

Le personnage en politique. Secret et apparence chez Hannah Arendt

Julie Allard

(FNRS – ULB)

Hannah Arendt est l'auteur d'une œuvre politique qui met en avant l'action et la publicité, tout en s'appuyant presque paradoxalement sur une pensée du secret. Arendt soutient en effet que l'action publique, centrale en politique, s'adosse à une sphère intime qui doit, elle, rester cachée.

Cette subtilité de la pensée d'Arendt se manifeste dans l'analogie qu'elle établit entre le monde public et la scène de théâtre, les agents étant selon elle des acteurs appelés à jouer un rôle et à porter un masque. Arendt soutient ainsi que l'homme d'action n'est pas une personne, mais un personnage. Loin d'une tradition philosophique qui voudrait y voir le vice propre de la vie publique et de la politique, la présence de personnages masqués en définit au contraire, pour Arendt, l'exercice légitime : la parole publique ne peut se construire qu'en s'appuyant sur un « secret », c'est-à-dire le fait de tenir cachées les motivations intimes de nos engagements (non parce qu'elles sont mauvaises, mais qu'elles ne sont pas traduisibles dans le langage structuré et argumenté que présuppose l'espace public).

Le thème du secret, chez Arendt, est indissociable du thème, central, de la distance. Arendt s'intéresse au secret en tant qu'il participe de la distance, et qu'il est nécessaire non seulement au mode de vie du philosophe, en retrait, mais également à la tenue des affaires publiques elles-mêmes (comme le veut par exemple l'impératif d'impartialité). La réflexion d'Arendt est une pensée radicale de la publicité qui, en même temps, condamne la transparence, et c'est tout l'intérêt de cette réflexion.

Globalement, Arendt tend à maintenir une opposition entre l'intérieur et l'extérieur, qu'elle estime particulièrement ébranlée à notre époque. Cette opposition renvoie à la question des rapports entre être et apparaître, ainsi qu'à l'opposition entre deux modes de vie, le mode de vie contemplatif, propre au philosophe, et le mode de vie actif, propre à la politique. Elle fait également signe vers une séparation de la vie privée et de la vie publique, de l'intimité et de ce qui s'expose à l'opinion. Arendt traite ce thème avec beaucoup d'originalité à travers une réflexion sur l'hypocrisie qui aboutit à des conclusions assez surprenantes.

Je voudrais mettre en lumière cette « théorie du secret » chez Arendt, selon laquelle il faut pouvoir choisir ce que l'on décide de montrer et maintenir cachée notre intimité. Cette thèse peut être explicitée, tout d'abord, grâce à l'interprétation originale que propose Arendt de l'opposition métaphysique entre être et apparaître, et notamment l'incompatibilité entre vérité et politique, qui en découle selon elle (I). C'est dans ce cadre que l'on pourrait s'attendre à un plaidoyer en faveur d'une publicité radicale, alors qu'Arendt montre que la publicité, contrairement à la transparence, ne tient que si quelque chose reste caché. Ensuite, dans un deuxième temps, Arendt tire les conséquences de cette conception de la publicité sur le plan des affaires humaines, notamment en ce qui concerne l'hypocrisie en politique (II). Enfin, elle montre la nécessité politique de maintenir une sphère intime et souligne les risques du

développement, dès les années 70, d'une société de la transparence, qui est aussi selon elle une société du cœur et de la compassion (III).

I. La position métaphysique

La relation entre secret et publicité repose chez Arendt sur son interprétation de la distinction entre être et apparaître. Cette opposition est aussi ancienne que la philosophie, et on en connaît l'interprétation la plus classique, selon laquelle les apparences font écran entre la pensée et l'être. Les apparences limiteraient notre accès à l'être, voire nous tromperaient à son sujet dès lors que nous confondrions l'être et les apparences. En d'autres termes, les apparences nous cacheraient quelque chose.

Ce dualisme de l'être et de l'apparence, du fond et de la forme, est réinterprété par Arendt dans son dernier livre, *La vie de l'esprit*¹. Elle ne s'y contente pas de contester le dualisme platonicien, mais propose plutôt de le réinterpréter, en deux temps. Dans un premier temps, Arendt revient sur la notion d'apparence, qu'elle interprète dans un sens phénoménologique: l'apparence, c'est en effet d'abord un espace d'apparition. Mais c'est aussi le seul espace de vie des hommes (entendre : les êtres humains). Pour Arendt, apparaître est donc le mode d'être-au-monde de l'homme. Ainsi, la vie même coïncide avec le fait d'apparaître. Quand on meurt, on « disparaît », on sort de ce monde. C'est ainsi qu'Arendt conteste un dualisme de l'être et de l'apparaître qui impliquerait que la vraie vie est ailleurs. Mais, dans un second temps, Arendt glisse d'une thèse phénoménologique classique à une affirmation plus politique, qui ne concerne plus être et apparaître, deux êtres-au-monde relativement passifs, mais être et paraître, ce dernier impliquant une intention volontaire qui explique en partie la référence au théâtre et au masque. Arendt affirme ainsi, de façon radicale, qu'« *Etre et Paraître coïncident* »².

Cette coïncidence entre être et paraître semble s'opposer de la notion de secret, puisqu'elle suppose, comme le dit Arendt, que « tout ce qui est, est destiné à être perçu »³. Mais il faut préciser une dimension du domaine des apparences qui va tout changer: c'est la pluralité. « La phénoménalité du monde, qui comprend avec elle la phénoménalité des existences, exige d'être pensée dans la dimension de la pluralité »⁴. Si l'être, comme l'affirme Arendt, est fait pour apparaître et même paraître, c'est qu'il est fait pour apparaître *au regard d'autrui*. Si, pour nous les hommes, être et paraître coïncident, c'est uniquement sur le plan des relations entre hommes. Une phrase presque équivalente, tirée de son *Essai sur la révolution*, le confirme: « *Dans le domaine des affaires des hommes, l'être et l'apparence sont réellement une seule et même chose* »⁵. Autrement dit, c'est dans le monde des hommes, parce qu'il est fondé sur la pluralité, que l'un et l'autre coïncident: nous vivons à plusieurs, et nous vivons du regard porté par d'autres sur notre propre apparence. Parce que la pluralité est la

¹ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, t. 1, Paris, PUF, 2000. Désormais, il sera fait référence à cet ouvrage par l'abréviation VE1.

² VE1, p.37.

³ VE1, p.38.

⁴ E. Tassin, « La question de l'apparence », dans *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1999, p.72.

