

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	4
LISTE DES ABRÉVIATIONS	5
INTRODUCTION	6
Chapitre I : MONDE ET NATURE	18
Le monde dans la littérature arendtienne	20
a) Un monde qui exclut la nature	20
b) Un monde qui inclut la nature	26
Le cycle naturel du travail.....	34
Chapitre II : LE MONDE DES OBJETS D’USAGE	42
De durables objets fabriqués	42
La consommation des objets d’usage.....	49
Chapitre III : LE MONDE CULTUREL	53
Les objets culturels : des choses mondaines	53
Œuvres culturelles et articles de divertissement	57
Beauté et inutilité des œuvres culturelles.....	60

Chapitre IV : MONDE COMMUN ET DOMAINE PUBLIC.....	69
Le domaine public.....	70
Les lois et murailles de la cité.....	80
Des bâtiments culturels.....	83
Le monde commun.....	84
a) Le monde commun : un entre-deux.....	84
b) Un monde commun artificiel et durable.....	91
c) Un monde commun qui contient un domaine public.....	96
CONCLUSION	101
BIBLIOGRAPHIE.....	107

REMERCIEMENTS

Ce mémoire conclut le deuxième cycle de mes études en philosophie. Mon cheminement universitaire n'aurait peut-être jamais abouti à ce résultat sans le soutien et la confiance de mon père et de ma conjointe. Je leur en suis infiniment reconnaissant.

Pour m'avoir si souvent écouté parler d'Hannah Arendt pendant près de trois ans, je remercie encore ma conjointe Lizanne qui a généreusement accepté de réviser maintes fois ce mémoire avec le soin méticuleux et l'esprit critique dont elle est capable. Merci aussi aux étudiants en philosophie de l'Université de Montréal qui ont accepté que je leur présente les résultats de mes recherches lors d'une journée d'étude : ils m'ont posé des questions sur des aspects moins évidents de ce mémoire qui m'ont amené à en préciser certains passages.

J'ai eu la chance et l'honneur d'être dirigé par le professeur Serge Cantin dont les rencontres régulières ont ponctué avec joie la rédaction de ce mémoire qui a bénéficié de sa lecture attentive, de ses conseils pertinents, de ses corrections et encouragements, de nos profitables discussions et de sa patience quand nos interprétations divergeaient. Je lui suis non seulement redevable de m'avoir fait découvrir Hannah Arendt et plusieurs de ses commentateurs français, mais aussi d'avoir été le principal interlocuteur avec lequel je n'ai cessé d'argumenter en parole et en pensée pour développer ma propre compréhension du concept arendtien de monde.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CC Arendt, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique.*

CHM Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne.*

HA Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt.*

L'HC Arendt, Hannah, *L'humaine condition.*

LOT Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem.*

OR Arendt, Hannah, *On Revolution.*

THC Arendt, Hannah, *The Human Condition.*

TOT Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism.*

INTRODUCTION

À propos du « monde », nul n'est ignorant. On sait tous que ce mot peut notamment désigner l'Univers, la Terre, l'humanité ou un ensemble de gens. Dans un sens vieilli, ce terme renvoie aussi à la vie séculière ou à la haute société dont les préoccupations de l'une et de l'autre sont dites mondaines ou qualifiées de mondanités. Enfin, accompagné d'un complément, le nom « monde » peut être utilisé pour indiquer à peu près n'importe quel ensemble de choses ayant des propriétés communes, qu'il s'agisse du monde des plantes, du monde des bières, du monde romain ou du monde d'Homère. C'est justement en l'identifiant à un ensemble de choses qu'on parle traditionnellement, dans le langage religieux, du monde terrestre en opposition au ciel et, en philosophie, du monde des apparences (aussi appelé le monde sensible ou le monde phénoménal) en opposition à l'être. Bien que les opinions des philosophes divergent quant à notre capacité de connaître le monde extérieur aux perceptions que nous en avons et même quant à l'existence de ce monde, ils s'entendent généralement pour identifier celui-ci à l'ensemble des phénomènes perceptibles par nos sens. Les étudiants en philosophie s'attendent donc, lorsqu'ils croisent le concept de monde chez un auteur vu en classe, à ce qu'il s'agisse de ce monde phénoménal. Quand je fus appelé à lire un texte d'Hannah Arendt (c'était l'essai « La crise de la culture ») dans le cadre d'un séminaire de philosophie, je fus donc surpris de découvrir qu'elle n'emploie le mot « monde » ni dans son sens philosophique traditionnel ni dans aucun des sens convenus qui ont été présentés ci-dessus. L'originalité de cette interprétation me fut confirmée en lisant ensuite

Condition de l'homme moderne, un ouvrage incontournable pour comprendre la pensée d'Hannah Arendt.

Au cœur de cette pensée, le monde occupe sans doute une place privilégiée, comme le suggère d'ailleurs le titre de la biographie intellectuelle qu'Elisabeth Young-Bruehl a consacrée à Hannah Arendt, *For Love of the World*. Avant de présenter les spécificités du concept arendtien de monde, il est pertinent d'exposer brièvement dans quel contexte cette notion est apparue. Une telle introduction est d'autant plus nécessaire que, malgré l'indéniable importance de ce concept, la pensée arendtienne ne s'y résume pas. Il n'y a d'ailleurs aucun de ses concepts qui puisse être identifié comme le principe expliquant l'ensemble de sa démarche intellectuelle, tels que le *cogito* chez Descartes ou l'être chez Heidegger. Tout au plus peut-on reconnaître que la politique est manifestement demeurée sa plus grande préoccupation (mais non la seule), tel qu'en témoignent ses ouvrages les plus importants. Ceux-ci, tous traduits en français, ont été écrits en anglais alors qu'elle vivait aux États-Unis depuis la Seconde Guerre mondiale. Il faut cependant savoir qu'elle est née en Allemagne et qu'elle a passé la première moitié de sa vie en Europe où ses expériences de vie ont largement déterminé l'œuvre qu'elle a produite. Pour introduire à son parcours, nous nous appuyons sur la biographie d'Elisabeth Young-Bruehl dont la traduction française s'intitule *Hannah Arendt (HA)*.

Née dans la ville allemande d'Hanovre en 1906, Hannah Arendt a grandi au sein d'une famille juive non religieuse de la petite bourgeoisie progressiste. Élevée par sa mère selon l'idéal éducatif allemand de l'élite cultivée et animée d'un profond désir de comprendre, elle avait déjà lu Kant et Kierkegaard lorsqu'elle commença ses études universitaires en philosophie et théologie à Marburg. Séduite par la pensée de Martin

Heidegger dont elle suivait les cours, la jeune étudiante de dix-huit ans devint son amante secrète alors même qu'il écrivait *Être et temps*, l'œuvre qui allait faire de lui l'un des plus influents philosophes du XX^e siècle. Après l'interruption de cette liaison amoureuse, elle partit à l'Université de Fribourg pour y assister aux séminaires d'Edmund Husserl pendant un semestre. Enfin, recommandée par Heidegger, elle s'orienta vers Heidelberg où Karl Jaspers dirigea la rédaction de sa thèse de doctorat en philosophie sur le concept d'amour chez Augustin.

Parallèlement à la rédaction de sa thèse, Hannah Arendt rencontra Kurt Blumenfeld, président de l'union sioniste d'Allemagne, qui « devint son "*mentor en politique*" » (HA, 90). Sans adhérer à ce mouvement pour l'établissement d'un foyer juif en Palestine, Hannah Arendt adopta la critique que faisait Blumenfeld de l'assimilationnisme car, dans une Europe hostile aux Juifs, leur assimilation les menait non seulement à nier leur judéité, mais aussi à assimiler l'antisémitisme. Cette critique lui semblait indispensable devant la croissance de la menace nazie : comme elle prit l'habitude de le dire, « "*lorsqu'on est attaqué en tant que Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre*". Non en tant qu'Allemand, citoyen du monde ou même au nom des droits de l'homme » (HA, 140). La période de répression nazie qui suivit l'élection d'Hitler en 1933 amena Hannah Arendt à réaliser qu'« *on ne pouvait plus se contenter d'être spectateur* » (HA, 137). À la même période où Heidegger appuya publiquement le régime hitlérien en tant que nouveau recteur de l'université de Fribourg, Arendt accepta la mission illégale proposée par Blumenfeld de rassembler des documents sur la propagande antisémite afin de démontrer le danger du nazisme. Arrêtée et interrogée par la police durant l'été 1933, elle eut la chance d'être libérée. Elle quitta aussitôt

l'Allemagne pour gagner Paris. Elle parvint à y trouver du travail comme secrétaire au sein d'une organisation qui préparait de jeunes Juifs en vue de leur émigration en Palestine. Elle fut cependant très déçue par l'élite juive de France, particulièrement les Rothschild qui incitaient publiquement les Juifs à n'entreprendre aucune protestation politique contre le nazisme. Cela n'empêcha pas Arendt de participer aux actions antinazies qui s'organisaient. Elle se joignit aussi à un cercle d'amis très politisés qui se rencontraient pour discuter chez l'écrivain Walter Benjamin. Parmi eux, elle se lia amoureusement à Heinrich Blücher, un ex-communiste d'origine berlinoise avec lequel elle vécut jusqu'à ce qu'il meure à New York en 1970. Ils se marièrent en janvier 1940, quelques mois après que la France eut déclaré la guerre à l'Allemagne, afin de pouvoir émigrer ensemble aux États-Unis. En mai de la même année, Hannah Arendt fit cependant partie des femmes d'origine allemande qui, pour cette seule raison, furent sommées par le gouvernement militaire de Paris de se présenter au Vélodrome d'Hiver avant d'être internées au camp français de Gurs. Pour ces femmes, la défaite militaire de la France quelques semaines après leur internement occasionna un désordre administratif à la tête du camp qui rendit brièvement possible les demandes de libération. Après avoir reçu l'autorisation de quitter le camp, Hannah Arendt se réfugia chez des amis et elle eut la chance de retrouver son mari ainsi que sa mère. Ils se rendirent à Lisbonne et parvinrent à s'embarquer vers New York en 1941. Là-bas, elle fit la promotion de la levée d'une armée juive contre les nazis et elle participa aussi aux débats sur la situation en Palestine en plaidant pour un rapprochement entre Juifs et Arabes. La fin de la guerre en 1945 lui permit de reprendre contact avec Jaspers et même avec Heidegger, malgré le fait que ce dernier ait défendu le régime nazi avant la guerre.

Aux États-Unis, Hannah Arendt apprit l'existence des camps d'extermination nazis. Elle se consacra à l'écriture d'un gros ouvrage en trois tomes intitulé *The Origins of Totalitarianism* (sa traduction française se retrouve aujourd'hui rassemblée sous le titre : *Les Origines du totalitarisme*). Elle y traite non seulement des caractéristiques du nazisme et du stalinisme qu'elle considère comme les deux seuls véritables régimes totalitaires (dans le troisième tome), mais aussi de l'antisémitisme et de l'impérialisme de la fin du XIX^e siècle (dans les deux premiers tomes) qui auraient préparé le terrain à l'apparition du totalitarisme. Cet ouvrage publié en 1951 la fit connaître mondialement en tant que théoricienne politique¹. Désirant écrire une suite sur les éléments totalitaires du marxisme, Hannah Arendt se retrouva entraînée dans des recherches qui l'amènèrent plutôt à la rédaction de trois livres dans lesquels les références à Marx et au totalitarisme s'avèrent finalement d'une importance secondaire : *Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961) et *On Revolution* (1963). Dans *Human Condition*, Arendt s'adonne à une critique de la confusion historique de trois activités humaines (le travail, l'œuvre et l'action) que les Anciens distinguaient plus clairement en les associant respectivement au labeur de l'esclave, à l'ouvrage de l'artisan et à la vie politique du

¹ Hannah Arendt se considérait elle-même comme une théoricienne politique plutôt qu'une philosophe politique, parce que, tel qu'elle l'explique dans son entrevue avec Günter Gaus en 1964, « il y a une sorte d'inimitié contre toute politique chez la plupart des philosophes ». Dans *Condition de l'homme moderne*, elle soutient que « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique. La caractéristique de toutes ces évasions est le concept de gouvernement, autrement dit l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir. » (*CHM*, 285) Le fait qu'Arendt refuse cette évasion de la politique dans le gouvernement des uns sur les autres que promeuvent, selon elle, la plupart des philosophes suffit-il pour lui donner raison lorsqu'elle affirme qu'elle n'est pas l'une d'entre eux? Chose certaine, la quasi-totalité de ses commentateurs que nous avons lus l'admet, malgré elle, parmi les philosophes politiques. La question de savoir ce qu'est la philosophie demeure cependant ouverte.

citoyen. La traduction du titre *Human Condition* par *Condition de l'homme moderne* se justifie dans la mesure où son auteure y traite non seulement de cette confusion traditionnelle depuis Platon, mais aussi d'événements *modernes* (l'usage du télescope par Galilée qui initia la science moderne, la découverte de l'Amérique lors de l'exploration européenne du globe, l'expropriation anglaise des paysans qui initia le mode d'appropriation capitaliste, l'avènement de la société, l'industrialisation, etc.), des phénomènes révolutionnaires qui renversèrent la hiérarchie ancienne entre les activités visant respectivement à subvenir à ses besoins vitaux (travail), à fabriquer des choses (l'œuvre) et à révéler glorieusement son identité (l'action). Dans *Between Past and Future* (traduit *La crise de la culture*), l'auteure rassemble huit essais² : les premiers portent sur la rupture du fil de la tradition et sur la mutation du concept d'histoire au cours de l'âge moderne; les seconds offrent une redécouverte des anciens concepts politiques de liberté et d'autorité; et les derniers examinent des problèmes contemporains, comme la crise de l'éducation et celle de la culture, ainsi que le mensonge en politique et la disqualification du sens commun en science. Dans son essai *On Revolution* (traduit *De la révolution* dans l'édition Gallimard de 2012 que nous avons consultée), la nouvelle citoyenne américaine qu'est Hannah Arendt compare, à l'avantage de son pays d'adoption, la révolution américaine avec la Révolution française, et elle se montre aussi favorable au « trésor perdu » que représentent pour elle les conseils qui sont apparus sporadiquement dans l'histoire moderne, de la Commune de Paris à la révolution hongroise de 1956 en passant par les soviets russes. La même année que *On Revolution*, paraît un autre ouvrage d'Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), dans lequel sont refondus ses reportages écrits pour *The New Yorker*. Ces

² Il n'y avait que six essais dans la première édition de ce recueil.

reportages couvraient le procès tenu à Israël d'Adolph Eichmann, un homme au service du mouvement nazi qui fut responsable de la déportation de millions de Juifs. Analysant Eichmann, Hannah Arendt ne voit en lui aucune monstruosité, mais plutôt ce qu'elle appelle la « banalité du mal » chez un fonctionnaire zélé qui a mis sa propre pensée en veilleuse en se persuadant qu'il ne faisait qu'obéir aux ordres. La rédaction de ces reportages, ainsi que la violente polémique issue du fait qu'il y est aussi question de la coopération des conseils juifs mis sur pied par Eichmann, est l'objet du film *Hannah Arendt* sorti en salle en 2012. Quelques années après cet épisode tumultueux de sa vie, elle publia en 1968 un recueil de biographies intitulé *Men in Dark Times* (traduit *Vies politiques*) qui portent sur d'illustres contemporains aussi différents que la militante Rosa Luxembourg, le philosophe Martin Heidegger, le pape Jean XXIII et le dramaturge Bertolt Brecht qui traversèrent ce que ce dernier appela de « sombres temps ». Attentives aux événements politiques qui bouscullaient les États-Unis depuis la fin des années 1960, Arendt publia en 1972 trois essais dans *Crises of the Republic* (traduit *Du mensonge à la violence*) qui portent sur les mensonges entourant la guerre du Vietnam, sur la désobéissance civile et sur l'éloge de la violence au sein de l'extrême gauche américaine. Mais c'est la découverte de la banalité du mal par l'incapacité à penser chez Eichmann qui l'amena, à la fin de sa vie, à quitter le terrain de l'analyse politique pour revenir à l'examen plus traditionnellement philosophique des facultés mentales dans *The Life of the Mind* (traduit *La vie de l'esprit*), un ouvrage divisé en trois parties (la pensée, la volonté et le jugement) dont seules les deux premières furent achevées : Hannah Arendt mourut d'une crise cardiaque en 1975.

