ridicule : « supposons qu'on puisse réellement démontrer, avec une évidence scientifique indubitable, qu'une race est inférieure : ce fait justifierait-il son extermination ? » (VP 39). Nous sommes donc renvoyés à la dignité de l'opinion (pourvu qu'elle puisse se former) de la compréhension, du jugement, à la nécessité de la persuasion – qui pour une part présuppose ce qui est en question : que les interlocuteurs soient tenus pour égaux. Ce qui humanise le monde, le cultive, l'embellit et produit le bonheur spécifique du partage, c'est qu'il soit incessamment en débat (et qu'il ne donne lieu à aucune histoire universelle, mais bien à des histoires, dans lesquelles nous sommes empêtrés).*

### **Privé et public (voir social et intime)**

- Il ne faut pas sous-estimer le caractère polémique de la reprise par Arendt de la distinction entre privé et public sous son acception la plus tranchante, chez les Grecs. La modernité y substitue la différence entre intime et social. Or la société est un « *curieux hybride dans lequel les intérêts privés prennent une importance publique* » (CHM 73) et elle tend à dévorer toutes les autres sphères.

[...]

Privé renvoie donc essentiellement (mais non pas uniquement) à la sphère de la famille au sens antique *d'oikos* : c'est le lieu du travail, de la nécessité vitale, de la domination (sur la femme, les enfants, les esclaves). Le privé est donc d'abord privation de.

[...]

- Il faut donc d'abord insister sur le caractère privatif du privé, et sur la violence qui consiste à maintenir certains groupes dans la sphère privée et donc à leur interdire tout apparaître.

[...]

La liberté n'est donc pas liée à la justice, mais à l'égalité, qui n'existe que quand on échappe à la domination, et sous l'antiquité en y maintenant les autres (CHM 70).

[...]