⁵ H. Arendt, *Essais sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1985, p.141. C'est moi qui souligne. Désormais, il sera fait référence à cet ouvrage par l'abréviation ER.

condition humaine, il est essentiel pour nous de paraître à d'autres pour exister dans le monde des hommes.

Cela n'empêche toutefois pas Arendt de maintenir des expériences de solitude, donc de retrait par rapport au monde des affaires humaines, expériences qui sont pour elle caractéristiques de la pensée. Seul le penseur, qui s'abstient d'agir, se trouve en retrait des apparences. Arendt distingue donc, pour chaque homme, entre deux rôles différents : celui de l'acteur du monde, l'homme d'action, l'homme politique, pour lequel être et paraître ne font qu'un, et le spectateur du monde, le philosophe, mais aussi l'historien ou le juge, autant de personnages pour lesquels la façon dont ils paraissent n'est pas décisive.

Cela signifie que, même dans un monde d'apparences constitutives, certaines choses ou certaines expériences qui relèvent de la vie intérieure, de l'intimité, ne sont pas faites pour être montrées. C'est le cas des activités de l'esprit qu'Arendt considère comme « une dérobade au monde des apparences » et qui « ont pour principale caractéristique d'être *invisibles* »¹.

Parmi ce qui est caché et n'apparaît pas, il y a également les sentiments de l'âme, qui ne peuvent apparaître qu'à travers des manifestations qui nous échappent (on rougit de honte, par exemple). Pour Arendt, l'âme est invisible au même titre « que les organes internes, qu'on sent aussi fonctionner ou non, sans rien y pouvoir »². Le thème du secret survient dès lors qu'il n'est pas bon de faire apparaître à la surface ce qui est fait pour demeurer invisible: quelque chose dans le cœur des hommes ne peut être révélé. Seul Dieu peut voir un cœur humain dans sa nudité. « Les émotions que je ressens ne sont pas plus faites pour être montrées à l'état pur que les organes internes qui nous font vivre »³. On devine ainsi, chez Arendt, une forme de théorie de l'indicible, de ce qui ne peut se formuler, se traduire, et qui dès lors ne peut avoir de place dans l'espace public. Car l'expression de l'intimité se fait en effet à travers des affects et non à travers une parole construite, échangée, débattue, parole qui caractérise l'espace public. A bien des égards, l'intimité est donc ineffable et, comme le pensait Nietzsche, ne se partage pas. Nietzsche en éprouvait un profond mépris à l'égard de la communication. « Tout esprit profond a besoin du masque. Plus encore: autour de tout esprit profond se développe en permanence un masque, de par la fausseté perpétuelle, c'est-à-dire du fait de la platitude dont chacune de ses paroles, chacune de ses étapes, chacun des signes de vie qu'il donne sont interprétés »⁴. Comme pour Nietzsche, Arendt considère que les sentiments profonds ne sont pas faits pour être communiqués et relèvent du secret, car ils habitent le cœur humain. « Ce cœur non seulement est un lieu de ténèbres que certainement nul regard humain ne saurait pénétrer; les qualités veulent l'obscurité, réclament d'être protégées contre la lumière publique si on veut qu'elles grandissent et restent ce qu'elles doivent être, motifs intimes non destinés à l'étalage en public »⁵.

Les activités de l'esprit et les sentiments de l'âme ne relèvent donc pas directement, pour Arendt, de la publicité. Si la pensée cherche à changer le monde, ou le sentiment à s'exprimer en public, dit-elle, ils ne peuvent que se travestir.

¹ VE1, p.100.

² VE1, p.101.

³ VE1, p.53.

⁴ F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §40, Paris, L'Harmattan, 2006, p.69.

⁵ ER, p.137.

Alors qu'elle fait coïncider être et paraître, tout en montrant qu'il existe une intériorité qui échappe à l'apparence, soit parce qu'elle est impropre au langage et à l'échange (comme le sentiment), soit parce qu'elle suppose la solitude (comme la pensée), Arendt ne conclut pas que ce qui n'apparaît pas n'existe pas. Bien au contraire, elle maintient en permanence une tension entre ce que l'on montre et ce que l'on cache, ce qui doit être public et ce qui doit rester secret. C'est pourquoi elle insistera davantage sur le paraître (qui cache) que sur l'apparaître, qui lui nous échappe. Arendt va ainsi proposer une interprétation neuve de la notion d'apparence, intimement liée à la notion d'acteur, et même à l'idée du monde comme scène de théâtre: l'homme qui joue un rôle dans le monde est comme un acteur qui porte un masque. Ce masque, il l'endosse, c'est une apparence qui lui permet de se présenter aux autres hommes. « Les hommes *se présentent*, comme des acteurs, sur une scène qu'on leur a préparée »¹. Arendt réinterprète donc la notion d'apparence en différenciant, d'une part, ce qui paraît, la façon dont on se présente à la pluralité des autres hommes et, d'autre part, ce qui transparait ou que l'on montre de notre intimité. Paraître, dit-elle, ce n'est pas révéler un penchant intime (secret). Se présenter suppose déjà un retour réflexif sur soi, une forme de conscience de soi-même, de ce qui peut être donné à voir ou non.

Pour Arendt, l'apparence a donc une vertu que la transparence a perdue: l'apparence, c'est à la fois ce qui cache *et* ce qui montre. Arendt joue sur ce double sens de l'apparence : « L'apparence a pour double fonction de dissimuler l'intérieur et de révéler une surface »², c'est-à-dire cacher *pour* montrer.

Arendt prend l'exemple de la peur et du courage: la peur est une émotion nécessaire (notamment à la conservation de la vie), qui est universellement ressentie, bien que certains hommes nous paraissent exceptionnellement courageux. Or, « l'homme courageux n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de cette émotion, ou qui sait la dominer une fois pour toutes, mais un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner »³. Si on ne peut donc maîtriser un sentiment aussi intime que la peur, on peut en revanche faire en sorte de ne pas le manifester, donc de le garder caché. Le fait de pouvoir dissimuler en même temps qu'on montre, le fait de se présenter, est donc la condition pour que l'être-au-monde de l'homme ne soit pas subi, mais actif⁴: dans une certaine mesure, dit Arendt, on choisit comment on veut apparaître, et donc ce que l'on laisse paraître. Arendt parle même, dans la *Vie de l'Esprit*, « d'un choix délibéré de ce qu'on va montrer ou cacher »⁵.