L'œuvre qu'a laissée cette écrivaine allemande naturalisée américaine témoigne de son intérêt prépondérant pour les questions politiques, mais aussi pour les conditions préalables à une existence politique. Elle est aujourd'hui largement connue et commentée aux États-Unis, en Allemagne et en France. Dans les recherches qui ont accompagné la rédaction du présent mémoire, nous avons surtout consulté des commentateurs francophones d'Europe³. Ces derniers se sont appliqués à expliquer les lignes directrices qui traversent la pensée d'Hannah Arendt, comme son attachement aux conceptions et expériences de la *polis* en Grèce antique, sa critique de la tradition métaphysique, chrétienne et politique depuis Platon, sa critique non moins dure à l'égard des sociétés modernes, sans oublier son dialogue implicite avec la pensée heideggerienne. Ces commentateurs ont aussi proposé leur compréhension des nombreux concepts propres à la pensée arendtienne. Le monde fait partie de ceux-ci.

Il s'avère que la notion arendtienne de monde n'est pas toujours interprétée pareillement par les commentateurs que nous avons lus. Leur divergence semble varier selon les œuvres d'Arendt qu'ils ont étudiées. Tout d'abord, précisons que les livres qu'elle a écrits n'accordent pas tous la même importance au mot « monde ». Il y a même plusieurs ouvrages arendtiens où, d'un point de vue conceptuel, ce terme a peu d'importance. C'est le cas des *Origines du totalitarisme*, de l'essai *De la révolution*, de *Eichmann à Jérusalem* et du recueil *Du mensonge à la violence* où ce mot est presque

³ Outre Margaret Canovan (*Hannah Arendt : A Reinterpretation of Her Political Thought*, 1992, et sa préface de *The Human Condition*, 1998), tous les textes sur la pensée arendtienne que nous avons consultés ont été écrits par des Européens francophones : Paul Ricœur (préface de *Condition de l'homme moderne*, 1983), Jacques Taminiaux (*La fille de Thrace*, 1992), Jean-Claude Eslin (*Hannah Arendt. L'obligée du monde*, 1996), Étienne Tassin (*Le trésor perdu*, 1999), Jean-Claude Poizat (*Hannah Arendt. Une introduction*, 2003), Michel Dias (*Hannah Arendt. Culture et politique*, 2006), Véronique Albanel (*Amour du monde*, 2010) et Anne Amiel (*Le vocabulaire d'Hannah Arendt*, 2007).

seulement employé pour qualifier ce qui concerne l'ensemble des pays du globe (comme les deux guerres mondiales) ou pour désigner l'Amérique (le Nouveau Monde) et les autres continents déjà connus (l'Ancien Monde). On nous accordera sans doute qu'un mot devient conceptuellement intéressant lorsque son auteur lui donne une signification qui est cohérente à l'intérieur de son propre discours et nécessaire à la compréhension de celui-ci. On se trouve dès lors devant un concept (ou une notion) dont il s'agit de bien identifier la signification afin de comprendre la pensée de son auteur. Le « monde » constitue indéniablement une notion digne d'intérêt dans *Condition de l'homme moderne*. Nous nous efforcerons justement, dans le présent mémoire, de montrer que sa signification y est la plupart du temps cohérente et nécessaire à la compréhension du thème central de ce livre : les activités de travailler, d'œuvrer et d'agir. Dans *La vie de l'esprit*, le mot « monde » consiste aussi en un concept indispensable pour comprendre les activités mentales. Sa signification s'avère d'ailleurs aisée à reconnaître pour quelqu'un qui connaît un tant soit peu les grands philosophes occidentaux puisqu'elle correspond à ce que ceux-ci appellent traditionnellement le monde des apparences, le monde sensible ou le monde phénoménal, c'est-à-dire l'ensemble des choses qui paraissent à nos sens. Ce sens philosophique du concept de monde dans *La vie de l'esprit* n'a pas échappé aux commentateurs que nous avons consultés, du moins ceux qui se réfèrent à cet ouvrage d'Hannah Arendt (Taminiaux, Tassin et Albanel). Ces derniers éprouvent cependant beaucoup plus de difficulté à comprendre le concept de monde dans *Condition de l'homme moderne* : ils ont tendance à le confondre avec celui qu'Arendt emploie dans *La vie de l'esprit* ou avec ce qu'elle appelle le domaine public. Bien qu'aucun des commentateurs que nous avons lus n'identifie ces deux significations

distinctes du monde dans ces deux grandes œuvres arendtiennes, certains d'entre eux (Ricœur, Canovan et Amiel) ont très bien compris que, dans *Condition de l'homme moderne*, ce concept renvoie la plupart du temps à l'ensemble des choses durables qui sont fabriquées de mains humaines. Cet usage pour le moins inusité du terme « monde », qu'on retrouve aussi dans d'autres textes d'Hannah Arendt, n'a cependant pas encore, à notre connaissance, été l'objet d'une étude systématique par des commentateurs.

Le présent mémoire vise à jeter des bases solides à une compréhension adéquate et complète du concept de monde dans *Condition de l'homme moderne*. Il est important de préciser que son auteure parle aussi d'aliénation par rapport au monde et de privation-du-monde (*worldlessness*⁴), deux phénomènes intimement liés à l'avènement moderne de ce qu'Arendt appelle la société. Or, le sens qu'elle confère au mot « société », sans doute aussi inhabituel que celui qu'elle attribue au « monde », exigerait de lui consacrer une enquête aussi longue et méthodique que le présent mémoire. Une telle entreprise nous semblerait néanmoins indispensable pour aborder correctement l'aliénation par rapport au monde et la privation-du-monde. Ces deux concepts ne seront donc pas examinés dans ce mémoire. Dans la mesure où une bonne interprétation du concept arendtien de monde est indispensable pour comprendre en quel sens Arendt affirme que les hommes assimilés à la société peuvent se retrouver sans monde (*worldless*) ou aliénés par rapport à lui, l'étude que nous proposons ici nous apparaît comme un examen préalable à une étude plus poussée de la notion de monde chez Hannah Arendt.

⁴ Le mot « *worldlessness* » est souvent traduit par « refus du monde » ou « absence au monde », dans *Condition de l'homme moderne*. C'est indéniablement un concept difficile à traduire en français.

L'hypothèse que nous tenterons de démontrer dans ce mémoire, c'est que le concept de monde dont il est principalement question dans *Condition de l'homme moderne* est caractérisé par son artificialité et sa durabilité. Comment procéderons-nous? Il est traditionnellement convenu en philosophie, depuis au moins la logique de Port-Royal, d'exiger qu'un concept soit défini selon son intension (anciennement appelée sa compréhension) et son extension : alors que l'intension d'un concept correspond au genre auquel il appartient ainsi qu'aux caractéristiques qui le distinguent des autres concepts du même genre, son extension correspond aux exemples de choses que désigne ce concept. Par exemple, un quadrilatère peut être défini comme un polygone (genre) à quatre côtés (caractéristique distinctive) qui désigne aussi bien un rectangle qu'un losange (exemples). Cette méthode simple et classique pour définir n'est cependant pas aisément utilisable avec les concepts arendtiens : comme l'indique Anne Amiel à la première page de son petit livre intitulé *Le vocabulaire d'Hannah Arendt*, cette dernière ne définit pas ses termes, mais se contente plutôt de les distinguer les uns par rapport aux autres. Autrement dit, elle n'indique pas clairement à quel genre appartient un concept, mais insiste sur ses caractéristiques distinctives. Il lui arrive aussi de fournir des exemples de choses désignées par ce concept. Ceux-ci s'avèrent indispensables pour vérifier la validité des caractéristiques du monde arendtien. Parce qu'on retrouve davantage d'exemples de choses du monde dans *Condition de l'homme moderne*, nous privilégierons cet ouvrage dans notre tentative de montrer que le monde arendtien se distingue par son artificialité et sa durabilité. C'est pour la même raison que notre analyse sera complétée par l'examen de « La crise de la culture », un des huit essais contenus dans le recueil éponyme *La crise*

de la culture. Nous expliquerons plus longuement, dans le premier chapitre de ce mémoire, pourquoi nous avons exclu d'autres textes de notre enquête.

Notre analyse du monde qu'Arendt considère comme artificiel et durable comportera quatre chapitres qui, en plus de dévoiler ces deux caractéristiques, illustreront quels types d'objets font partie ou non de ce monde. Dans le premier chapitre, nous discriminerons d'abord les textes arendtiens dans lesquels le monde apparaît manifestement artificiel puisqu'il est opposé à la nature, puis nous démontrerons que des choses naturelles produites et consommées pour subsister n'ont pas, selon Arendt, la durabilité requise pour faire partie du monde fabriqué. Quant à la durabilité de ce monde, nous montrerons dans le deuxième chapitre que ce sont les objets d'usage qui l'illustrent le mieux, dans la mesure où ces choses du monde sont distinguées des choses naturelles que constituent les biens de consommation. Au troisième chapitre, nous verrons que le monde des objets culturels est lui aussi artificiel et durable, mais que, contrairement aux objets du monde faits pour l'usage des hommes, les œuvres culturelles sont faites pour apparaître selon leur immortelle beauté. Enfin, nous présenterons au quatrième chapitre ce qu'Arendt appelle le monde commun en le distinguant du domaine public qui, lui, n'est pas produit par l'œuvre de mains humaines comme le monde qu'ont en commun les hommes par-delà les générations. Nous y proposerons aussi que le monde commun désigne probablement les lois et murailles de la cité ainsi que les constructions culturelles qui sont les unes et les autres érigées pour nous survivre et pour abriter le domaine public à partir duquel elles nous apparaissent.

Chapitre I

MONDE ET NATURE

La mise en opposition de la nature avec le monde est sans doute inhabituelle. Il est beaucoup plus courant d'opposer le naturel et l'artificiel. Lorsqu'on emploie le mot « artificiel », c'est parfois pour qualifier des objets produits ou altérés par l'homme, d'autres fois, des comportements ou qualités qu'on juge inauthentiques ou simulés. Dans ces deux cas, il arrive très souvent que ce terme soit utilisé de manière péjorative par rapport à ce qui est dit naturel. Or, lorsqu'on aborde la pensée d'Hannah Arendt à ce sujet, il faut noter qu'elle accorde une forte connotation positive à ce qui est artificiel⁵ et aussi qu'elle ne désigne par là que les objets qui sont l'œuvre de nos mains, jamais nos conduites ou nos attitudes. Il serait sans doute exagéré de dire qu'elle renverse nos préjugés en dénigrant les choses naturelles au profit des choses artificielles, mais elle s'efforce certainement de rétablir la dignité de l'ensemble des objets fabriqués *parmi lesquels nous vivons*⁶ en l'appelant notre « monde », un monde qu'elle distingue de la nature.

⁵ Margaret Canovan l'a très justement remarqué dans *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 1992, p.109.

⁶ Bien que le présent mémoire n'insistera pas sur cet aspect du monde, il nous faut préciser d'entrée de jeu qu'il consiste, selon Arendt, en objets fabriqués parmi lesquels vivent les hommes, donc d'une forme d'habitat pour eux. Il est très fréquemment énoncé dans *Condition de l'homme moderne* que les hommes habitent le monde (*CHM*, 41, 59, 86, 92, 119, 140, 185, 188, 215, 222, 223, 229, 230, 302, 311 et 324), qu'ils y vivent (*CHM*, 37, 39, 89, 143, 169, 185, 199, 205, 341 et 357), s'y activent (*CHM*, 36, 37, 43, 49, 233, 236, 239, 242, 243 et 265), y naissent et y meurent (*CHM*, 43, 59, 95, 142, 188 et 233). On ne doit donc pas s'imaginer que n'importe quels produits fabriqués par l'homme, même les innombrables déchets en plastique qui sont enfouis pêle-mêle

Nous avons affirmé en introduction que le monde dont il est principalement question dans *Condition de l'homme moderne* se distingue par son artificialité et sa durabilité. Ces deux caractéristiques sont identifiables avant même d'avoir présenté en quoi consiste ce monde, simplement en exposant comment Hannah Arendt l'oppose à la nature. Cette opposition met surtout en lumière l'artificialité du monde. Nous le montrerons, dans ce premier chapitre, en discernant les différentes significations du concept de monde dans les écrits d'Hannah Arendt. Nous commencerons par exposer dans lesquels de ses ouvrages ce concept renvoie à des choses non naturelles fabriquées par l'homme. Ensuite, nous remarquerons qu'il y a des textes importants d'Arendt où elle emploie plutôt le mot « monde » pour désigner des réalités parmi lesquelles se trouvent manifestement des choses naturelles. Après avoir montré la polysémie du monde dans la littérature arendtienne, un monde qui exclut parfois la nature et qui l'inclut d'autres fois, nous exposerons enfin que sa conception de la nature renvoie au cycle de la vie et aux produits nécessaires à la vie qui ne détiennent pas la durabilité requise pour faire partie du monde qu'érigent les hommes.

sous terre ou abandonnés en pleine mer, peuvent constituer une partie de ce qu'Arendt appelle un monde. Elle indique d'ailleurs que, « à moins de les abriter, le monde ne serait plus un artifice humain, mais un monceau de choses disparates auquel chaque individu isolé serait libre d'ajouter un objet » (*CHM*, 264). Si le monde fabriqué par les hommes doit nécessairement les abriter, il ne s'agit cependant pas d'une caractéristique distinctive du monde dont parle Arendt, puisqu'elle mentionne aussi quelques fois que les hommes habitent la Terre (*CHM*, 34, 205, 299, 317, 318 et 357). Nous verrons, dans le présent chapitre, que c'est par d'autres caractéristiques que les choses du monde se distinguent des êtres naturels qui croissent et meurent dans l'environnement terrestre que nous habitons.

Le monde dans la littérature arendtienne

a) Un monde qui exclut la nature

Le monde est une notion qu'Hannah Arendt oppose à la nature dans ses écrits où elle parle d'un monde fait de main d'homme. Avant d'exposer l'opposition de ce monde artificiel à la nature, montrons d'abord dans quels textes arendtiens le terme « monde » est identifié à des choses fabriquées.

Plus que tout autre ouvrage d'Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* présente le monde comme un ensemble d'objets produits par l'homme. Cela s'explique vraisemblablement par le fait que cet essai dans lequel son auteure propose de distinguer les activités de la *vita activa* (le travail, l'œuvre et l'action) s'avère le seul de ses livres où elle consacre un chapitre complet à l'activité de fabriquer des choses du monde, c'est-à-dire le cinquième chapitre qui porte sur « L'œuvre » (*CHM*, 187-230). Mais, dès le premier chapitre de cet essai, on peut lire que « le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines » (*CHM*, 43), que « le monde où nous naissons n'existerait pas sans l'activité humaine qui l'a produit » (*CHM*, 59). Il est d'ailleurs très régulièrement répété que c'est un monde d'objets ou de choses⁷, plus précisément un monde fait de main d'homme⁸ (*man-made world*). Une telle fréquence est, comme nous le verrons dans le présent chapitre, de loin supérieure à ce qu'on trouve dans le reste de la littérature arendtienne. *Condition de l'homme moderne* offre aussi, comme nous l'exposerons dans les chapitres ultérieurs de ce mémoire,

⁷ *CHM*, pp. 92, 139, 144, 150, 170, 171, 185, 196, 204, 208, 223, 240, 270, 274, 297 et 384.