Du coup, cette apparence, par laquelle les hommes se présentent les uns aux autres et se taillent une place dans le monde, n'a plus rien à voir avec la transparence que la coïncidence entre être et paraître aurait pu supposer. L'apparence repose au contraire sur la possibilité de maintenir du secret et de l'invisible. Le caractère actif de l'apparence permet donc à Arendt de distinguer entre se montrer et se présenter, et surtout entre transparence et publicité.

Le rapprochement qui s'opère ainsi entre le monde de l'apparence, le monde humain et le théâtre est fondamental: le masque que portaient les acteurs dans l'Antiquité symbolise selon elle cette maîtrise de l'apparence qui permet de se présenter

¹ VE1, p.40.

² VE1, p.60.

³ VE1, p.58.

⁴ C'est la raison pour laquelle Arendt pense d'emblée la relation sur le plan de l'action (être/apparaître, et non essence/apparence).

⁵ VE1, p.56.

tout en maintenant du secret. Encore plus: le fait de cacher est essentiel pour apparaître. C'est sur ce modèle du théâtre et du masque qu'Arendt construit donc sa réflexion sur la problématique de l'hypocrisie, centrale dans sa pensée politique.

II. Authenticité et hypocrisie en politique

Sensible à la culture romaine, Arendt établit un lien assez classique entre scène politique et théâtre. «Rome nous fait découvrir une civilisation où la perception théâtrale ne se limite pas à l'horizon clos de la scène. Tout peut devenir spectacle: les débats judiciaires, les combats de la guerre civile, une jeune femme endormie ou l'exécution d'un criminel»¹. Ainsi Rome, qui sert de modèle politique à Arendt, incarne une politique mise en scène, avec sa distribution des rôles, ses costumes, ses rituels, qui ont pour fonction principale de distinguer entre un public-spectateur et les acteurs politiques eux-mêmes².

Arendt insiste en particulier sur l'analogie entre la personnalité juridique, par laquelle nous existons dans le monde politique, et le port d'un masque. Cette analogie est fondée, classiquement encore, sur l'étymologie du mot « personne »: « Il est bien connu qu'on appelait *persona*, dans le latin archaïque et classique, non pas l'acteur, mais le rôle et le masque »³. Selon Arendt, *persona* désigne donc chez les romains le masque des acteurs de théâtre⁴, à travers lequel leur voix passait. Par analogie, la personne juridique, la personne de la scène politique, n'est donc pas une personne naturelle mais un personnage de théâtre, un rôle, une fonction⁵. La loi romaine donne un masque qui constitue la personnalité juridique du citoyen. « *Persona* est l'homme, mais seulement tel qu'il se présente dans la vie juridique, remplissant les différentes paroles ou les différents rôles que l'ordre juridique peut lui attribuer: rôle de père ou de fils de

¹ F. Dupont, *L'acteur-roi*, Paris, Les Belles-Lettres, 1985, p.24.

² Le rôle du théâtre dans la politique romaine est également indissociable de la place qu'y tient la rhétorique: l'*actio* définit en effet la mise en scène à laquelle recourt l'orateur pour appuyer son discours (gestes, silences, expressions du visage, etc.), et renvoie tant à la notion d'acteur (de théâtre) qu'à celle d'action (politique). Or ce lien de la rhétorique à l'émotion est passé sous silence par Arendt qui, au contraire, interprète le théâtre – par le biais du masque – comme un moyen de distinguer entre émotions intimes, d'un côté, et action politique, de l'autre.

³ Y. Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », *Le débat*, n°100, 1998, p.98.

⁴ Selon Florence Dupont, toutefois, si le masque est commun dans le théâtre grec, il est beaucoup moins présent dans le théâtre romain, où la notion de *persona* est incarnée davantage par le maquillage du visage. C'est alors le visage maquillé qui incarne la *persona*, et non le masque lui-même (F. Dupont, *op. cit.*, p.81).

⁵ Cette étymologie renvoie au latin, mais le terme semble avoir eu tout d'abord une origine grecque. Selon Françoise Létoublon, l'invention du personnage, dérivé du visage, pourrait être à l'origine de l'utilisation de *persona* pour désigner un masque. Aussi c'est le fait de présenter un *visage* au regard des autres qui constituerait l'élément fondamental du mot personne, et non le fait de porter un masque, de jouer un personnage. Ainsi, l'origine grecque et non latine renverrait moins à une politique du personnage, comme chez Arendt, qu'à une éthique du visage, telle qu'on peut la trouver par exemple chez Emmanuel Levinas (voir notamment F. Létoublon, « La personne et ses masques : remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque », *Faits de langue*, 3, 1994, p.7-14).

famille, d'esclave, d'affranchi. La *persona* n'est donc qu'un moyen technique de localisation et d'imputation des droits et des obligations »¹.

Comme le masque porté par l'acteur, la personnalité juridique cache donc le moi naturel et offre une apparence, fonde un personnage. Le spectacle suppose qu'une distance soit maintenue entre l'homme et le citoyen, l'acteur et son masque, le personnage et la personne. Cette distinction entre la personne et la fonction est un thème typiquement romain. Des stoïciens, comme Epictète, soulignent la dimension éthique de cette distance à maintenir entre la personne humaine, le *quidam*, et la fonction que la personne ne fait qu'habiter. Epictète parle alors d'usage: la divinité nous a donné l'usage de notre corps, des facultés de notre âme et de fonctions sociales, mais tout cela ne nous appartient pas. Nous n'en avons que l'usage. La personne ne peut donc pas s'identifier à la fonction qu'elle exerce ou même au statut que la loi romaine lui confère. Au sens propre, on n'est pas citoyen². A sa façon, Lacan maintiendra ce hiatus à propos de l'identité : « Un homme qui se croit un roi est fou, un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins »³.

Dans *L'Amérique*, Kafka met lui aussi en garde contre les dangers de l'identification à une fonction, à un « masque », tout en suggérant que l'action est le mode de vie authentique pour qui porte un masque de théâtre. L'acteur, pour Arendt également, est celui qui prétend à un rôle, qui joue un personnage, sans que ce jeu soit inauthentique. Au contraire, en jouant on devient un être humain qui préserve sa liberté et se protège de l'hypocrisie qui consiste à se prendre réellement pour le rôle que l'on joue. « Si l'acteur est lui quand il joue, se demandait sagement Diderot, comment cessera-t-il d'être lui? S'il veut cesser d'être lui, comment saisira-t-il le point juste auquel il faut qu'il se place et s'arrête? »⁴.

Arendt tente de montrer la dimension politique de cette distance éthique fondamentale pour les stoïciens⁵. Elle s'intéresse en particulier à la capacité des Anciens à distinguer le moi naturel et le personnage politique, l'être et sa fonction. Dans l'Antiquité, l'existence d'un sujet double est une garantie éthique et non synonyme de simulation et de mensonge. Comme le montre Yann Thomas⁶, c'est seulement au Moyen Age que la fonction se transforme en fiction et que l'hypothèse d'un masque suscite le soupçon. Les Modernes, et en particulier les révolutionnaires selon Arendt, auraient hérité de ce soupçon et l'auraient porté sur l'Ancien Régime, hypocrite et artificiel. Voulant rompre avec les apparats de la monarchie et la superficialité de la cour, masques des pires injustices et d'une inégalité révoltante, les Modernes auraient

¹ G. Lhullier, « L'homme-masque. Sur la portée anthropologique du droit », *Methodos - savoirs et textes*, 4/2004, p.1.

² Cette distance ne signifie nullement, comme on le penserait aujourd'hui, que notre personne, notre vie intime, déborde les rôles sociaux qu'on incarne, mais au contraire, pour les Romains, que notre statut ou notre fonction sont irréductibles à notre moi naturel, avec sa petite histoire et ses intérêts contingents.

³ J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Ecrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 170-171.

⁴ D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1968, p.306-307.

⁵ Dans son *Essai sur la révolution*, Arendt s'appuie sur le parallèle entre apparence et théâtre pour expliquer l'origine de l'échec des révolutionnaires français: ils ont voulu tomber le masque. Selon Arendt, c'est d'ailleurs un point commun entre la Révolution française et la Révolution bolchévique: « Il s'agissait toujours de découvrir ce qui était dissimulé, d'arracher le masque, de dénoncer l'imposture et la duplicité » (ER, p.143).

⁶ Y. Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », *op. cit.*, p.101.

donc cherché une certaine authenticité dans la conduite des affaires publiques¹, à l'instar de Rousseau, qui contestait les mises en scènes au profit des émotions authentiques².

Le droit naturel moderne consacre ainsi la personne humaine dépourvue de tout artifice, de tout masque. Il s'agit de protéger ce que l'homme est par nature, indépendamment de ses appartenances sociales diverses. Le sujet de droit n'est donc plus un personnage, comme sous la loi romaine, mais une personne qui doit, autant que faire se peut, coïncider avec le « moi naturel » de l'individu. C'est au « moi naturel », en effet, que l'on reconnaît des droits. Parallèlement, l'homme politique, le sujet de l'action, est lui-même considéré comme une personne, un « moi naturel ». C'est ce qui caractérise, selon Arendt, l'action des révolutionnaires français et expliquerait leur échec, symbolisé par la Terreur. Les révolutionnaires, dit-elle, ont cherché à se comporter en politique en accord avec leurs convictions profondes. Ils ont tenté de mettre un terme à la discordance entre intérieur et extérieur, entre intimité et action dans l'apparence. Ils ont voulu paraître ce qu'ils étaient vraiment et, du même coup, ils ont tentés d'être ce qu'ils paraissaient être, c'est-à-dire des politiciens à l'action transparente, sans dessein caché. Ils ont, en d'autres termes, voulu s'identifier au rôle public qu'ils tenaient.

Dans un double mouvement, la Révolution française visait donc la reconnaissance de droits pour les hommes comme « êtres naturels » et un changement profond dans la façon de gouverner, la recherche de plus d'authenticité dans les affaires publiques. Pour Arendt, ce double mouvement est précisément celui qui conduit à la Terreur. La Terreur a commencé quand les révolutionnaires ont cherché à libérer le moi naturel pour lui donner des droits, en arrachant le masque protecteur d'une personnalité juridique artificielle. Dès lors qu'il n'est plus admis que l'on joue un rôle, qu'il est suspect de porter un masque, plus rien ne doit faire écran entre l'intimité et le regard d'autrui, si bien que la transparence devient la norme. Nous avons l'obligation de tout montrer de nous – alors que, dit Arendt, cela est impossible: l'intime ne peut apparaître. Croire que le masque de l'acteur peut tomber pour révéler l'intime, c'est courir après un moi naturel qui ne peut apparaître. Prétendre tout montrer et vouloir tout voir-fonde l'imposture des révolutionnaires et les a conduits à pourchasser l'hypocrisie et la trahison. « La démonstration ou l'exhibition de soi tend à faire apparaître ce qui n'apparaît pas, qui n'est pas de l'ordre de l'apparence. [...] Toute exhibition est déjà une imposture au regard du monde »³.

Arendt en tire donc une définition contre-intuitive de l'hypocrisie en politique. L'hypocrisie naît de la prétention à faire coïncider l'être intime et le paraître aux autres, le moi naturel et la fonction publique. L'hypocrite est celui qui croit être le personnage qu'il joue et qui, dès que son masque apparaît pour ce qu'il est – c'est-à-dire un masque –, ne peut que paraître hypocrite: « Une fois ôté le masque qu'est la "personne", c'est-à-dire une fois enlevée la personnalité juridique, il reste l'être humain naturel, mais une fois ôté le masque de l'hypocrisie, il ne reste rien derrière le masque, puisque

¹ Ce passage à la modernité politique s'articule au développement du droit naturel moderne, selon lequel il faut protéger la personne humaine, **c'est-à-dire** ce que l'homme est par nature, indépendamment de ses appartenances sociales diverses. Ainsi, comme le montrera Arendt, l'homme des droits de l'homme est l'homme dépouillé de ses incarnations concrètes, c'est-à-dire **qu'il n'est personne**.

² Néanmoins, comme le montre la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau exècre surtout la mise en scène des sentiments ainsi que l'utilisation pédagogique et moralisatrice du théâtre, auquel il oppose les fêtes populaires, plus spontanées.

³ E. Tassin, « La question de l'apparence », dans *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1999, p.75.

l'hypocrite est l'acteur lui-même en tant qu'il ne porte pas de masque. Il prétend *être* le rôle qu'il endosse et, quand il se mêle à la vie sociale, il ne joue absolument pas la comédie »¹. Ainsi ce n'est pas, selon Arendt, le fait de porter un masque qui caractérise l'hypocrisie, mais au contraire la prétention à ne plus en porter.