⁸ *CHM*, pp. 142, 143, 144, 188, 191, 210, 222, 228, 229, 270, 295, 301, 370, 376 et 384.

beaucoup plus d'exemples d'objets illustrant la composition de ce monde artificiel. Il est néanmoins question du monde dans bien d'autres livres d'Arendt. En effet, elle usait déjà fréquemment de ce mot dans *Les Origines du totalitarisme* et elle a continué de l'employer dans *La crise de la culture*. Vérifions si, dans ces deux ouvrages, le terme « monde » renvoie également aux objets faits par l'homme.

Dans le recueil *Between Past and Future*, qui fut rebaptisé *La crise de la culture* en français, son essai éponyme intitulé « La crise de la culture » nous apparaît une bien meilleure référence que les autres pour comprendre le concept arendtien de monde. Le monde dont il est question dans l'essai « La crise de la culture » correspond à des choses du monde⁹. Plus précisément, il désigne des « objets et choses du monde, *produits* par le présent ou par le passé » (CC, 266, je souligne). Autrement dit, il s'agit de choses qui font partie d'un « monde fabriqué par l'homme » (CC, 267), d'objets dont la production contribue à « l'érection, la construction et la décoration du monde des choses dans lequel nous nous mouvons » (CC, 276). Cette identification du monde à des choses faites par l'homme n'est cependant pas exclusive à l'essai « La crise de la culture ». On la retrouve aussi dans d'autres essais du recueil *La crise de la culture* : premièrement, dans l'essai « Le concept d'histoire », il est question pendant deux pages du « monde édifié par la fabrication » (CC, 81-82) ; en second lieu, dans l'essai « Qu'est-ce que l'autorité? », une phrase évoque « la capacité humaine de construire, préserver et prendre à cœur un monde » (CC, 126) ; et, troisièmement, dans l'essai « La crise de l'éducation », le monde est décrit une fois comme le produit de « l'œuvre de nos mains par laquelle chacun de nous contribue à notre monde commun » (CC, 239). Dans ces trois cas, le caractère

⁹ CC, pp. 270, 273, 275, 278, 285, 286 et 288.

fabriqué du monde est cependant affirmé de manière générale, sans désigner des choses du monde bien précises. C'est justement là-dessus que l'essai « La crise de la culture » se distingue : le terme « monde » n'y réfère pas vaguement à toute chose faite par l'œuvre de nos mains, mais désigne très spécifiquement les œuvres culturelles. Il y a même plusieurs exemples d'objets culturels dans l'essai « La crise de la culture ». Si ce texte est bien plus explicite que les autres essais du même recueil sur les choses qui font partie du monde résultant de l'activité fabricante, c'est vraisemblablement parce que « la culture concerne les objets et est un phénomène du monde » (CC, 266)¹⁰. La plupart des phénomènes examinés par Hannah Arendt dans les autres essais de *La crise de la culture* (la tradition, l'histoire, l'autorité, la liberté, la vérité en politique et la pensée scientifique) ne concernent pas tant les relations des hommes avec les choses du monde fabriqué de mains humaines, mais plutôt les rapports qu'ils ont entre eux dans ce monde, c'est-à-dire leurs relations humaines¹¹.

Il en va de même pour *Les Origines du totalitarisme* qui porte bien davantage sur les rapports entre humains que sur leurs rapports aux objets. Plus précisément, cet ouvrage en trois tomes, qu'on appelle parfois simplement *Les Origines*, expose comment les relations humaines ordonnées par l'antisémitisme et l'impérialisme ont préparé le

¹⁰ Bien que ce ne soit pas indiqué explicitement dans l'essai « La crise de l'éducation », il nous semble plausible que l'éducation, comme la culture, concerne le monde des objets culturels selon Arendt. Cependant, alors qu'elle est d'avis que « le rôle de l'école est d'apprendre aux enfants ce qu'est le monde » (CC, 250), elle trouve inadéquat qu'on considère la culture comme un synonyme de l'éducation, tel que nous le verrons au troisième chapitre de ce mémoire.

¹¹ Le dernier essai du recueil *La crise de la culture*, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme moderne », fait exception : il ne traite ni des rapports entre les hommes ni de leurs rapports au monde fabriqué, mais de leur pensée confrontée aux vérités scientifiques modernes qui contestent le témoignage des sens. Cet essai doit plutôt être rapproché des textes arendtiens qui traitent du monde phénoménal plutôt que du monde artificiel ou des relations humaines. Nous distinguerons ces deux mondes dans les pages suivantes du premier chapitre.

terrain, au cours du XIX^e siècle, à l'apparition du totalitarisme au XX^e siècle. Mais il aborde beaucoup moins que « La crise de la culture » et *Condition de l'homme moderne* la manière dont se sont transformées les relations des hommes aux objets du monde à la même époque. Cela peut expliquer pourquoi, dans *Les Origines*, l'usage du mot « monde » demeure souvent flou. Bien que ce terme y apparaisse à presque toutes les pages, généralement pour qualifier les guerres mondiales (*World Wars*) et d'autres phénomènes qui concernent tous les coins de Terre habités par l'homme, Hannah Arendt précise rarement d'où provient le monde, qu'est-ce qui le caractérise et en quoi il consiste. Elle explicite toutefois à l'occasion qu'il s'agit « d'un monde [construit par]¹² l'homme » (*OT*, 467), « un monde créé et fabriqué par lui » (*OT*, 462-463) et que ce dernier « peut changer et construire ce monde » (*OT*, 605). Autrement dit, les individus et les peuples humains peuvent être « des bâtisseurs de mondes » (*OT*, 810). Nous constatons donc qu'il arrive occasionnellement qu'Hannah Arendt identifie le monde aux constructions humaines dans *Les Origines du totalitarisme*. Cependant, à la différence de *Condition de l'homme moderne* et de l'essai « La crise de la culture », *Les Origines* est un ouvrage dans lequel ce monde fait de nos mains est très rarement illustré par des exemples. C'est pour cela qu'il ne s'agira pas d'une référence sur laquelle nous nous appuierons dans les prochains chapitres de ce mémoire. Lorsque l'auteure des *Origines* mentionne qu'elle parle d'un monde fabriqué qu'habitent les hommes, c'est presque toujours pour mettre en lumière le sort des hommes dépourvus d'un tel monde, une condition qu'Arendt juge inhumaine, ce qui suggère que notre condition n'est pas

¹² Notre traduction personnelle de ce passage en anglais : « of a human-built world » (*TOT*, 197), nous semble plus exacte que sa traduction française : « d'un monde façonné à l'image de l'homme » (*LOT*, 467).

humaine si nous n'habitons pas un monde érigé par l'homme. Il serait certainement très intéressant d'analyser les liens entre la condition humaine et le monde artificiel selon Hannah Arendt. Un tel examen risque cependant d'être sans objet bien défini si on ne parvient pas à concevoir distinctement en quoi consiste ce monde d'objets fabriqués par l'homme¹³.

L'artificialité du monde, comme l'auront deviné les lecteurs attentifs de *Condition de l'homme moderne*, est régulièrement suggérée par l'emploi du concept d'artifice humain. Cette notion se retrouve aussi dans *Les Origines du totalitarisme* : plusieurs phrases y laissent penser que le monde et l'artifice humain sont synonymes (*OT*, 605, 606, 607, 810). Il y en a même certaines, à la toute fin des *Origines*, où nous remarquons une identification explicite du « monde en tant qu'[artifice humain]¹⁴ » (*OT*, 833). Ce jumelage du concept arendtien de monde avec celui d'artifice humain est encore plus clair dans *Condition de l'homme moderne* : « ce monde artificiel » (*CHM*, 34, 41) y est d'ailleurs indifféremment appelé « le monde ou l'artifice humain » (*CHM*, 201). Cette synonymie laisse penser que c'est un pléonasme de parler de « l'artifice humain du monde » (*CHM*, 34) ou du « monde de l'artifice humain » (*CHM*, 203), d'autant plus

¹³ Une étude des rapports entre monde artificiel et condition humaine selon Hannah Arendt devrait s'appuyer non seulement sur *Condition de l'homme moderne*, mais aussi sur *Les Origines du totalitarisme*. Son auteure y parle, dans le tome II sur l'impérialisme, de la condition inhumaine des hommes blancs et noirs habitant l'Afrique du Sud du XIX^e qui, les uns comme les autres, vivaient sans attachement à une propriété stable et à un monde fabriqué transmis de génération en génération, mais plutôt sous le joug de la nature et selon des rapports esclavagistes qui s'appuyaient sur une pensée raciale dans cette colonie hors du commun qu'Arendt appelle un « monde fantôme » (*LOT*, 453-467).

¹⁴ Notre traduction personnelle de deux formules arendtiennes qu'on retrouve à la même page : « the world as the human artifice » (*TOT*, 475) et « the world as a human artifice » (*ibid.*), nous semble plus exact que leur traduction française : « le monde en tant qu'œuvre humaine » (*LOT*, 833) et « le monde comme création humaine » (*ibid.*).

qu'Arendt identifie « le monde en tant que monde [comme]¹⁵ artifice humain » (*CHM*, 205). Un tel rapprochement n'est pas étonnant lorsqu'on remarque que, dans *Condition de l'homme moderne*, l'artifice humain désigne lui aussi l'ensemble des choses que nous créons : « L'œuvre de nos mains [...] fabrique l'infinie variété des objets dont la somme constitue l'artifice humain » (*CHM*, 187). C'est donc en conformité avec l'usage arendtien que, dans ce mémoire, nous privilégions le terme « monde », mais en considérant l'« artifice humain » comme son équivalent. Afin de le distinguer des autres significations qu'Arendt confère au mot « monde », nous préciserons au besoin qu'il s'agit d'un monde artificiel¹⁶.

Le nom « artifice », par sa parenté avec l'adjectif « artificiel », désigne non seulement ce qui est fait par l'homme, mais aussi ce qui n'est pas naturel. Or, il est manifeste que la nature est exclue du monde d'objets fabriqués dont il est largement question dans *Condition de l'homme moderne*. Il y est explicitement énoncé que c'est « un monde "artificiel" d'objets, nettement différent de tout milieu naturel » (*CHM*, 41), que « ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié [plutôt à l'artefact

¹⁵ Notre traduction personnelle de ce passage en anglais : « the world *qua* world as human artifice » (*THC*, 152), nous semble plus exacte que sa traduction française : « le monde en tant que monde-artifice humain » (*CHM*, 205).

¹⁶ Parmi les commentateurs de la pensée arendtienne, Paul Ricœur n'a aucun mal à reconnaître, citations à l'appui, que le monde dont traite l'auteure de *Condition de l'homme moderne* correspond à l'artifice humain (*CHM*, 17, 20, 21, 24). Anne Amiel cite elle aussi un extrait où Arendt identifie le monde à l'artifice humain (*Le vocabulaire de Hannah Arendt*, 35). Mais c'est indéniablement Margaret Canovan qui expose le plus clairement l'artificialité du monde dont parle Arendt (*Hannah Arendt : A Reinterpretation of Her Political Thought*, 105-110). Quant à Jean-Claude Poizat, il lui arrive d'identifier le monde à l'artifice humain (*Hannah Arendt. Une introduction*, 97 et 104), mais le fait qu'il parle aussi du « monde social » (pp. 88 et 89) indique qu'il n'a pas très bien compris qu'Arendt n'utilise pas le concept pour désigner n'importe quel ensemble de choses, et surtout pas ce qui relève de la vie sociale. Nous reviendrons plus bas sur les autres commentateurs que nous avons lus.

humain, la fabrication de mains humaines]¹⁷ » (*CHM*, 92). On trouve pareille discrimination entre monde et nature dans l'essai « La crise de la culture » où son auteure distingue « les choses qu'on ne rencontre pas dans la nature, mais seulement dans le monde fabriqué par l'homme » (*CC*, 267). Et, bien qu'il n'y ait pas de phrase dans *Les Origines du totalitarisme* qui le formule aussi succinctement, les paragraphes au début du chapitre VII et à la fin du chapitre IX sous-entendent une même distinction conceptuelle entre monde artificiel et êtres naturels. Cette opposition artificiel/naturel ne fait que renforcer le caractère construit du monde que nous avons mis en lumière jusqu'ici en nous appuyant sur des passages tirés des *Origines du totalitarisme*, de *Condition de l'homme moderne* et de *La crise de la culture*. Est-ce que tous les écrits arendtiens confirment cette interprétation du monde qui exclut la nature? Comme nous le verrons à l'instant, il arrive qu'Arendt ne restreigne pas la notion de monde aux choses artificielles.

b) Un monde qui inclut la nature

Un lecteur averti du dernier ouvrage inachevé par Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, aurait raison de rappeler qu'il y est question d'un monde qui inclut non seulement des objets artificiels produits de mains humaines, mais aussi des choses naturelles. On le constate dès la première phrase qui suit l'introduction de ce livre :

« Le monde où naissent les hommes renferme un grand nombre de choses, naturelles et artificielles, vivantes et mortes, provisoires et éternelles qui ont toutes en commun de *paraître* et par là même d'être faites pour se voir,

¹⁷ Notre traduction personnelle de ce passage en anglais : « It is related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands » (*THC*, 52), nous semble plus exacte que sa traduction française : « Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme » (*CHM*, 92).

s'entendre, se toucher, être senties et goûtées par des créatures sensibles dotées de sens appropriés. » (*VE*, 37)¹⁸

Dans cet extrait, Hannah Arendt affirme, après avoir écarté la distinction entre les choses « naturelles et artificielles », que le monde contient des choses « qui ont toutes en commun de *paraître* ». Si la discrimination entre le naturel et l'artificiel n'est pas déterminante dans cette définition du monde au début de *La vie de l'esprit*, c'est semble-t-il parce que son auteure y présente son interprétation personnelle du monde des apparences dont discutent les philosophes depuis Parménide et Platon. Comme eux, Arendt identifie ce monde à l'ensemble des choses qui peuvent « se voir, s'entendre, se toucher, être senties et goûtées par des créatures sensibles dotées de sens appropriés » (*VE*, 37). Fidèle à la tradition philosophique (à Kant en particulier), elle se réfère à ce monde qui paraît à nos sens pour distinguer les facultés de connaître et de penser (*VE*, 64-96). Nous ne nous arrêterons toutefois pas à présenter sa distinction entre ces deux activités mentales. Nous n'exposerons pas non plus sa critique, plus radicale que celle de Kant, de « la vieille dichotomie métaphysique de l'Être (vrai) et la (simple) Apparence » (*VE*, 42) à laquelle Arendt oppose la thèse selon laquelle « Être et Paraître coïncident » (*ibid.*). Il nous importe seulement ici de remarquer que, dans *La vie de l'esprit*, le monde auquel se réfère l'auteure ne correspond pas au monde des objets créés par l'homme, mais à l'ensemble du « monde des phénomènes¹⁹ ». Non seulement il n'y est presque jamais question de l'activité humaine de fabriquer ou des objets résultant de cette

¹⁸ Cette définition du monde tirée de *La vie de l'esprit* figure sous un titre proclamant explicitement la « nature phénoménale du monde » (*VE*, 27). Cette formule arendtienne se retrouve chez Taminioux (p. 161), Tassin (p. 333) et Albanel (p. 345). Ils ont très bien compris la signification qu'Arendt attribue au monde dans *La vie de l'esprit*. Cependant, comme nous le montrerons plus bas dans ce mémoire, ils n'ont pas aussi bien réussi à cerner le monde dont traite la plupart du temps *Condition de l'homme moderne*.