Cette recherche d'authenticité en politique constitue selon Arendt une menace pour l'espace public car on ne saurait combler la distance entre intérieur et extérieur. Cela supposerait, à un moment donné, qu'on sorte de la sphère des apparences. Or, dit Arendt, « puisque pour l'homme Être et Paraître coïncident, je ne peux fuir l'apparence que dans l'apparence »². Autrement dit, quand une apparence trompeuse se dissipe, c'est toujours au profit d'une autre apparence et non pour toucher l'être lui-même. Cela suppose, comme on l'a vu dans *La vie de l'esprit*, qu'il reste, en creux de cette coïncidence entre être et paraître, un secret qui lui échappe et ne peut apparaître sans se travestir. C'est de cette apparence qui ne s'assume plus comme telle que naîtrait donc l'hypocrisie. « Il importe de comprendre que le plus inauthentique des semblants est l'exhibition d'une prétendue authenticité, invisible par définition »³.

Ainsi s'explique le soupçon permanent que Robespierre porte non seulement à son entourage politique mais envers lui-même. Or ce conflit intime, cette duplicité naturelle aux anciens, est devenue l'objet même du secret. « La conséquence de ce secret est que notre vie psychologique entière, le processus des dispositions dans notre esprit est torturé par le doute que nous devons sans cesse élever contre nous-mêmes, nous le sentons bien, et contre nos motifs ou mobiles les plus cachés »⁴. En voulant absolument la transparence, c'est-à-dire l'adéquation parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, on est en effet obligé de gommer les conflits intérieurs, et on ne peut le faire, selon Arendt, que par l'hypocrisie qui tord et travestit ce qu'elle donne à voir. L'hypocrite, c'est donc l'acteur qui s'identifie au rôle qu'il joue, qui réduit la pluralité jusqu'en lui-même, pour ne plus faire qu'un. Il n'a ainsi plus de témoin ni d'ami devant lesquels se présenter, ou dont pourrait émaner le dialogue si salutaire à la pensée.

Pour illustrer cette analyse de la révolution française, Arendt fait référence à deux attitudes différentes à l'égard de l'apparence. Celle de Socrate, tout d'abord, selon laquelle l'apparence est vraie. Cela implique bien entendu une contrainte intérieure, une contrainte morale : il faut être à la hauteur de ce que l'on veut paraître. « Sois comme tu souhaites apparaître à autrui » pourrait donc constituer le mot d'ordre socratique. Cette contrainte intérieure est réflexive et concerne, selon Arendt, la rectitude de la pensée: elle suppose une conscience de notre apparence et un effort pour coïncider avec celle-ci. Ainsi, être à la hauteur de notre apparence revient à s'apparaître à soi-même comme on souhaiterait apparaître à autrui, et cette réflexivité suppose une publicité intérieure, un dialogue de soi à soi, tel que rien n'échappe vraiment au regard⁵.

En revanche, dit Arendt, pour Machiavel et comme le veut la tradition chrétienne, il y a quelque chose derrière l'apparence, un secret, si bien qu'on peut maintenir une distance entre ce que l'on veut paraître et ce que l'on est vraiment. D'où la recommandation de Machiavel, bien différente de celle de Socrate: « Parais ce que tu souhaites être », ce qui revient à dire: peu importe ce que tu es vraiment, car en

¹ ER, p.154.

² VE, p.42.

³ E. Tassin, « La question de l'apparence », *op. cit.*, p.75.

⁴ ER, p.138.

⁵ D'où, selon Arendt, la croyance de Socrate **selon laquelle** « rien de ce que font les hommes, jamais, ne peut rester ignoré des hommes et des dieux » (ER, p.147).

politique seules comptent les apparences. C'est sur elles que tu seras jugé, et ne t'avise pas de confondre ton moi naturel et ton personnage. Pour Machiavel, on ne peut en effet paraître dans son être véritable que devant Dieu, au moment du jugement dernier.

Alors qu'intuitivement peut-être, on aurait tendance à situer l'hypocrisie du côté de Machiavel, Arendt soutient exactement l'inverse. Pour Socrate¹, la faute morale consiste à créer de fausses apparences pour abuser autrui. Mais comme on ne peut se tromper soi-même naît la figure de l'hypocrite. L'hypocrite est celui qui se trompe lui-même, qui veut se convaincre lui-même de son propre mensonge. C'est Robespierre qui ne veut pas seulement convaincre les autres de sa vertu, mais veut en outre s'en convaincre lui-même.

A l'inverse, selon Arendt, les vices ne doivent pas être cachés dans un souci de séduction, pour paraître vertueux, mais simplement parce qu'ils ne regardent que nous et ne sont pas fait pour être montrés. « Un homme secret [...], dit aussi Nietzsche, *veut* et obtient que circule à sa place un masque de lui-même [...]; à supposer même qu'il ne le veuille pas, un jour ses yeux s'ouvrent sur ce fait qu'il y a de toute façon un masque de lui-même – et c'est très bien ainsi »². En parlant du Prince, Arendt affirme donc qu'« il saura comment les [les émotions] dissimuler non en raison d'une quelconque prétention à la vertu mais parce qu'il a senti qu'elles n'étaient pas faites pour être montrées »³. Cette attitude machiavélique est précisément celle qui, selon les Révolutionnaires, disqualifie l'Ancien Régime, construit sur des faux-semblants et une hypocrisie morale. Robespierre, au contraire, veut gouverner de façon authentique.

III. L'intime et le secret: un enjeu politique

Dans l'espace public, « l'apparence – ce qui est cru et entendu par les autres et par nous-mêmes – constitue la réalité »⁴. Cela implique, dans l'esprit d'Arendt, que la politique n'est pas affaire de vérité ni, par conséquent, d'authenticité. La publicité, en ce sens, est réservée à l'argumentation rationnelle, dont elle permet d'évaluer la qualité. Arendt s'inspire sur ce point de Kant, mais confère une limite à la publicité, définie par le secret: « Les mauvaises pensées sont tenues secrètes par définition »⁵. Cela ne veut pas dire, pour Arendt, que tout ce qui apparaît publiquement est bon, mais que la moralité n'est pas une question valide pour la politique⁶. Ainsi, le maintien d'une sphère qui échappe à la publicité reste politiquement indispensable⁷. « Il se faut réserver, disait

¹ Etienne Tassin souligne qu'Arendt n'a pas explicité pourquoi, alors qu'elle fait référence avec force au deux-en-un socratique pour expliciter la dimension morale et politique de la pensée, elle attribue à Machiavel, par opposition à Socrate, l'origine d'une véritable politique de l'apparence. Selon Tassin, l'explication résiderait dans le fait que l'adage socratique vaudrait pour la pensée mais serait inadapté à la politique. « La pensée est socratique mais la politique est machiavélique » (E. Tassin, « La question de l'apparence », *op. cit.*, p.88).