¹⁹ *VE*, 53-54, 56, 62, 78, 80, 100, 108, 121.

opération²⁰, il est même impossible que le monde phénoménal y soit réduit aux choses produites de nos mains. Si ce monde défini dans *La vie de l'esprit* se limitait aux phénomènes artificiels, aux objets fabriqués que nous percevons, alors Hannah Arendt ne pourrait pas y affirmer que les humains et les bêtes, des êtres vivants dont la reproduction n'est pas à proprement parler une fabrication, constituent eux-mêmes des objets du monde phénoménal. Or, elle l'énonce textuellement : « hommes et animaux ne sont pas seulement dans le monde, ils sont *du monde* et cela précisément parce qu'ils sont à la fois sujets et objets, perçus et percevant » (VE, 38). C'est donc en tant qu'objets perceptibles que nous, les êtres sensibles qui percevons des phénomènes, faisons partie du monde phénoménal d'après Hannah Arendt : comme « tous les êtres vivants à qui le monde apparaît [...] nous sommes *du monde* et pas simplement *au monde* ; nous aussi sommes des apparences » (VE, 41). Cette inclusion des êtres sensibles parmi les phénomènes du monde qu'Arendt définit dans *La vie de l'esprit* nous oblige à reconnaître que des êtres naturels font partie intégrante de ce monde phénoménal, contrairement au monde artificiel qui exclut par définition tout ce qui est naturel.

Ce n'est pas seulement dans le dernier ouvrage d'Arendt, *La vie de l'esprit*, que le mot « monde » apparaît irréductible au monde artificiel. Il en va de même dans son

²⁰ Il arrive, au moins une fois dans *La vie de l'esprit*, que son auteure parle exceptionnellement de la fabrication et même du monde qui en résulte lorsqu'elle parle des appareils créés pour que les scientifiques perçoivent des phénomènes qui échappent à leurs cinq sens. Hannah Arendt n'ignore pas que les hommes de science n'inventent des choses qu'afin de comprendre les mécanismes naturels sous-jacents au monde phénoménal : « Préoccupée de prouver ou réfuter ses hypothèses, ses "paradigmes" (Thomas Kuhn), et de découvrir ce qui fait marcher le monde, [la science moderne] s'est mise à imiter la nature au travail. Elle a fabriqué, dans ce but, une multitude d'instruments infiniment complexes, grâce auxquels on pouvait forcer à paraître ce qui ne le fait pas (ne serait-ce que sur les cadrans des laboratoires) » (VE, 84). L'activité de connaître le monde s'est dès lors alignée sur celle de fabriquer le monde selon Arendt : c'est parce que « le laboratoire préfigure un environnement déjà modifié [que] l'activité connaissante est, tout autant que la construction de maisons, liée à notre sens de la réalité ; c'est, au même degré, un travail d'élaboration d'un monde » (VE, 85).

premier ouvrage important, sa thèse de doctorat sur *Le concept d'amour chez Augustin*, qui discute notamment des concepts de charité et de convoitise en s'appuyant sur une définition augustinienne du monde. Nous la citons :

« On appelle "monde" en effet, non seulement cette création de Dieu, le ciel et la terre [...], mais également tous les habitants du monde sont appelés "monde" [...] Tous ceux qui aiment le monde sont donc nommés "monde"²¹ ».

Dans cette définition d'Augustin, on reconnaît la compréhension chrétienne du monde à laquelle il contribua : divisé en un monde terrestre et un monde céleste, le monde demeure dans un cas comme dans l'autre une création de Dieu habitée par ses créatures. On aura peut-être aussi remarqué que, contrairement au monde artificiel dont les habitants ne sont évidemment pas des parties artificielles, dans la conception augustinienne du monde créé par Dieu, il y a « également les habitants du monde [qui] sont appelés "monde" » (*ibid.*). Nous avons vu qu'il en va de même pour les habitants du monde des apparences auxquels ce monde apparaît qui sont « *du monde et pas simplement au monde* ; [ils sont aussi] des apparences » (*VE*, 41). Cependant, ce n'est pas parce qu'ils apparaissent aux sens d'autrui qu'ils font partie du monde présenté dans *Le concept d'amour chez Augustin*, mais plutôt parce qu'ils sont des créatures de Dieu qui aiment le monde qu'Il a créé (« Tous ceux qui aiment le monde sont donc nommés "monde" », dit Augustin ci-dessus). Il n'en demeure pas moins que ce monde créé par Dieu, contrairement à celui créé par les hommes, partage avec le monde phénoménal la

²¹ Augustin dans *Ep. Ion.*, tr. II, 12 cité par Arendt dans *Le concept d'amour chez Augustin*, 1991, p.17.

caractéristique d'être composé de ses habitants plutôt que d'être seulement habité par ces êtres vivants qui font partie de la nature²².

La nature est sans doute incluse au cœur du monde créé par Dieu présenté dans *Le concept d'amour chez Augustin* et au sein du monde phénoménal exposé dans *La vie de l'esprit*. Dans *Condition de l'homme moderne*, nous pensons au contraire que le concept de monde désigne la plupart du temps un monde artificiel qui exclut la nature. Cependant, « la plupart du temps » n'est pas « toujours », tel qu'on le constate particulièrement dans le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne*. Quand Arendt y traite des changements survenus depuis l'usage du télescope par Galilée, elle use beaucoup de l'expression « conception du monde²³ » (*world view*) pour désigner les représentations de l'Univers géocentriste (la Terre est le centre de l'Univers), héliocentriste (le Soleil est le centre de l'Univers) et dépourvu de centre fixe, comme c'est désormais admis en science. De toute évidence, le monde auquel réfèrent ces trois systèmes proposés dans l'histoire de l'astronomie, ce n'est pas le monde des objets fabriqués. De même, lorsqu'Hannah Arendt soutient que l'usage du télescope par Galilée a amené Descartes à soumettre le monde au doute universel, ce monde n'est évidemment pas réductible aux objets faits par

²² Les chrétiens et les philosophes, qui incluent traditionnellement les hommes et autres espèces animales parmi les composantes de ce monde qu'ils habitent, n'ont sans doute pas soutenu cette inclusion par volonté d'être chez eux dans ce monde auquel ils naissent et meurent. Au contraire, Parménide, Platon, Kant et Heidegger sont rangés par Hannah Arendt parmi les philosophes qui cherchent à s'évader du monde des apparences : elle se réfère à eux juste avant d'affirmer que, « pour découvrir ce qui *est* vraiment, le philosophe doit *quitter* le monde des apparences au milieu desquelles il est naturellement chez lui [car le] monde des apparences est *antérieur* à toute région que le philosophe peut *élire* pour y être "vraiment" chez lui et où il n'est pas né » (*VE*, 42-43). Il en va de même pour le chrétien qui désire lui aussi résider dans un autre monde que celui qu'il habite depuis sa naissance : il envisage, comme Augustin, que ce soit « la convoitise [qui] en fasse un habitant de ce monde-ci [alors] que la charité l'oblige à vivre dans un avenir absolu, monde qu'il habitera » (*Le concept d'amour chez Augustin*, p. 18).

²³ *CHM*, pp. 327, 328, 330, 333, 334, 335, 343, 348, 354, 357, 359, 389.

l'homme. Il est important de mettre en lumière le caractère exceptionnel de ces références arendtiennes aux conceptions scientifiques et philosophiques du monde dans le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne*. Dans cet ouvrage, bien que la notion de monde nous semble principalement employée pour désigner l'ensemble des choses fabriquées par l'homme, il est manifeste qu'Hannah Arendt use parfois de ce concept pour désigner des ensembles bien plus vastes qui incluent la nature au sein du monde, comme elle le fait dans *La vie de l'esprit* et dans *Le concept d'amour chez Augustin*. Dans ces trois cas où Arendt parle d'un monde qui inclut la nature, elle se réfère aux usages du mot « monde » qu'on retrouve traditionnellement chez les philosophes²⁴, les chrétiens et les scientifiques. Ce ne seront donc pas des références sur lesquelles nous appuierons dans le présent mémoire qui se penche sur un monde artificiel qu'Arendt juge non naturel.

²⁴ Bien qu'Heidegger ne se conforme pas à la compréhension philosophique traditionnelle du monde en tant qu'ensemble des phénomènes perçus par nos sens, il ne s'en éloigna jamais autant que son élève Hannah Arendt. Tandis que cette dernière est allée jusqu'à lui donner un sens très restrictif dans certains de ses ouvrages où le monde désigne seulement les choses artificielles et durables qui nous entourent, le monde heideggérien a un sens bien plus large. Dans *Être et temps* (1927), le monde est un monde ambiant dont la mondanité consiste en la significativité. Difficile à cerner, ce monde heideggérien, qu'il désigne l'ensemble des choses auxquelles on confère un sens ou qu'il désigne ces significations elles-mêmes, s'avère un concept qui, ou bien désigne beaucoup plus de choses que celles qu'on fabrique, car les hommes attribuent du sens à tout ce qu'ils perçoivent et même à des « choses » qui leur sont invisibles, ou bien il désigne des réalités bien différentes de celles qui sont naturelles ou artificielles, perceptibles ou non, car les significations données à ces différentes choses correspondent peut-être à leur essence, mais elles ne sont pas ces choses elles-mêmes (si l'essence du marteau est de marteler, ce martèlement n'est toutefois pas identique à l'outil dont le sens est d'être utilisé pour cette fin). On peut néanmoins avoir l'impression qu'Arendt partage l'interprétation du concept de monde qu'Heidegger emploie des années plus tard dans « L'origine de l'œuvre d'art », le premier essai dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949). Dans cet essai, le monde s'oppose à la Terre (dans le sens de la *phusis*, c'est-à-dire de la nature selon les Grecs). Cette compréhension heideggérienne du monde, Arendt s'en est-elle inspirée pour forger son propre concept de monde artificiel dans *Condition de l'homme moderne* paru en 1958? Peut-être. Il est cependant fort possible que le monde n'ait jamais été compris comme un monde artificiel par Heidegger qui, dans son essai « L'origine de l'œuvre d'art », use peut-être encore de ce terme pour désigner un monde ambiant composé de significations, notamment celles qui adviennent par la rencontre de l'homme avec l'œuvre d'art mise en contraste avec la Terre sur laquelle elle est érigée.

Bien que notre langage courant témoigne d'une distinction intelligible entre le naturel et l'artificiel, on peut néanmoins se demander s'il n'est pas arbitraire de discriminer les choses fabriquées et les choses naturelles dans la mesure où chacun sait que tout ce que les hommes fabriquent provient de la nature et revient éventuellement à la nature. Hannah Arendt n'ignore pas cette objection triviale : elle reconnaît l'évidence qu'on ne peut « édifier un monde fait de main d'homme qu'après avoir détruit une partie de la nature » (*CHM*, 191) et que « les objets du monde finiront par se corrompre, par retourner au processus naturel global d'où ils furent tirés, contre lequel ils furent dressés » (*CHM*, 188). C'est justement par leur résistance temporaire au processus naturel « contre lequel ils furent dressés » que, d'après Arendt, les objets de ce monde artificiel se distinguent non seulement des choses qu'on retrouve dans la nature, mais se distinguent aussi des hommes qui les fabriquent et qui s'en servent. L'auteure de *Condition de l'homme moderne* l'expose dans un passage où elle défend également l'idée que la résistante durabilité de ce monde d'objets artificiels est la condition de possibilité de toute forme d'objectivité :

« C'est cette durabilité qui donne aux objets du monde une relative indépendance par rapport aux hommes qui les ont produits et qui s'en servent, une "objectivité" qui les fait "s'opposer", résister, au moins quelque temps, à la voracité de leurs auteurs et usagers vivants. [...] En d'autres termes, à la subjectivité des hommes s'oppose l'objectivité du monde fait de main d'homme bien plus que la sublime indifférence d'une nature vierge dont l'écrasante force élémentaire, au contraire, les oblige à tourner sans répit dans le cercle de leur biologie parfaitement ajustée au vaste cycle de l'économie de la nature. C'est seulement parce que nous avons fabriqué l'objectivité de notre monde avec ce que la nature nous donne, parce que nous l'avons bâtie en l'insérant dans l'environnement de la nature dont nous sommes ainsi protégés, que nous pouvons regarder la nature comme quelque chose d'"objectif". A moins d'un monde entre les hommes et la nature, il y a mouvement éternel, il n'y a pas d'objectivité. » (*CHM*, 188-189)

Dans cet extrait, Arendt oppose la subjectivité des hommes à l'objectivité du monde qu'ils fabriquent, une objectivité qui lui est conférée par sa durabilité. Cette façon de concevoir l'objectivité est sans doute inhabituelle. Pourtant, lorsqu'on attribue quelque objectivité aux phénomènes naturels, ne suppose-t-on pas que la nature est gouvernée par des lois si « durables » qu'on les suppose éternelles? Il nous semble possible qu'Hannah Arendt se soit appuyé sur cette idée pour soutenir que la nature ne pourrait pas nous apparaître objective, qu'il n'y aurait nulle objectivité concevable sans un monde artificiel d'objets durables qui résistent un certain temps entre les hommes et la nature²⁵.

Nous sommes bien conscient que les considérations ci-dessus peuvent paraître encore abstraites, parce nous n'avons toujours pas présenté d'exemples illustrant ce qu'est le monde artificiel selon Arendt, mais aussi parce que sa compréhension concrète de la nature n'a pas été davantage explicitée. Nous terminerons ce chapitre en examinant

²⁵ N'y a-t-il pas une confirmation de cette thèse arendtienne ou, du moins, un signe de sa vraisemblance dans la coïncidence historique entre la crise de l'objectivité en science et la crise de la durabilité dans l'industrie? C'est au cours de la première moitié du vingtième siècle que, chez les scientifiques, on céda au probabilisme. Cette approche, sans renoncer complètement au déterminisme qui caractérise l'objectivisme scientifique classique, a considérablement affaibli et mis en doute la capacité de connaître et mesurer objectivement la nature. Ce déclin de la confiance en la connaissance objective s'est imposé chez les scientifiques dès lors qu'ils ont reconnu et accepté la théorie de la mécanique quantique impliquant que l'Univers soit soumis au hasard. Contre cette proposition, Albert Einstein protesta en 1927 que « Dieu ne joue pas aux dés » et Niels Bohr lui répondit : « Einstein, cessez de dire à Dieu ce qu'il doit faire ». À cette même époque où l'objectivité scientifique entrait en crise, une crise analogue, celle de la durabilité, s'insinuait chez les industriels de la première moitié du vingtième siècle. Ceux-ci ont cédé à « l'obsolescence planifiée », un concept proposé comme solution pour sortir de la crise économique (Bernard London, *The New Prosperity*, 1933). Avant son baptême, cette stratégie avait déjà été mise en pratique par General Motors qui, dans les années 1920, s'est mise à produire régulièrement de nouveaux modèles de voitures afin que les précédents paraissent désuets aux yeux des acheteurs de voiture. C'était évidemment pour concurrencer Ford qui monopolisait presque entièrement le marché de l'automobile, mais qui ne produisait toujours qu'un seul modèle, le célèbre modèle T. Son inventeur, Henry Ford, qui l'avait conçu afin qu'il soit à la fois bon marché et très durable, était d'avis qu'« un client peut demander cette voiture en n'importe quelle couleur, du moment que c'est noir ». Il céda finalement aux pressions de la concurrence, mais il regretta que ses contemporains abandonnent la valeur traditionnelle de la durabilité au profit de la nouveauté des produits fabriqués.

comment l'auteure de *Condition de l'homme moderne* conçoit la nature et pourquoi elle l'oppose au monde fait de mains humaines. Plus précisément, nous verrons que la nature dont parle Arendt peut correspondre au processus cyclique de la consommation et du travail dont les produits s'avèrent dépourvus de la mondanité requise pour s'ajouter aux choses du monde durable érigé par l'homme.

Le cycle naturel du travail

Nous avons vu que la nature, selon Arendt, correspond à un processus par lequel « les objets du monde finiront par se corrompre, par retourner au processus naturel global d'où ils furent tirés » (*CHM*, 188). La référence à la corruption dans ce contexte fait penser aux divers procédés naturels microscopiques par lesquels les choses que nous produisons se détériorent puis se décomposent. Mais la nature telle que la conçoit Hannah Arendt consiste aussi en des processus biologiques à plus grande échelle auxquels chacun de nous participe quotidiennement. Surtout dans le chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur le travail, la nature est présentée comme le mouvement cyclique de la vie qui se manifeste chez les organismes vivants à travers leur travail et leur consommation. Arendt l'énonce en s'appuyant sur les compréhensions de Marx et de Locke :

« [Pour Marx,] travail et consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique. Ce cycle a besoin d'être entretenu par consommation, et l'activité qui fournit les moyens de consommation, c'est l'activité de travail. Tout ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénérant le processus vital, produit □ ou plutôt reproduit □ une nouvelle "force de travail" nécessaire à l'entretien du corps. Du point de vue des exigences du processus vital, de la "nécessité de subsister", comme disait Locke, le travail et la consommation se suivent de si près qu'ils constituent presque un seul et même mouvement qui, à peine terminé, doit se recommencer. » (*CHM*, 145-146)

Dans ce cycle naturel du travail et de la consommation dont parle Arendt, le mot « consommation » ne réfère pas à l'achat de marchandises, mais plutôt à « ce que le corps fait de façon plus intime encore lorsqu'il consomme de la nourriture » (*CHM*, 146). Quant au « travail », en tant qu'« activité qui fournit les moyens de consommation » (*CHM*, 145), il semble donc consister à pourvoir en denrées comestibles. Le cycle naturel de la vie dont parle Arendt est-il donc strictement alimentaire?

Moins fréquemment que le travail de procurer des vivres, d'autres exemples d'activités soumises au cycle de la vie sont occasionnellement évoqués dans *Condition de l'homme moderne*. Lorsque son auteure rappelle la vie familiale traditionnelle, elle mentionne, en plus du travail d'alimenter la famille, le travail d'enfanter :

« La subsistance individuelle était la tâche de l'homme, la perpétuation de l'espèce celle de la femme, voilà qui était évident; et ces deux fonctions naturelles, [le travail de l'homme qui pourvoit en nourriture et le travail de la femme qui donne naissance], étaient soumis aux mêmes contraintes vitales. La communauté naturelle du foyer naissait, par conséquent de la nécessité, et la nécessité en régissait toutes les activités. » (*CHM*, 68)

En effet, l'accouchement est un travail non moins nécessaire à la vie de l'espèce que le travail de procurer des vivres aux membres de l'espèce²⁶. En nous référant à ces deux types de travail qu'Arendt qualifie de « fonctions naturelles » (*CHM*, 68), il semble que ce soit justement le fait d'être nécessaire □ et pas seulement utile □ à la perpétuation de la vie qui fasse en sorte qu'une activité humaine soit naturelle selon Arendt et qu'elle y voie un travail. Mais Arendt présente aussi d'autres formes de travail qui, sans être

²⁶ Arendt se montre relativement fidèle à la compréhension du travail de Marx : « Pour lui, le travail était "la reproduction de la vie", assurant la conservation de l'individu, et la procréation était la production "de la vie d'autrui" assurant la perpétuation de l'espèce » (*CHM*, 152-153). Nous verrons plus bas qu'elle ne s'accorde toutefois pas avec Marx quand celui-ci généralise cette conception du travail à toutes les formes d'activités productrices.

nécessaires à la survie de l'espèce, s'avèrent néanmoins soumises aux processus cycliques de la nature.

Le travail, tel que nous l'avons vu jusqu'ici (nourrir la vie et donner la vie), participe au cycle naturel par sa nécessité vitale. Il est aussi caractérisé, d'après Arendt, par sa répétitivité conforme aux cycles de la vie. Elle précise dans une note en bas de page que, « jusqu'au dernier tiers du XIX^e siècle, il n'était pas rare que la littérature insistât sur la connexion entre le travail et le mouvement cyclique de la vie » (*CHM*, 144). Fidèle à cette littérature, Arendt considère que « travailler tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques » (*ibid.*). Plus concrètement, elle affirme que la perpétuation de la vie nécessite que les membres de l'espèce recommencent cycliquement le travail d'enfanter et celui de trouver des aliments. Il y a cependant d'autres tâches appelées « travail » qui, sans être nécessaires à la perpétuation de la vie, en épousent néanmoins le caractère cyclique. C'est le cas de « la lutte quotidienne dans laquelle le corps humain est engagé pour nettoyer le monde et pour l'empêcher de s'écrouler » (*CHM*, 147). Ce monde susceptible de s'effondrer est sans doute le monde des choses que construisent les hommes. Quant à leur nettoyage, bien que cette activité ne soit pas nécessaire à la vie □ et Arendt admet que ces travaux d'entretien sont « moins [urgemment]²⁷ imposé[s] à l'homme » (*CHM*, 146), il s'agit quand même de « tâches qui exigent l'exécution monotone de corvées quotidiennement répétées » (*ibid.*). Paradoxalement, le caractère cyclique de ces travaux ménagers ne vient pas, comme le travail d'accoucher et celui de procurer des vivres, de leur assistance à la perpétuation de processus naturels, mais au contraire de leur aide à la « la sauvegarde du monde contre

²⁷ Notre traduction personnelle de « urgently » (*THC*, 100) nous semble plus exacte que sa traduction par « sévèrement » (*CHM*, 146).

les processus naturels » (*ibid.*). Ces processus naturels combattus pour protéger le monde semblent correspondre à ceux que nous avons exposés ci-dessus, à savoir ceux par lesquels la nature corrompt cycliquement les objets fabriqués. Toutes les personnes qui accomplissent quotidiennement des travaux de ménage (et aussi de réparation) sont familières avec ces processus naturels qui salissent, endommagent, brisent ou décomposent les objets du monde dont elles prennent soin. Même lorsqu'elles ignorent l'explication scientifique de cette détérioration qui s'accomplit souvent à une échelle microscopique, elles savent quand et comment intervenir dans le cycle naturel de cette détérioration qui dicte la régularité de leur travail d'entretien.

Le travail est donc, d'une manière ou d'une autre, soumis aux cycles naturels selon Hannah Arendt, même lorsqu'il n'est pas au service des nécessités cycliques de la vie, mais plutôt de l'entretien régulier du monde contre sa détérioration naturelle. Ce monde, nous l'avons vu plus haut, est constitué d'objets produits de mains humaines. Y a-t-il des choses qui s'avèrent produites par le travail selon Hannah Arendt? Nous avons vu trois types de travail. Celui d'entretien ne consiste pas à construire les objets du monde qu'il nettoie ou répare. Et il serait bizarre de considérer l'enfant né du travail de l'accouchement comme une chose fabriquée. Mais le travail qui procure de la nourriture ne peut-il pas lui-même produire des biens de consommation selon Hannah Arendt? Sans le nier, elle relativise toutefois l'idée que le travail soit destiné à produire des objets, tel qu'en témoigne l'extrait suivant :

« La productivité de la force de travail ne produit qu'incidemment des objets et se préoccupe avant tout des moyens de se reproduire; comme son énergie n'est pas épuisée lorsque sa reproduction est assurée, on peut l'employer à la reproduction de plus d'une vie, mais elle ne "produit" jamais rien que de la vie. » (*CHM*, 133)

Dans cet extrait, la reproduction de la force de travail est une formule empruntée à Marx : elle réfère non seulement à l'accouchement qui génère un nouvel être potentiellement doué d'une force de travail, mais aussi au processus digestif par lequel des aliments régénèrent la force du travailleur. De cette compréhension tirée de Marx, Arendt retient dans la citation ci-dessus que le travail ne produit des objets qu'accessoirement à son véritable souci qui est de reproduire la vie. Mais elle reconnaît par le fait même que le travail peut néanmoins produire des choses. Si le travail d'accoucher et celui d'entretenir le monde ne produisent évidemment aucun objet, qu'en est-il du travail de pourvoir en nourriture? Aujourd'hui, la manière la plus répandue d'obtenir des aliments consiste à les acheter avec le salaire qui nous est versé contre notre travail. Ce n'est toutefois pas notre travail salarié qui produit lui-même les choses que nous consommons, bien qu'il soit accompli dans le but d'acheter ces produits. Même si on s'approvisionne par la cueillette et la chasse, on ne produit pas davantage les aliments qu'on a simplement arrachés à leur milieu naturel. On est plus habitué de parler de production de nourriture à propos du « travail de la terre » (*CHM*, 189), de l'« agriculture [dont les labours] procurent des moyens de subsistance » (*CHM*, 190). On doit cependant se demander si c'est l'agriculteur lui-même qui produit ce qu'il récolte ou si ce n'est pas plutôt la plante dont il a semé la graine²⁸. Par contre, il ne fait aucun doute pour nous que le pain, qui ne

²⁸ Pour désigner les cultivateurs, il est aujourd'hui très courant, peut-être davantage depuis l'industrialisation de l'agriculture, de parler de « producteurs de céréales » ou des « producteurs de fruits ». En réalité, même lorsque les hommes les cultivent, ce sont les plantes qui demeurent les seules véritables productrices de céréales ou de fruits. Ce genre d'appellation devient carrément risible quand un éleveur de vaches ou de chèvres se dit « producteur de lait », comme si cet homme avait lui-même les mamelles requises pour produire du lait. Mais il convient peut-être de prendre cela au sérieux depuis que le lait est devenu un produit usiné, et surtout depuis l'application généralisée de biotechnologies comme l'insémination artificielle des animaux d'élevage et l'ensemencement de cultivars dont le génome est artificiellement transformé (les célèbres OGM) : ces technologies rapprochent plus que jamais les hommes de la possibilité de

pousse pas tel quel dans la nature ou dans les champs, est produit par le travail du « boulanger » (*CHM*, 139). Ce produit de boulangerie, à la base de l'alimentation occidentale, est d'ailleurs le seul exemple de bien de consommation dans *Condition de l'homme moderne* (*CHM*, 139, 150). Son auteure y parle aussi occasionnellement du travail comme d'un gagne-pain (*CHM*, 192, 395). Elle n'aurait probablement aucun problème à ajouter, en plus de l'exemple classique du pain, celui des innombrables mets cuisinés qui forment l'ensemble des biens de consommation souvent produits par le travail des femmes à partir des ingrédients prélevés dans la nature sauvage ou sur des terres cultivées. Le produit issu du travail du boulanger nous suffit toutefois pour illustrer qu'Hannah Arendt reconnaît que le travail, malgré sa soumission au cycle naturel de la vie qui réclame des moyens de subsister, peut produire quelque chose.

Dans la mesure où nous avons parlé d'un monde de choses produites par l'homme lorsque nous nous référons au monde artificiel principalement traité dans *Condition de l'homme moderne*, il serait légitime de penser que les produits du travail comme le pain font partie de ce monde. Or, l'auteure de cet essai affirme que les produits du travail « ne demeurent pas dans le monde assez longtemps pour en faire partie » (*CHM*, 167). Selon cet extrait, il ne suffit pas que des objets soient faits par l'homme pour qu'ils constituent des éléments du monde : il faut aussi qu'ils y durent. La durabilité est d'ailleurs le critère

devenir eux-mêmes les producteurs de la vie animale et végétale, tel que l'anticipe l'auteure de *Condition de l'homme moderne* qui témoigne dans le prologue de cet ouvrage paru en 1958 qu'« un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie "artificielle" » (*CHM*, 34).

auquel recourt Arendt pour déterminer ce qu'elle appelle la mondanité (*worldliness*²⁹), tel qu'en témoigne l'extrait suivant :

« La vie humaine, en tant qu'elle bâtit un monde, est engagée dans un processus de réification, et [le degré de mondanité des] choses produites, qui à elles toutes forment l'artifice humain, [dépend de leur plus ou moins grande permanence dans le monde lui-même.]³⁰ » (*CHM*, 141)

Immédiatement après avoir formulé que la mondanité des objets produits par l'homme dépend de leur durabilité, Hannah Arendt applique cette règle générale au cas particulier des objets produits pour notre consommation :

« Les objets tangibles les moins durables sont ceux dont a besoin le processus vital. Leur consommation survit à peine à l'acte qui les produit; selon les expressions de Locke, toutes les "bonnes choses" qui sont "réellement utiles à la vie de l'homme", à la "nécessité de subsister", sont "généralement de courte durée" au point que si on ne les consomme pas elles se corrompent et périssent d'elles-mêmes. Après un bref séjour dans le monde, elles retournent au processus naturel qui les a fournies, soit qu'elles entrent par absorption dans le processus vital de l'animal humain, soit qu'elles se corrompent [;] sous la forme que leur a donnée l'homme, et qui leur procure une place éphémère dans le monde des choses faites de main d'homme, elles disparaissent plus vite que toute autre parcelle du monde. Considérées en leur [mondanité], elles sont moins [mondaines] que tout autre objet, et en même temps elles sont plus naturelles que

²⁹ Le terme « *worldliness* » dont on retrouve plus d'une quinzaine d'occurrences dans *The Human Condition* a été presque toujours traduit par « appartenance-au-monde » et jamais par « mondanité » dans *Condition de l'homme moderne*. Il en va de même pour « *worldly* » qui est traduit par « du-monde » ou « de ce monde » plutôt que par « mondain ». À notre avis, les termes « mondanité » et « mondain » auraient été de meilleures traductions : elles auraient invité le lecteur de la traduction française à se questionner sur leur sens en fonction du contexte des phrases au milieu desquelles elles apparaissent, plutôt que de s'imaginer que ces termes désignent l'appartenance des hommes au monde (cette interprétation nous semble d'ailleurs peu probable, puisque le mot « belong » est exclusivement utilisé dans *The Human Condition* pour l'appartenance des hommes à un groupe de personnes). Dans nos citations, nous remplacerons donc systématiquement « appartenance-au-monde » par « mondanité » et « du-monde » ou « de ce monde » par « mondain ».

³⁰ Notre traduction personnelle de ce passage: « the degree of worldliness of produced things, which all together form the human artifice, depends upon their greater or lesser permanence in the world itself » (*THC*, 96), nous semble plus exacte que sa traduction française : « les choses produites, qui à elles toutes forment l'artifice humain, sont plus ou moins du-monde selon qu'elles ont plus ou moins de permanence dans le monde. » (*CHM*, 141)

tout. Bien que faites de mains d'homme, elles vont et viennent, sont produites et consommées selon le perpétuel mouvement cyclique de la nature. » (*CHM*, 141-142)

En prenant l'exemple du pain, nous ne pouvons contester le fait qu'il s'agit d'un bien périssable qui se gâte rapidement s'il n'est pas mangé, de sorte que, par son pourrissement ou par son ingestion, il est vite réintroduit dans le cycle naturel de la vie. Nous n'avons aucune difficulté à admettre que, de tout ce que les hommes produisent, les choses nécessaires à leur subsistance sont à la fois les « plus naturelles » (*CHM*, 142) et « les moins durables » (*CHM*, 141). Parce qu'elles durent moins longtemps parmi les objets faits de main d'homme, Arendt juge que les choses destinées à la consommation sont « moins [mondaines] » (*CHM*, 142). Dans ce continuum des objets que nous produisons dont le degré de mondanité dépend de leur plus ou moins grande durabilité, nous avons vu que les produits du travail « ne demeurent pas dans le monde assez longtemps pour en faire partie » (*CHM*, 167). Quelles sont donc les choses produites par l'homme qui s'avèrent suffisamment durables pour être considérées mondaines par Hannah Arendt? Nous en verrons des exemples dans le prochain chapitre qui portera sur les objets d'usage.

Chapitre II

LE MONDE DES OBJETS D'USAGE

Dans le chapitre précédent, nous n'avons pas encore explicité en quoi consiste le monde artificiel et durable dont parle Hannah Arendt. Nous verrons, dans le présent chapitre, des exemples bien concrets de choses que l'auteure de *Condition de l'homme moderne* range parmi les composantes du « monde des objets d'usage » (*CHM*, 170, 384). Alors que l'opposition entre monde et nature nous a surtout permis de mettre en lumière l'artificialité du monde, sa durabilité nous apparaîtra plus clairement dans le présent chapitre en opposant les objets d'usage aux biens de consommation. Après avoir exposé comment Arendt les distingue, nous montrerons qu'elle déplore la manière dont nos sociétés de consommation ne respectent plus les objets fabriqués que nous pourrions utiliser bien plus longtemps.