² F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, p.68-69.

³ ER, 150.

⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002, p.89.

⁵ H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p.38.

⁶ D'une manière proche, Kant défend son projet de constituer un ordre public juste en rappelant lui aussi la distinction entre la moralité des individus et leur citoyenneté.

⁷ Foessel insiste sur la différence entre la sphère intime et la sphère privée : le débat contemporain sur la privatisation de la sphère **publique** résulterait de la confusion entre ces deux sphères, **laissant** croire que

aussi Montaigne, une arrière-boutique tout nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude »¹. Prenant au sérieux ce sage conseil de Montaigne, qui dépasse la distinction entre les sphères publique et privée, Arendt s'inquiète d'une société issue de la modernité qui, tout en érigeant la publicité en principe, tend à faire tomber les masques et, ainsi, à ôter aux plus fragiles le masque avec lequel ils perdent du même coup la personnalité juridique et les droits qui l'accompagnent.

C'est pourquoi Arendt interprète le totalitarisme et l'expérience concentrationnaire en ce sens: le totalitarisme se distinguerait de tous les autres régimes autoritaires par le fait de ramener les hommes à leur vie nue, à leur statut d'organes vivants (rappelons que, dans *La vie de l'esprit*, Arendt estime que les émotions de l'âme doivent rester invisibles comme le sont les organes). Or cela n'est possible qu'en leur arrachant notamment le masque protecteur de la personnalité juridique. Le nazisme aurait donc réduit les hommes et les corps à de simples fonctions vitales et organiques, sans aucun visage ni masque. « Tous ont commencé à mourir ensemble [...] réduits au plus petit dénominateur commun de la vie organique, noyés dans l'abîme le plus sombre et le plus profond de l'égalité primaire »². Dans son analyse du totalitarisme, Arendt considère ainsi le fait de détruire la personnalité juridique comme la première des trois étapes du processus de déshumanisation qui a rendu possible la Shoah³.

La déshumanisation touche d'ailleurs tant les victimes que leurs bourreaux. Les premières ne sont plus des hommes et ne sont plus protégés par aucune Déclaration de droits. L'histoire a en effet montré que l'homme nu, sans masque, est précisément un homme sans droit. « La conception des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain en tant que tel, s'est effondrée dès le moment où ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou liens spécifiques – si ce n'est qu'ils

l'intime, immédiat, se livre au regard de tous, alors qu'en fait il n'en est rien. L'intime lui-même, selon Foessel, relèverait d'une parole construite. Voir M. Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008.

¹ Montaigne, *Essais*, Livre I, chapitre XXXVIII (« De la solitude »), Paris, Folio, 1999.

² H. Arendt, « L'image de l'enfer », dans *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, p.152. Dans *Français, encore un effort*, Sade met en scène un théâtre de la vie nue où la vie physiologique des corps se présente, à travers la sexualité, comme l'élément politique pur. Il pense des maisons où chaque citoyen pourrait convoquer publiquement autrui pour l'obliger à satisfaire ses propres désirs, maisons incarnant ainsi le lieu politique par excellence. Selon Giorgio Agamben, Sade a ainsi « exposé de façon incomparable la signification absolument politique (c'est-à-dire bio-politique) de la sexualité et de la vie physiologique elle-même. Comme dans les camps de nos jours, l'organisation totalitaire de la vie dans le château de Silling, avec ses minutieux règlements qui ne négligent aucun des aspects de la vie physiologique (pas même la fonction digestive, codifiée et rendue publique de façon obsessionnelle) s'enracine dans le fait que, pour la première fois, une organisation normale et collective (donc politique) de la vie humaine, fondée exclusivement sur la vie nue, est ici pensée » (G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p.146).

³ D'abord, on tue la personnalité juridique des individus en les soustrayant à la protection de la loi et en situant le camp de concentration hors du droit, ou plus précisément en dehors du champ pénal, notamment par la sélection des détenus indépendamment de leurs actions ou de leurs fautes. Ensuite, on tue en l'homme la personne morale, en rendant poreuse la frontière entre victimes et bourreaux, en impliquant sans cesse chacun dans les crimes, en privant les individus de choix dont ils pourraient se porter responsables. L'homme est ainsi dépossédé de sa capacité d'agir. Enfin, troisième étape : on réduit l'individu à l'état de simple spécimen de l'animal humain, on le désingularise : sa vie et sa mort deviennent anonymes et interchangeable, comme s'il n'était jamais né. Cette étape achève de faire de l'homme un « cadavre vivant » selon l'expression d'Arendt, dont on ne sait plus dire s'il est vivant ou mort.

demeuraient des hommes. Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain »¹. Les seconds, eux-mêmes, ne sont plus des personnes, en tant que telles responsables de leurs actes. « Le plus grand des maux qui peut être perpétré, c'est celui qui est commis par *personne*, c'est-à-dire par des humains qui refusent d'être des gens »².

Cette réduction de l'homme à son être naturel, vie organique de l'égalité primaire, témoigne de la façon la plus extrême des dangers que court l'être humain dès lors que les masques tombent. Plus généralement, Arendt analyse la dimension biopolitique de cette société qui veut considérer la vie nue comme le seul sujet politique et mélange deux registres – le social et le politique –, mélange qui travestit le sens originel de la publicité pour la confondre avec la transparence. La confusion du social et du politique engendre selon elle deux conséquences. D'une part, le discours public est envahi par la logique de l'intime, du secret, du privé, et donc aussi de la révélation ; comment ne pas songer, aujourd'hui, aux émissions de télé-réalité, confidences des hommes publics, « pipolisation » des hommes politiques ? D'autre part, comme un effet miroir, on constate une transgression du principe même de publicité, dans sa radicalité, qui autorise certains pouvoirs publics à user du mensonge, de la machination ou de la séduction.