De durables objets fabriqués

Dans nos sociétés, on parle bien moins couramment des objets d'usage que des biens de consommation, probablement parce qu'on emploie souvent le mot « consommation » pour désigner l'achat de quelque chose. Or, Hannah Arendt fait abstraction des rapports marchands d'achat et de vente lorsqu'elle parle de la consommation et de l'usage. Elle considère que certaines choses sont destinées à être consommées et que d'autres sont faites pour être utilisées. Nous avons vu l'exemple du pain en tant que bien produit pour sa consommation. Quant aux objets faits pour notre

usage, les exemples fournis par Arendt sont des chaises et des tables (*CHM*, 139, 150, 174, 175, 188, 207, 223, 224, 227, 229), des maisons (*CHM*, 175, 224), des chaussures et des vêtements (*CHM*, 174, 189) ainsi que des outils et des machines (*CHM*, 170-175, 196-206). Ces objets qui nous servent, Hannah Arendt n'est pas d'accord pour dire que leur usage est une forme de consommation, même si l'usure accompagnant leur utilisation peut laisser penser qu'ils sont consommés à petit feu. Elle le justifie dans l'extrait suivant :

« Si comme objets d'usage on imagine, par exemple, les vêtements, on sera tenté de conclure que l'usage n'est qu'une consommation lente. À cela s'oppose ce que nous avons dit plus haut : la destruction, encore qu'inévitable, est incidente à l'usage, mais inhérente à la consommation. Ce qui distingue la plus mince paire de souliers de n'importe quel bien de consommation, c'est qu'ils restent intacts si je ne les porte pas » (*CHM*, 189).

Selon cet extrait, la destruction des chaussures qu'on porte est un incident qui survient à force de les porter, mais il n'y a rien d'accidentel dans la destruction du pain qu'on mange : elle fait partie intégrante de sa consommation. De plus, ajoute Arendt, les objets d'usage comme les souliers « restent intacts si je ne les porte pas » (*CHM*, 189). En cela, ils s'opposent à ce que nous avons vu plus haut concernant les choses comme le pain : « si on ne les consomme pas elles se corrompent et périssent d'elles-mêmes » (*CHM*, 141-142). C'est l'argument décisif d'Hannah Arendt pour distinguer les objets dont on use et les biens qu'on consomme. Il repose sur le critère de durabilité.

Cette durabilité est une caractéristique si importante aux yeux d'Hannah Arendt qu'elle n'emploie pas le même mot pour désigner l'activité productrice d'objets d'usage et l'activité productrice de biens de consommation : en anglais, elle parle de *work* et de *labor*; en allemand, de *Werk* et d'*Arbeit*; en français, d'œuvre et de travail. Ces deux

activités font d'ailleurs chacune l'objet d'un chapitre complet au cœur même de *Condition de l'homme moderne*. Son auteure n'ignore pas que cette distinction « entre le travail et l'œuvre n'est pas habituelle » (*CHM*, 123). Elle est cependant convaincue que, si de grands auteurs modernes comme Locke, Smith et surtout Marx « se trouvèrent en proie à d'authentiques contradictions [...], c'est qu'ils confondaient l'œuvre et le travail » (*CHM*, 148). La différenciation de ces deux activités est justifiée dans le passage suivant :

« Il semble que la distinction du travail et de l'œuvre, si constamment négligée par nos théoriciens, si obstinément conservée par le langage, ne soit plus qu'une différence de degré, si l'on ne prend pas en considération le caractère [mondain] de la chose produite : son emplacement, sa fonction, la durée de son séjour dans le monde. La distinction entre un pain, dont la "vie moyenne" ne dépasse guère une journée, et une table, qui survit aisément à plusieurs générations humaines, est certainement beaucoup plus nette et plus décisive que la différence entre un boulanger et un menuisier. » (*CHM*, 139)

Selon cet extrait, c'est le *travail* du boulanger qui produit le pain, mais c'est *l'œuvre* du menuisier qui produit la table. Cette distinction arendtienne entre l'activité du travail et l'activité de l'œuvre repose sur la durabilité des produits qui en résultent (qu'elle appelle ci-dessus « le caractère [mondain] de la chose produite ») : la première pourvoie en périssables biens de consommation alors que la seconde fabrique de durables objets d'usage. Cohérente, Arendt n'écrit jamais que les produits du travail sont fabriqués, construits, érigés ou bâtis, tous des verbes qui évoquent la production de choses solides et durables comme les tables et les maisons. La distinction arendtienne entre travail et œuvre doit cependant être nuancée et mise en contexte.

Nous avons vu au premier chapitre de ce mémoire que le travail peut non seulement désigner la quête de moyens de subsistance, mais aussi l'accouchement et l'entretien ménager. Ces trois formes de travail ont en commun d'être soumises au cycle

naturel de la vie, de sorte qu'elles doivent être cycliquement répétées. Le caractère répétitif de l'activité de travailler apparaît plus clairement opposée à l'activité d'œuvrer lorsqu'on s'imagine une famille dont les membres se pourvoient eux-mêmes en nourriture et fabriquent de leurs propres mains les objets qu'ils utilisent : leur besoin en pain est ainsi satisfait par leurs travaux agricoles annuellement répétés pour remplir leur grenier de céréales et par leurs travaux quotidiennement répétés pour produire leur pain ; quant à la table autour de laquelle ils mangent, l'activité artisanale des membres de la famille qui l'ont fabriquée n'a pas besoin d'être répétée chaque jour ni chaque année ni même à chaque génération. Même si la table familiale avait été achetée auprès d'un menuisier professionnel, sa fabrication n'aurait pas eu besoin d'être recommencée, car les tables sont généralement des objets capables de durer plusieurs générations. Mais, du point de vue du menuisier qui vend des tables afin de s'acheter son pain quotidien et d'autres moyens de subsistance, son activité artisanale doit être sans cesse répétée afin de subvenir à ses besoins. Lorsque la fabrication d'objets s'avère le gagne-pain de leur fabricant, Hannah Arendt juge qu'il s'agit simultanément d'un travail :

« En ce qui concerne l'objet, finalité et produit de la fabrication, le processus n'a pas à être répété. Le besoin de répétition vient de ce que l'artisan doit gagner ses moyens de subsistance, auquel cas son activité artisanale coïncide avec son activité de travail; [dans ce cas,] le processus se répète pour des raisons qui lui sont extérieures : il diffère de la répétition obligatoire à l'activité laborieuse dans laquelle il faut manger pour travailler et travailler pour manger. » (CHM, 195)

Du point de vue de celui qui fabrique pour gagner sa vie, l'œuvre de ses mains peut donc être en même temps son travail. Il n'en demeure pas moins qu'Arendt ne confond pas ces deux activités : d'après l'extrait ci-dessus, le travail (« l'activité laborieuse »), contrairement à l'œuvre, doit obligatoirement être répété de telle sorte qu'« il faut manger

pour travailler et travailler pour manger ». Dans ce cycle répétitif, le travail et la consommation doivent sans cesse changer de rôle en tant que moyen et en tant que fin l'un pour l'autre. Il n'en va pas de même avec le processus de fabrication qui, par rapport à l'objet fabriqué, se laisse seulement comprendre comme un moyen en vue de produire cette fin, tel que l'explique Hannah Arendt :

« Le processus du faire est lui-même entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens. L'objet fabriqué est une fin en ce double sens que le processus de production s'y achève ("Le processus disparaît dans le produit", dit Marx), et qu'il n'est qu'un moyen de produire cette fin. Le travail, certes, produit aussi pour une fin : celle de la consommation; mais comme cette fin, la chose à consommer, n'a pas la permanence [mondaine] d'une œuvre, la fin du processus ne dépend pas du produit fini, mais plutôt de l'épuisement de la force de travail; et, d'autre part, les produits eux-mêmes redeviennent immédiatement des moyens, moyens de subsistance et de reproduction de la force de travail. Dans le processus du faire, au contraire, la fin n'est pas douteuse : elle arrive dès qu'un objet entièrement nouveau, assez durable pour demeurer dans le monde commeentité indépendante, a été ajouté à l'artifice humain. » (*CHM*, 194-195)

Selon cet extrait, alors que le produit de consommation devient un moyen d'alimenter la force du travailleur tout de suite après avoir été la fin recherchée par son travail, le produit fabriqué demeure la fin du processus de fabrication à cause de sa durabilité mondaine. Cela confirme au bout du compte ce que nous avons remarqué ci-dessus : c'est encore la durabilité des produits faits par l'homme qui détermine la distinction arendtienne entre l'activité d'œuvrer et l'activité de travailler.

Au premier chapitre de ce mémoire, nous avons vu que cette durabilité des choses produites détermine leur plus ou moins grande mondanité. Nous y avons aussi montré que, parmi les choses de ce monde, on ne compte pas les biens de consommation parce que ces produits du travail « ne demeurent pas dans le monde assez longtemps pour en faire partie » (*CHM*, 167). Il en va autrement pour les objets d'usage qui sont produits par

l'œuvre de mains humaines : « utilisés ou non, ils demeurent un certain temps dans le monde à moins qu'on ne les détruise délibérément » (*CHM*, 189). Durent-ils suffisamment longtemps pour faire partie du monde? Ils y durent si bien qu'Arendt va jusqu'à énoncer qu'ils assurent la permanence du monde dont ils sont des composantes : « Considérés comme parties du monde, les produits de l'œuvre — et non ceux du travail — garantissent la permanence, la durabilité, sans lesquelles il n'y aurait point de monde possible. » (*CHM*, 139) Le critère de durabilité apparaît comme une condition sine qua non du monde artificiel dont parle Hannah Arendt : celui-ci n'existerait pas si les choses produites par l'œuvre de nos mains n'étaient pas durables. Le chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur l'activité d'œuvrer commence d'ailleurs par une section intitulée : « La durabilité du monde³¹ » (*CHM*, 187). Il est temps de clarifier cette caractéristique mondaine dont parle Arendt.

En quoi consiste exactement la durabilité de ce monde? Ce critère peut paraître flou tant que nous n'avons pas explicité l'unité de mesure qui permet d'affirmer que les objets d'usage, et non les biens de consommation, sont assez durables pour faire partie du monde. En guise d'exemple, nous avons notamment vu que le pain est un bien de consommation « dont la "vie moyenne" ne dépasse guère une journée » alors que la table est un objet d'usage « qui survit aisément à plusieurs générations humaines » (*CHM*, 139). Si les objets d'usage comme la table sont pourvus de la durabilité suffisante pour

³¹ La durabilité du monde est une caractéristique que reconnaissent même des commentateurs comme Taminioux et Tassin. Ils ont cependant bien plus de difficulté à admettre l'artificialité de ce monde, tel qu'en témoigne le fait que, à la place d'écrire qu'il est *fabriqué* ou *fait* de mains humaines (comme l'indique l'auteur de *Condition de l'homme moderne* de façon littérale et à une haute fréquence que nous avons démontrée précédemment), ils usent plutôt de la terminologie heideggerienne pour dire que le monde arendtien serait « instauré » ou « installé » par l'activité de l'œuvre qui conférerait ainsi une durabilité à ce monde (Taminioux, 28, 43, 110; Tassin, 360, 364, 365, 367).

être des composantes du monde artificiel, n'est-ce pas justement parce qu'ils peuvent survivre à la mortalité des hommes? Conformément à cette hypothèse, Hannah Arendt indique que « le rôle le plus important de l'artifice humain, [c'est] d'offrir aux mortels un séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes » (*CHM*, 206). Autrement dit, « ce monde lui-même est destiné à leur survivre » (*CHM*, 41). On retrouve des propos semblables dans l'essai « La crise de la culture » lorsqu'il est question de la raison d'être du « monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels » (*CC*, 268). Hannah Arendt y est encore plus explicite dans le passage suivant :

« Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre. » (*CC*, 268- 269)

Les extraits ci-dessus ne laissent aucun doute : Arendt établit la durabilité du monde que fabriquent les hommes d'après l'étalon de leur propre vie. La table, « qui survit aisément à plusieurs générations humaines » (*CHM*, 139), n'est qu'un exemple : tous les objets d'usage parmi lesquels nous vivons □ les maisons, les meubles, les outils, les machines et même les vêtements □ sont susceptibles de durer au-delà de la mortalité humaine. C'est donc finalement sur la différence entre ce qui peut nous survivre et ce qui nous permet de vivre que reposent les distinctions arendtiennes entre les objets d'usage et les biens de consommation, entre les produits de l'œuvre et les produits du travail, entre le durable monde artificiel et les périssables choses naturelles. Mais ces distinctions, l'auteure de *Condition de l'homme moderne* semble être d'avis qu'elles ne sont plus aussi claires depuis que nous nous sommes mis à consommer nos objets d'usage.

La consommation des objets d'usage

Dans nos sociétés de consommation, nous n'envisageons plus que nous vivons dans un monde d'objets faits pour nous survivre, tout simplement parce qu'ils sont produits et vendus pour que nous les trouvions désuets et que nous éprouvions le besoin d'en acheter de nouveaux le plus rapidement possible³². Hannah Arendt en est pleinement consciente :

« Avec le besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses [mondaines] qui nous entourent, nous ne pouvons plus nous permettre de les utiliser, de respecter et de préserver leur inhérente durabilité; il nous faut consommer, dévorer, pour ainsi dire, nos maisons, nos meubles, nos voitures comme s'il s'agissait des "bonnes choses" de la nature qui se gâtent sans profit à moins d'entrer rapidement dans le cycle incessant du métabolisme humain. C'est comme si nous avions renversé les barrières qui protégeaient le monde, l'artifice humain, en le séparant de la nature, du processus biologique qui se poursuit en son sein comme des cycles naturels qui l'environnent, pour leur abandonner, pour leur livrer la stabilité toujours menacée d'un monde humain. » (*CHM*, 175-176)

D'après Arendt, la durabilité des choses du monde n'est plus respectée dès qu'elles sont traitées comme s'il s'agissait de consommables choses de la nature, comme s'il n'y avait plus aucune possibilité de distinguer le monde et la nature. Le « comme si » est important. Hannah Arendt ne dit pas que nos maisons, nos meubles et nos vêtements sont des choses naturelles ou des biens de consommation, mais que nous les traitons comme s'ils en étaient. Elle s'oppose aux fonctionnalistes pour lesquels « tout ce qui remplit la même fonction peut, dans cette perspective, recevoir le même nom. C'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma chaussure parce que, comme la plupart

³² On appelle cela l'obsolescence programmée ou planifiée. Hannah Arendt ne l'évoque pas sous cette appellation qui fut popularisée à l'époque où elle écrivait *Condition de l'homme moderne*, mais il est évident qu'elle se réfère à ces techniques de production et de marketing développées au XX^e siècle qui participent directement à la stimulation sociale du « besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses [mondaines] qui nous entourent » (*CHM*, 175).

des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur » (CC, 135). C'est selon cette perspective antifonctionnaliste qu'Arendt n'inclut pas les objets d'usage parmi les biens de consommation sous prétexte que nous les épuisons comme des articles périssables incapables d'échapper au cycle naturel du travail et de la consommation. Si c'est bien à ce temps cyclique dicté par la nature de notre métabolisme que nous nous conformons en mettant quotidiennement du pain sur la table, Hannah Arendt s'accorderait peut-être avec Guy Debord pour dire que c'est à un « temps pseudo-cyclique »³³ que nous obéissons en changeant de domicile aussi souvent que les tribus semi-nomades et en renouvelant régulièrement notre garde-robe, notre mobilier, nos électroménagers et nos appareils informatiques comme s'il était impossible d'en fabriquer et d'en entretenir qui puissent durer toute une vie. Chose certaine : en changeant incessamment les objets d'usage qui nous entourent, nous nous montrons incapables « de respecter et de préserver leur inhérente durabilité » (CHM, 175). Il en résulte qu'ils ne forment effectivement plus un monde qui nous survive, comme c'était encore courant chez les paysans dont la maison, les meubles, l'étable et les instruments de travail servaient à plus d'une génération, mais aussi chez les artisans avant que leurs durables outils hérités de leurs pères soient remplacés par des technologies industrielles toujours plus rapidement désuètes que les précédentes. Elles ont perdu « ce caractère [mondain] que les outils et les premières machines des temps modernes possédaient à un degré si éminent » (CHM, 206). Hannah Arendt en conclut que, pour les travailleurs en usine, « le monde des machines remplace le monde réel, même si ce pseudo-monde ne peut jouer le rôle le plus important de l'artifice humain, qui est d'offrir aux mortels un

³³ Guy Debord, *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1992, chapitre VI.

séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes » (*CHM*, 205-206). Dans la mesure où les machines qui ne survivent plus aux travailleurs deviennent pour eux un pseudo-monde, le remplacement de plusieurs outils par des ordinateurs dans nos milieux de travail, dans nos maisons et même dans nos poches de pantalons a certainement contribué à faire de notre environnement tangible un pseudo-monde d'objets rapidement jetés après quelques années d'usage. Au bout du compte, chacun de nous peut constater, dans son milieu de travail comme à son domicile, la raréfaction des objets du monde fabriqués et préservés pour nous survivre plutôt que d'être écoulés à un rythme qui les rapproche des denrées périssables.