Le premier effet de la confusion entre social et politique est donc ce qu'Arendt appelle « la perte du secret de l'intimité »³ qui tend à fragiliser les individus, car le moi profond ne s'épanouit qu'à l'abri des regards, comme l'avait bien perçu Nietzsche : « Tout ce qui est profond aime le masque. [...] Il y a des phénomènes d'une sorte si délicate qu'on ferait bien de les protéger sous quelque grossièreté afin de les rendre méconnaissables »⁴. En sacralisant la vie intime, la richesse intérieure, l'épanouissement personnel, les Modernes auraient perdu le sens de son secret et fait du bien-être⁵ un objectif politique. « La société moderne a affranchi cette vie ainsi que toutes les activités qui la préservent et l'enrichissent du secret de l'intimité pour l'exposer à la lumière du monde public »⁶. Avec cette perte du secret de l'intimité⁷, les affaires de la vie intérieure et privée (amour, filiation, trahison) sont portées sur la scène publique et deviennent l'objet même du spectacle⁸. L'individu perd ainsi la possibilité de cacher

¹ H. Arendt, *L'impérialisme*, « Points Essais », Paris, Fayard, p.287.

² H. Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005, p.160.

³ Ce « secret de l'intimité », perdu dans la modernité, désigne pour Arendt le vécu intérieur, dans le double sens de l'intériorité et du foyer, par opposition en gros à la scène publique, composée des apparences.

⁴ F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, §40, p.68.

⁵ Voir aussi Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, en particulier les passages sur l'utilitarisme anglais : « Le bien-être tel que vous l'entendez n'est pas pour nous une fin ; c'est la fin de tout, un état qui rend aussitôt l'homme risible et méprisable, qui nous fait souhaiter son déclin » (p.128).

⁶ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.241.

⁷ « L'intime désigne l'ensemble des liens qu'un individu décide de *retrancher* de l'espace social des échanges pour s'en préserver et élaborer son expérience à l'abri des regards » (M. Foessel, *La privation de l'intime*, *op. cit.*, p.13).

⁸ La libération des femmes participe d'un phénomène similaire, dans la mesure où elle suppose que les violences faites aux femmes notamment, jusque-là domestiques, deviennent une question publique et politique. Si Arendt soutient la libération des femmes et le progrès, pour leur propre protection, que suppose la mise à jour des violences qui leur étaient faites, elle dénonce toutefois la confusion induite par la conception moderne des rapports entre sphères privée et publique : la vie privée devenant objet public. Or l'espace public, en tant que sphère d'action humaine, demande à être structurée par une parole. Michael Foessel souligne toutefois à raison que l'identification, chez Arendt, entre le social et l'intime est équivoque, notamment parce que la modernité a définitivement séparé, au sein de la sphère privée, entre

une partie de sa vie du regard d'autrui. On voit donc que l'intimité, pour Arendt, est fondamentalement liée au thème de l'invisibilité. Il s'agit de pouvoir « soustraire une part de soi-même [...] de la visibilité commune »¹.

Le secret, logique de l'intime, n'a pas pour autant disparu, mais s'est exporté dans la sphère publique. C'est le secret d'Etat². L'inflation du mensonge dans le domaine public serait, selon Arendt, l'effet d'une colonisation de l'espace politique par la logique de l'intime. La société imposerait ainsi à la politique ses propres mœurs. La logique de l'intime, qui est aussi une logique du cœur, constituerait alors une arme politique bien plus efficace que la parole argumentée ou rationnelle³. C'est pourquoi le second risque de la confusion entre politique et social est que la parole publique ne puisse plus vraiment être publique, toute envahie qu'elle est par l'intimité et les choses du cœur. La perte de l'intimité entraînerait ainsi la perte d'une relation construite sur la parole, l'échange démocratique⁴.

L'association du secret et du cœur est fondamentale pour Arendt, car la compassion est précisément une vertu de l'intérieur qui ne peut valoir dans le monde des apparences. Or Robespierre, justement, érige la compassion au rang de vertu politique: il veut s'ouvrir à la souffrance du peuple malheureux. Cette volonté de faire de la politique une affaire de cœur serait ainsi le symptôme du malaise politique moderne, qui consiste à vouloir montrer l'inmontrable. « En affirmant, par exemple, que le patriotisme est une chose du cœur, alors que le cœur n'est pas destiné à paraître, Robespierre se condamne à voir partout l'intrigue, la calomnie, la trahison, la duplicité »⁵. Car, dit Arendt, son cœur est à l'extérieur: du coup, il est livré à l'opinion publique. « L'effort de recherche de ce qui est caché, de ce qui est sombre et qu'on apporte au grand jour ne peut que donner la manifestation ouverte et bruyante de ces actes mêmes dont la nature par définition leur fait rechercher la protection des ténèbres »⁶. C'est la perte du secret de l'intimité qui expliquerait donc, selon Arendt, la naissance du soupçon. « La disposition soupçonneuse [...] sort en droite ligne de cette insistance déplacée sur le *cœur* en tant que source de la vertu politique »⁷. Arendt

l'intime et le social. Leur confusion est en outre préjudiciable pour la démocratie, parce que de nombreuses luttes sociales définissent précisément la spécificité de la politique démocratique (comment affirmer, par exemple, que les violences conjugales ne relèvent pas de l'espace public?). Voir M. Foessel, *La privation de l'intime*, *op. cit.*

¹ M. Foessel, *La privation de l'intime*, *op. cit.*, p.13. Et encore : « Pour exister l'intime doit échapper aux regards : c'est une manière de signifier qu'il est soustrait à la compétence sociale » (p.16).

² Selon Arendt, la *realpolitik* commence quand la sphère intime perd son caractère secret. Car, presque paradoxalement, c'est précisément cette politique qui justifie, au nom du réel, certains secrets ou certains mensonges dans l'apparaître lui-même. Il y a donc selon Arendt une congruence entre la colonisation de la politique par le social et le développement de la notion de secret d'Etat.

³ A partir du moment où tout ce qui peut ressembler à un artifice, à un masque, est par définition suspect, on veut un contact direct avec la réalité, car on suppose qu'aucun pan de la réalité ne doit échapper à la publicité. La réalité brute, quand elle est prétendument dite, et que les apparences sont déconstruites, les masques arrachés, sert à clore tout débat public et à effacer, à gommer la pluralité qui fondait notre besoin de paraître. Ce qui, bien entendu, ne peut être qu'un mensonge.

⁴ Robespierre, par exemple, invoquait sans cesse « l'opinion publique », mais cette opinion à laquelle il se référerait pour appuyer son point de vue n'avait rien de « publique ». La publicité, dit Arendt, suppose un débat contradictoire entre égaux (ce qui est impossible pour Robespierre pour qui les hommes, devenus égaux, ne pouvaient qu'être d'accord). Selon Arendt, les révolutionnaires américains avaient, eux, compris, je cite, que « le règne de l'opinion publique était une forme de tyrannie » (EE133).