Hannah Arendt n'est pas la seule ni la première à avoir critiqué le fait que « notre économie est devenue une économie de gaspillage dans laquelle il faut que les choses soient dévorées ou jetées presque aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde pour que le processus lui-même ne subisse pas un arrêt catastrophique » (*CHM*, 185). Aujourd'hui, une telle critique est généralement formulée au nom de convictions écologistes, au nom d'un idéal de simplicité volontaire ou au nom de la protection des intérêts des acheteurs. Or, l'auteure de *Condition de l'homme moderne* ne se montre pas vraiment inquiétée par le sort de la nature confrontée à nos appétits gargantuesques ni animée par une aspiration à se contenter de peu de biens matériels et elle ne se porte pas davantage à la défense des acheteurs contre l'obsolescence programmée des produits industriels. Bien que ces trois mouvements soient pratiquement complémentaires par leur discours à la critique d'Arendt, elle leur reprocherait probablement de perpétuer l'appellation de « biens de consommation » pour désigner, par exemple, les appareils électriques et les vêtements. Plus fondamentalement, elle se différencie de ces mouvements par le fait qu'elle ne se

préoccupe pas d'abord de la survie des milieux naturels ni de la qualité de vie des hommes ou des autres êtres vivants. Son souci est plutôt le monde, celui qu'érigent les hommes pour leur survivre. Elle déplore, comme nous l'avons vu, que la durabilité de ce monde ne soit plus respectée quand on se met à traiter les objets d'usage comme des biens de consommation. Cependant, elle ne considère pas que les objets d'usage soient les seules ni les plus durables composantes du monde produit par l'homme : « l'œuvre de nos mains [...] fabrique l'infinie variété des objets dont la somme constitue l'artifice humain. Ce sont surtout, mais non exclusivement, des objets d'usage » (*CHM*, 187). Quel autre type d'objet est fabriqué par l'œuvre de nos mains?

La réponse se trouve notamment dans le chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur « L'œuvre » : bien que ce chapitre porte principalement sur les objets d'usage, il se termine par une section intitulée « La permanence du monde et l'œuvre d'art » (*CHM*, 222-230). Il n'y est toutefois pas seulement question de l'œuvre d'art, mais aussi, dans une moindre mesure, de l'œuvre scientifique et de l'œuvre philosophique. Dans l'essai « La crise de la culture », Arendt rassemble ces différents types d'œuvre sous le concept d'objet culturel. C'est d'ailleurs cet essai qui sera privilégié dans le prochain chapitre de ce mémoire où nous traiterons du monde culturel.

Chapitre III

LE MONDE CULTUREL

Parmi les choses du monde artificiel et durable, nous avons vu au chapitre précédent qu'Arendt range les objets d'usage. Dans le présent chapitre, nous montrerons qu'elle inclut aussi les objets culturels. Notre démarche consistera à comparer les caractéristiques du monde des objets culturels avec celles du monde des objets d'usage. Dans un premier temps, nous montrerons que les œuvres culturelles, comme les objets d'usage, sont incluses parmi les choses mondaines. Ensuite, nous exposerons qu'elles ne doivent pas, elles non plus, être traitées comme des biens de consommation. Enfin, nous verrons que les objets culturels, contrairement aux objets d'usage, ne doivent pas être envisagés d'après le critère d'utilité (ni l'utilité éducative ni l'utilité religieuse), mais selon leur beauté. Nous aurons ainsi montré que les objets culturels font partie, avec les objets d'usage, du monde artificiel et durable auquel ils confèrent, en plus, une immortelle beauté.

Les objets culturels : des choses mondaines

Afin de montrer que les œuvres culturelles sont des composantes du monde selon Hannah Arendt, il nous faut préalablement clarifier à quoi elle se réfère lorsqu'elle parle d'objets culturels. À ce propos, dans son essai « La crise de la culture », elle traite si souvent des objets d'art qu'on pourrait croire qu'elle ne reconnaît pas d'autres véritables productions culturelles. En fait, elle considère les œuvres d'art comme les « objets

culturels les plus élevés » (CC, 257), comme « les objets culturels par excellence » (CC, 271). De plus, les exemples qu'on trouve dans cet essai sont révélateurs de ce qu'Hannah Arendt considère comme des œuvres d'art : elle mentionne l'œuvre d'Homère (CC, 277), de Shakespeare (CC, 260) et de Proust (CC, 257), « le Zeus [sculpté par] Phidias à Olympie » (CC, 277), les cathédrales (CC, 267), « les Mémoires de Saint-Simon » (CC, 256), « le roman et la poésie américaines [qui ont] si richement trouvé leur expression depuis Whitman et Melville » (CC, 262), les « structures néo-classiques, néo-gothiques et néo-Renaissance qui parsemaient l'Europe » (CC, 261) et « la stupéfiante renaissance des arts créateurs [au début du XX^e siècle] » (*ibid.*). Ce sont là des réalisations artistiques que nous n'hésitons pas à ranger parmi les grandes créations de notre civilisation occidentale. Par les mots « œuvres d'art » ou « objet d'art », il faut donc comprendre qu'Arendt réfère à des chefs-d'œuvre.

Bien que ce soit effectivement de tels trésors artistiques qui représentent la majorité des objets culturels mentionnés dans l'essai d'Hannah Arendt sur la culture, il ne faut pas en conclure qu'elle est d'avis que seuls des artistes ont produit des œuvres culturelles. Il est certain qu'elle n'exclut pas « Platon ou quelque autre grand écrivain du passé [qu'on dit si souvent] dépassé » (CC, 288). Dans son essai « La crise de la culture », elle affirme d'ailleurs que ce philosophe ancien demeure « de meilleure compagnie que ses critiques » juste avant de conclure son essai par l'affirmation suivante : « une personne cultivée [doit être] quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé. » (CC, 288) Si Platon et d'autres grands auteurs du passé font certainement partie, avec les œuvres d'art, des choses et des compagnons que sait choisir une personne cultivée, qu'en

est-il des extraordinaires réussites de la science moderne? Il est bien indiqué que, parmi les « objets culturels les plus élevés, [il y a] tout le développement de l'art moderne □ qui, avec le développement scientifique, restera probablement le plus grand accomplissement de notre époque » (CC, 257-258). Nous pouvons donc conclure que, parmi les objets culturels, Arendt regroupe les grandes œuvres d'art, de philosophie et de science. Nous pouvons dès lors vérifier si elle les considère comme des choses du monde.

Nous avons vu, au chapitre précédent, que les objets d'usage font partie du monde par leur durabilité. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt affirme que « la durabilité des objets ordinaires n'est qu'un pâle reflet de la permanence dont sont capables les objets qui sont pleinement [mondains], les œuvres d'art » (CHM, 229). Cette longévité qui fait la mondanité des grandes créations artistiques est plus explicitée dans le passage suivant :

« En raison de leur éminente permanence, les œuvres d'art sont de tous les objets tangibles les plus intensément [mondains] [...]. Ainsi leur durabilité est-elle d'un ordre plus élevé que celle dont tous les objets ont besoin pour exister; elle peut atteindre à la permanence à travers les siècles. Dans cette permanence, la stabilité même de l'artifice humain qui, habité et utilisé par les mortels, ne saurait être absolu, acquiert une représentation propre. Nulle part la durabilité pure du monde des objets n'apparaît avec autant de clarté, nulle part, par conséquent, ce monde d'objets ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme la patrie non mortelle d'êtres mortels. Tout se passe comme si la stabilité du monde se faisait transparente dans la permanence de l'art, de sorte qu'un pressentiment d'immortalité, non pas celle de l'âme ni celle de la vie, mais d'une chose immortelle accomplie par des mains mortelles, devient tangible et présent pour resplendir et [pour] qu'on le voie, pour chanter et [pour] qu'on l'entende, pour parler à qui voudra [la] lire. » (CHM, 223)

Selon cet extrait de *Condition de l'homme moderne*, il est précisé que la durabilité des œuvres d'art qui les rend plus mondaines que les objets d'usage ordinaires consiste en une « permanence à travers les siècles » qui confère « un pressentiment d'immortalité » à

ce monde d'objets faits de mains humaines. Il est donc manifeste qu'Arendt considère les œuvres d'art comme les plus mondaines choses produites par l'homme grâce à leur durabilité par-delà les siècles.

N'y a-t-il que les œuvres d'art qui puissent durer aussi longtemps? On retrouve aussi dans *Condition de l'homme moderne* la mention de « la philosophie qui, lorsqu'elle est authentique, demeure aussi durable que les œuvres d'art » (*CHM*, 343). Il en va de même dans l'essai « La crise de la culture » où les réalisations philosophiques sont incluses parmi « les plus mondaines (*worldly*) des choses : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc. » (*CC*, 273) Ce qui nous intéresse particulièrement dans cet essai sur la culture, c'est que l'ensemble des œuvres culturelles sont caractérisées par cette durabilité stupéfiante qui leur donne une impression d'immortalité :

« À ce compte, le seul critère authentique et qui ne dépende pas de la société pour juger ces choses spécifiquement culturelles est leur permanence relative, et même leur éventuelle immortalité. Seul ce qui dure à travers les siècles peut finalement revendiquer d'être un objet culturel. » (*CC*, 260)

Ce critère des « choses spécifiquement culturelles », dans le paragraphe dont est tiré l'extrait ci-dessus, s'applique aussi bien aux œuvres de Platon que de Shakespeare qui y sont l'une et l'autre considérées comme des « ouvrages immortels du passé » (*CC*, 260). Et il n'y a pas que les grandes créations artistiques et philosophiques ayant déjà survécu à plusieurs siècles qui sont caractérisées par une « éventuelle immortalité » (*ibid.*), mais aussi des réalisations plus récentes qui promettent de durer des centaines d'années. Rappelons que, parmi les « objets culturels les plus élevés, [Arendt évoque] tout le développement de l'art moderne □ qui, avec le développement scientifique, restera probablement le plus grand accomplissement de notre époque » (*CC*, 257-258). L'art

moderne ayant moins d'un siècle d'existence lorsqu'Arendt publie ce recueil d'essais, c'est donc l'immortalité potentielle qui constitue le critère arendtien des œuvres culturelles, de la même façon que les objets d'usage sont caractérisés par leur potentielle durée, c'est-à-dire leur durabilité. L'auteure de l'essai « La crise de la culture » l'énonce explicitement lorsqu'elle compare les objets d'usage et les objets d'art : « tous deux possèdent une certaine permanence qui va de la durée ordinaire à une immortalité potentielle » (CC, 267-268). Au fond, les objets culturels sont identifiés par le même critère que les objets d'usage, celui de la durabilité par-delà la mortalité humaine. De plus, parce qu'un objet doit se montrer capable de durer beaucoup plus longtemps pour être jugé culturel que pour être considéré mondain, on peut sans doute en tirer la conséquence que ce qui est culturel est mondain et que ce qui n'est pas mondain ne peut pas être culturel. Nous avons vu, dès la fin du premier chapitre de ce mémoire, que les biens de consommation ne durent pas suffisamment longtemps pour être des composantes du monde. Leur non-mondanité les empêche donc logiquement d'être considérées comme des objets culturels. Examinons-les plus attentivement.

Œuvres culturelles et articles de divertissement

Comme les durables objets d'usage, les immortels objets culturels dont parle Hannah Arendt s'opposent aux éphémères biens de consommation. Toutefois, les produits de consommation qu'elle distingue des œuvres culturelles, ce ne sont pas ceux qui sont destinés à répondre à nos besoins alimentaires, mais ceux qui sont faits pour répondre à nos besoins de divertissement, de loisir, d'« entertainment » (CC, 263). Les

articles de l'industrie du divertissement sont clairement différenciés des choses culturelles dans l'extrait suivant :

« Les commodités qu'offre l'industrie des loisirs ne sont pas des "choses", des objets culturels, dont l'excellence se mesure à leur capacité de soutenir le processus vital et de devenir des appartenances permanentes au monde, [...] ce sont des biens de consommation destinés à être usés jusqu'à épuisement, juste comme n'importe quel autre bien de consommation. » (CC, 263-264)

Parce que l'objet de loisir est un bien de consommation, il appartient à la même catégorie d'objets que le pain, qui est l'exemple arendtien par excellence des articles produits pour être consommés. Toutefois, alors que le pain est consommé pour nous nourrir, l'objet de loisir l'est pour nous divertir. Ce n'est pas surprenant de retrouver l'expression latine *panis et circenses* pour comparer le pain et les jeux qui sont tous deux nécessaires à la vie (CC, 264). Selon Arendt, « nous nous trouvons tous engagés dans le besoin de loisirs et de divertissement sous une forme ou une autre, parce que nous sommes tous assujettis au grand cycle de la vie » (CC, 265), « même [si les divertissements] ne sont peut-être pas aussi nécessaires à [la] vie que le pain » (CC, 263). Qu'ils soient consommés pour répondre au besoin alimentaire ou au besoin de se distraire, les articles de consommation se caractérisent aussi par leur fugacité. Nous avons déjà vu que cette caractéristique du pain l'oppose au durable objet d'usage. Nous avons aussi distingué l'objet d'usage de l'œuvre culturelle parce que cette dernière dure si longtemps qu'elle promet d'être immortelle. Or, Hannah Arendt fait remarquer que l'article produit par l'industrie des loisirs est aussi « périssable » que celui d'une boulangerie (CC, 264). Il est dès lors aisé d'imaginer à quel point les biens d'« *entertainment* » lui semblent inadmissibles parmi les immortels ouvrages culturels.