⁵ E. Tassin, « La question de l'apparence », *op. cit.*, p.84.

⁶ ER, p.140.

⁷ ER, p.138.

affirme au contraire la nécessité politique du secret: le cœur « sait que ce qui était droit, caché, apparaîtra tordu au grand jour »¹.

Des deux effets de la colonisation de la politique par le social et de l'espace public par l'intime, on peut donc tirer au moins trois conclusions. Premièrement, c'est quand s'efface la différence entre le discours intime qui émane de la sphère sociale et le discours public qui est la règle en politique que la transparence et la compassion deviennent la norme. Deuxièmement, la transparence et la compassion ont un effet délétère sur les capacités des individus à argumenter rationnellement. Qui plus est, elles aboutissent exactement à l'inverse de l'effet recherché: les hommes de pouvoir deviennent en mesure de mentir et de cacher. Le secret n'est plus, en d'autres termes, une affaire de l'intime, mais envahit le domaine public. Ce qui implique une confusion des registres, car l'opinion publique n'est pas l'opinion des personnes qui regardent *Secret Story* à la télévision. C'est une opinion consentie et confrontée, tout comme l'apparence est une manière de se présenter. Troisièmement, enfin, la transparence ne nuit pas seulement au discours public, mais à l'intimité elle-même².

En conclusion de ce parcours dans les textes d'Arendt, on retiendra donc que la société qui naît au moment de la révolution française se construit à partir d'une confusion entre transparence et publicité qui tend à vouloir exposer à la lumière ce qui relève de la sphère intime et qui ne peut apparaître sans être travesti. Dès lors, en retour, le secret devient une pratique politique et la compassion une vertu publique. Arendt ne pousse pas la réflexion au point de savoir si la transparence ne dérive pas de l'insistance des Modernes à installer le principe de publicité dans la vie politique. Elle-même, d'ailleurs, adhère radicalement aux vertus de la parole publique.

Mais à sa manière originale, Arendt réintroduit une intériorité qui échappe aux discours publics. Ce qui peut sembler paradoxal, tant on connaît son attachement au principe kantien de publicité, qui veut que la publicité soit considérée comme l'épreuve parfaite de nos sentiments personnels, permettant de tester leur communicabilité et donc leur universalité. C'est que, chez Arendt comme chez Kant, la publicité même disparaîtrait si l'on ne pouvait maintenir l'idée que quelque chose lui échappe. Arendt montre ainsi que le secret n'est pas une valeur politique. Il est l'extériorité même sur laquelle s'appuie nécessairement la politique.

C'est pourquoi, si Arendt, comme d'autres auteurs de son temps, critique le présupposé moderne selon lequel la vraie personne serait le moi naturel, et adhère à l'idée que c'est au contraire le port d'un masque, artificiel, qui fait de nous des personnes, elle maintient derrière le masque une intériorité que ce dernier est censé préserver. En se référant au masque et à la théâtralité, Arendt compte parler de personne juridique et entend par là une apparence, un artifice, un personnage donc. Mais, à la différence de Lacan par exemple, Arendt réserve le personnage au champ politique.

¹ ER, p.139. « L'hypocrisie est le vice par lequel la corruption devient évidente » (ER150).

² Dans *La crise de la culture*, Arendt prend l'exemple de l'éducation des jeunes enfants, auxquels on a donné la parole avant même qu'ils aient une parole. On les a, selon Arendt, projetés dans l'espace public avant qu'ils soient capables de s'y présenter. On a donc seulement montré quelque chose qui relevait de leur intimité. « Plus la société moderne supprime la différence entre ce qui est privé et ce qui est public, entre ce qui ne peut s'épanouir qu'à l'ombre et ce qui demande à être montré à tous dans la pleine lumière du monde public, autrement dit plus la société intercale entre le public et le privé une sphère sociale où le privé est rendu public et vice-versa, plus elle rend les choses difficiles à ses enfants qui ont besoin d'un abri sûr pour grandir sans être dérangés ».

Alors que, selon Lacan, le masque est la personne¹, Arendt maintient l'idée d'une autre identité *derrière* le masque. Le masque lui-même serait simulacre s'il ne cachait plus quelque chose². C'est la raison pour laquelle la thèse d'Arendt ne coïncide pas non plus avec une autre thèse, plus critique, défendue par des théoriciens du droit contemporains comme Gilles Lhuillier, selon laquelle, en raison de son caractère théâtral, « le droit fait de la personne un masque »³. Pour Arendt, c'est plutôt le masque du droit qui fait de l'homme nu une personne, ce qui est un peu différent. Arendt s'intéresse ainsi plus à la distance et au secret qu'implique le port d'un masque, qu'au masque lui-même.

Selon elle, et en cela elle reste kantienne, rien de plus dangereux qu'une extension de la politique au-delà d'elle-même, ou que la tentative de donner à voir ce qui n'est pas fait pour apparaître. Cette conviction dépasse la distinction libérale classique entre vie privée et vie publique et s'appuie sur une position métaphysique: si le monde politique est fait d'apparences, il implique sa propre extériorité, qui ne peut apparaître et doit donc être maintenue secrète si l'on ne veut pas pervertir le monde des apparences. La sphère politique, publique, la sphère de l'action, « est [donc] limitée: elle n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. [...] Et c'est seulement en respectant ses propres lisières que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses »⁴.

Julie Allard
Chercheur qualifiée du FNRS
Université Libre de Bruxelles

¹ D'autres auteurs, comme Yann Thomas par exemple, affirment « qu'aucun sujet de droit n'est comme tel le sujet concret d'aucun désir: il n'est rien de plus qu'une institution, un artefact » (Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », *op. cit.*, p.96). Ou encore : « La *persona* (...) n'a pas de rapport avec l'être concret, ni avec le corps » (G. Lhuillier, « L'homme-masque. Sur la portée anthropologique du droit », *op. cit.*, p.1).

² Il faut reconnaître que dans ces réflexions, comme dans le reste de son œuvre, Arendt laisse peu de place à l'inconscient et au non maîtrisé. Ainsi, pourrait-on dire à propos du masque : c'est un leurre de penser que l'acteur choisit intentionnellement son masque, mais il lui est donné par d'autres, voire par son inconscient lui-même. Ainsi, le masque ne serait pas ce qui cache mais ce qui démasque. De même, l'intimité ne serait pas propre au discours rationnel de l'espace public, mais le discours rationnel ne serait pas le seul discours possible ni même nécessaire.

³ G. Lhuillier, *op.cit.*, p.1.

⁴ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.336.