Bien qu'Hannah Arendt distingue les œuvres culturelles et les articles de divertissement selon leur capacité de durer, nous remarquons qu'elle ne méprise aucunement le besoin de se distraire. Il va sans dire qu'elle appartient par son éducation à l'élite la plus instruite d'Allemagne, mais elle prend ses distances envers les « snobs cultivés » (CC, 265) qui font preuve d'un « mépris des loisirs et du divertissement sous une forme ou une autre » (CC, 264). S'adressant apparemment à ses confrères cultivés qui affichent un dédain à l'endroit des distractions populaires, elle proteste que « c'est pure hypocrisie ou snobisme social que de nier pour nous le pouvoir de divertissement et d'amusement des choses, exactement les mêmes, qui font le divertissement et le loisir de nos compagnons humains » (CC, 265). Contemporaine des succès aussi titanesques qu'éphémères des films hollywoodiens, des comédies musicales sur Broadway comme *My Fair Lady* (CC, 266) et des vinyles de Rock'n'roll qui ont succédé aux partitions vendues sur *Tin Pan Alley* (*ibid.*), cette citoyenne américaine d'origine allemande semble encore s'adresser à ses confrères cultivés, plus particulièrement à ceux qui reprochent la brièveté des triomphes de cette industrie florissante, lorsqu'elle écrit ceci :

« Quoi qu'il arrive, tant que l'industrie des loisirs produit ses propres biens de consommation, nous ne pouvons pas plus lui faire reproche du caractère périssable de ses articles qu'à une boulangerie dont les produits doivent, pour ne pas être perdus, être consommés sitôt qu'ils sont faits. » (CC, 264)

Comparant les produits de divertissement avec les produits de boulangerie, Hannah Arendt juge même que les « critères d'après lesquels on les devrait tous deux juger sont la fraîcheur et la nouveauté » (*ibid.*). Mais son évaluation demeure positive « tant que l'industrie des loisirs produit ses propres biens de consommation » (*ibid.*). Arendt se

montre critique de cette industrie quand, plutôt que réaliser des productions originales, elle dénature de grandes œuvres culturelles pour en faire des articles de divertissement :

« Je ne fais pas allusion, bien sûr, à la diffusion de masse. Quand livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix et sont vendus en grand nombre, cela n'atteint pas la nature des objets en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés □ réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer le loisir. [...] Bien de grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir s'ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire. » (CC, 266)

Ce que craint Arendt dans ce recyclage à but distractif des immortelles œuvres culturelles, c'est qu'il fasse obstacle à leur transmission par-delà les siècles. Que son inquiétude s'avère juste ou non (seul l'avenir nous le dira), elle nous paraît analogue au souci arendtien concernant le sort des objets d'usage dans une société de consommation où ils ne sont plus faits, vendus et entretenus pour nous survivre. Mais les conséquences paraissent encore plus graves pour la suite du monde si ses composantes les plus durables s'avèrent également en péril d'être réduites à l'état de périssables biens de consommation. Nous avons jusqu'ici montré la ressemblance entre les objets culturels et les objets d'usage. Voyons comment Hannah Arendt les distingue.

Beauté et inutilité des œuvres culturelles

Si les objets culturels peuvent parvenir à durer bien plus longtemps que les objets d'usage, Hannah Arendt l'explique en invoquant l'inutilisation des œuvres d'art qui favorise leur longévité :

« leur durabilité est presque invulnérable aux effets corrosifs des processus naturels, puisqu'elles ne sont pas soumises à l'utilisation qu'en feraient les créatures vivantes, utilisation qui, en effet, loin d'actualiser leur finalité □ comme la finalité d'une chaise lorsqu'on s'assied dessus □ ne peut que les détruire. » (CHM, 223)

À la lecture de cet extrait, on peut penser à une exposition muséale de belles chaises anciennes dont la durabilité serait compromise si le musée n'interdisait pas aux visiteurs de s'asseoir dessus. Mais dans le passage ci-dessus, Arendt se réfère plutôt aux choses qui, contrairement aux chaises, n'ont aucunement été faites pour être utilisées, « qui n'ont strictement aucune utilité » (CHM, 222) : les œuvres d'art. Sont-elles vraiment inutiles? Pour répondre à cette question, revenons aux objets faits pour être utiles : les objets d'usage. Nous avons vu qu'Arendt considère que ce ne sont pas des biens de consommation. Cette affirmation ne signifie pas qu'on ne puisse pas les faire entrer dans le cycle de la consommation en remplaçant nos chaises et tables à chaque fois qu'elles ne sont plus à la mode, mais plutôt que le respect de leur durabilité devrait nous engager à en user jusqu'à ce qu'elles soient usées plutôt que de les jeter comme s'il s'agissait de biens périssables. De même, quand Arendt énonce que les œuvres d'art n'ont « aucune utilité » (*ibid.*), ça ne semble pas signifier qu'il soit impossible de s'en servir à une fin ou une autre, mais que « les rapports [appropriés]³⁴ avec les œuvres d'art ne consistent certainement pas à "s'en servir" » (*ibid.*). Plutôt que de les envisager d'après le critère d'utilité, l'auteure de « La crise de la culture » pense que les objets d'art doivent être approchés selon leur apparence :

« Si la choseité de toutes les choses dont nous nous entourons réside dans le fait qu'elles ont une forme à travers laquelle elles apparaissent, seules les œuvres d'art

³⁴ Le mot « proper » (THC, 167) a été omis dans la traduction française de ce passage.

sont faites avec pour unique but l'apparaître. Le critère approprié pour juger l'apparaître est la beauté. » (CC, 269)

Que les œuvres d'art soient faites pour apparaître et doivent être perçues selon leur beauté, voilà qui tombe sous le sens. Mais, si la beauté est le critère de l'apparaître, tout ce qui apparaît, et pas seulement les objets d'art faits pour apparaître, peut être jugé suivant ce critère. Hannah Arendt l'admet et ajoute même qu'il est impossible de ne pas juger toute chose selon son apparence :

« Si nous voulions juger des objets, même des objets d'usage courant, uniquement sur leur valeur d'usage et non aussi sur leur façon d'apparaître □ c'est-à-dire sur ce qu'ils sont beaux ou laids ou entre les deux □, il faudrait nous arracher les yeux. » (CC, 269).

Selon cet extrait de l'essai « La crise de la culture », tout objet, même un objet fait pour être utile, est forcément jugé comme étant plus ou moins beau par le simple fait de nous apparaître, tel qu'Arendt l'indique aussi dans *Condition de l'homme moderne* (CHM, 229). Bien entendu, les objets d'usage doivent aussi être jugés selon leur valeur d'usage. Quant aux œuvres d'art, nous avons vu que ce critère d'utilité est inapproprié pour les évaluer d'après Hannah Arendt. Mais pourquoi considère-t-elle qu'il ne faut pas estimer les objets d'art en fonction de l'usage? N'est-il pas convenu, surtout dans les milieux cultivés, de les approcher en se disant qu'ils peuvent justement servir à nous instruire, à nous éduquer, à nous perfectionner ou, comme on dit, à nous cultiver? Que répond Arendt à cette objection?

L'auteure de « La crise de la culture » reconnaît que les objets d'art peuvent servir aux hommes, mais elle trouve inapproprié de les apprécier d'après le critère d'utilité, même l'utilité éducative. Bien qu'Hannah Arendt soit elle-même très instruite sur les

grandes œuvres culturelles du passé, elle désapprouve qu'on les apprécie d'abord et avant tout pour l'éducation ou le raffinement que procure leur fréquentation. Elle dénonce cet usage éducatif des objets d'art qu'elle associe à ceux qu'elle appelle péjorativement les philistins cultivés :

« On fait des grandes œuvres d'art un usage tout aussi déplacé quand elles servent les fins de l'éducation ou de la perfection personnelles, que lorsqu'elles servent quelque autre fin que ce soit. Ce peut être aussi utile, aussi légitime de regarder un tableau en vue de parfaire sa connaissance d'une période donnée, qu'il est utile et légitime d'utiliser une peinture pour boucher un trou dans un mur. Dans les deux cas, on utilise l'objet d'art à des fins secondes. Tout va bien tant qu'on demeure averti que ces utilisations, légitimes ou non, ne constituent pas la relation appropriée à l'art. L'ennui avec le philistin cultivé n'est pas qu'il lisait les classiques, mais qu'il le faisait poussé par le motif second de perfection personnelle, sans être conscient le moins du monde que Shakespeare ou Platon pourraient avoir à lui dire des choses d'une autre importance que comment s'éduquer lui-même. » (CC, 260)

Dans l'extrait ci-dessus, Hannah Arendt parle au passé du « philistin cultivé [qui] lisait les classiques [...] poussé par le motif second de perfection personnelle ». N'y avait-il pas encore, dans les années 1950 où écrivait Arendt, des hommes qui continuaient de fréquenter les œuvres culturelles dans le but de parfaire leur propre éducation? Elle énonce pourtant que, dès la moitié du XX^e siècle, « le philistinisme culturel appartient au passé en Europe » (CC, 262). Faut-il en conclure que, selon elle, plus personne ne fait un usage éducatif des monuments culturels depuis la Seconde Guerre mondiale? Il nous semble plutôt qu'Arendt juge que l'utilisation éducative des œuvres culturelles, sans avoir disparu au milieu du XX^e siècle, avait cependant cessé d'être un souci prédominant au sein de l'élite bourgeoise depuis que cette dernière n'avait plus besoin de prouver sa supériorité à une classe sociale rivale. Il ne fait d'ailleurs aucun doute que, par l'expression « philistins cultivés », Hannah Arendt se réfère particulièrement aux

bourgeois des XVIII^e et XIX^e siècles qui fréquentaient les salons de la bonne société³⁵ et pour lesquels l'éducation ou la perfection personnelle par la connaissance des œuvres d'art devint « une des armes, sinon la mieux adaptée, pour parvenir socialement » (CC, 259). Si Hannah Arendt présente l'usage éducatif des objets d'art comme la meilleure arme de la bourgeoisie pour s'élever vers une position sociale, c'est parce que cette classe sociale ascendante se trouvait « en lutte serrée contre l'aristocratie et son mépris de la vulgarité des simples faiseurs d'argent » (CC, 259). Associée à une classe sociale spécifique et à une époque qui ne lui était pas très lointaine, cette attitude qu'Arendt qualifie de philistine « désigne un état d'esprit qui juge tout en termes d'utilité immédiate et de "valeurs matérielles" » (CC, 258). Or, les œuvres culturelles n'ont longtemps rien valu dans la logique utilitaire de ces philistins. C'est un nouveau type de philistin, le philistin cultivé, qui leur trouva une utilité sociale, tel qu'Hannah Arendt l'expose dans le passage suivant :

« Le philistin méprisa d'abord les objets culturels comme inutiles, jusqu'à ce que le philistin cultivé s'en saisisse comme d'une monnaie avec laquelle il acheta une position supérieure dans la société, ou acquit un niveau supérieur dans sa propre estime — supérieur, c'est-à-dire supérieur à ce qui, dans son opinion personnelle, lui revenait par nature ou par naissance. Dans ce procès, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que les valeurs ont toujours été : valeurs d'échange. Et en passant de main en main, elles s'usèrent comme de vieilles pièces. Elles perdirent le pouvoir d'arrêter notre attention et de nous émouvoir. Quand cela se produisit, on commença à parler de

³⁵ Il est possible que, même si elle ne mentionne pas son nom, Arendt s'appuie sur les travaux du sociologue allemand Norbert Elias (sa plus grande œuvre, *Sur le processus de civilisation*, était parue en 1939), particulièrement sur sa compréhension de la généalogie entre la société de cour, la bonne société et la société de masse. Comme lui, elle explique ainsi cette genèse : « La bonne société, telle que nous la connaissons à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, a probablement son origine dans les cours européennes de l'époque de l'absolutisme, en particulier dans la société de cour de Louis XIV, qui sut si bien réduire la noblesse française à l'insignifiance politique, en se bornant à la rassembler à Versailles : il transforma les nobles en courtisans et les fit se divertir entre eux au moyen des intrigues, cabales et commérages sans fin que cette réunion perpétuelle engendrait inévitablement » (CC, 255-256).

la "dévaluation des valeurs", et la fin du procès vint avec la "liquidation générale des valeurs" (*Ausverkauf der Werte*) au cours des années vingt et trente en Allemagne, quarante et cinquante en France ». (CC, 261-262)

D'après cet extrait, il semble que la logique utilitaire du philistin cultivé à l'égard des grandes œuvres du passé fit en sorte qu'elles furent appréciées comme des valeurs échangeables contre un statut social, des valeurs susceptibles de se dévaluer comme toute valeur (même la valeur éducative), tel que cela arriva dans la première moitié du XX^e siècle européen. Cela se produisit quand, à force de les envisager selon la valeur sociale de l'éducation raffinée qu'elles procurent, les œuvres culturelles « perdirent le pouvoir d'arrêter notre attention et de nous émouvoir » (*ibid.*). Autrement dit, « sitôt que les ouvrages immortels du passé devinrent objet de raffinement social et individuel, avec position sociale correspondante, ils perdirent leur plus importante et plus fondamentale qualité : ravir et émouvoir le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles » (CC, 260). Il nous semble assez évident que cette qualité essentielle des objets culturels consiste en leur beauté qui, de l'avis d'Arendt, peut toucher les hommes « par-delà les siècles » (*ibid.*). Elle considère donc que cette durable beauté des grandes œuvres du passé a été mise en péril par leur utilisation pour s'éduquer et s'élever socialement. Ceci explique bien pourquoi Hannah Arendt juge inapproprié d'apprécier les immortels monuments culturels d'après leur utilité éducative ou leur valeur sociale plutôt que leur beauté³⁶. On

³⁶ Cette critique arendtienne de l'usage éducatif des œuvres culturelles qui n'ont pas été faites pour servir à notre éducation, mais pour apparaître dans leur admirable beauté, bien qu'elle provienne de l'essai « La crise de la culture », nous pensons qu'il faut en tenir compte en lisant un autre essai du même recueil, « La crise de l'éducation », dans lequel Hannah Arendt dénonce plutôt que l'école d'aujourd'hui tende à enseigner seulement aux enfants comment vivre en société et néglige de leur faire connaître le monde, un monde composé d'œuvres plus anciennes qu'eux. Il nous semble qu'Alain Finkielkraut intègre bien ces deux critiques arendtiennes (celle de la culture et celle de l'éducation) lorsque, à propos de l'enseignement secondaire, il déplore non seulement qu'« on oublie les classiques », mais aussi pourquoi ils sont des classiques : se référant à notre négligence de leur beauté, Finkielkraut ajoute un commentaire qui lui « fait

peut cependant demeurer encore sceptique devant cette conception arendtienne de l'inutilité des œuvres culturelles.

Si les hommes apprécient les belles œuvres, objectera-t-on, n'est-ce pas au fond parce qu'ils cherchent à assouvir leur incessant besoin de sens? L'art religieux n'est-il pas un exemple patent d'objet culturel fait pour servir de tels besoins? Hannah Arendt répond à cette objection en évoquant l'exemple des cathédrales. À propos de ces bâtiments magnifiquement construits qui peuvent devenir plusieurs fois centenaires, Hannah Arendt affirme qu'on est tenté de rejeter comme un préjugé moderne l'idée qu'ils ont été faits pour répondre à des besoins religieux (CC, 267). Voici ce qu'elle oppose à cette idée :

« Les cathédrales furent bâties *ad majorem gloriam Dei*; si, comme constructions, elles servaient certainement les besoins [religieux] de la communauté, leur beauté élaborée ne pourra jamais être expliquée par ces besoins, qui auraient pu être satisfaits tout aussi bien par quelque indescriptible bâtisse. Leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles. » (CC, 267)

Dans son examen du cas des cathédrales, Hannah Arendt les désigne comme de « l'art religieux » (*ibid.*), jamais comme des objets d'usage religieux, même si elle reconnaît que ces bâtiments répondent à ce besoin. Elle considère donc ces majestueuses constructions comme des œuvres d'art ayant une utilité religieuse, non comme des objets d'usage religieux particulièrement beaux. Ce choix, elle le justifie en affirmant que « leur beauté élaborée ne pourra jamais être expliquée par ces besoins, qui auraient pu être satisfaits

penser une phrase de Leo Strauss: "Les Grecs avaient une belle expression pour désigner la vulgarité. Ils l'appelaient *apeirokalia* : manque d'expérience des belles choses." J'essaierais donc, si j'étais professeur dans l'enseignement secondaire, de donner à mes élèves l'expérience des belles choses. » (Extrait de l'entretien d'Alain Finkielkraut avec Antoine Robitaille publié dans « Le devoir de philo □ Hannah Arendt avait prévu la crise de nos écoles », *Le Devoir*, 1^{er} déc. 2007; l'entrevue intégrale fut publiée dans *L'Ingratitude, conversation sur notre temps*, Gallimard, 1999).

tout aussi bien par quelque indescriptible bâtisse » (CC, 267). On peut cependant opposer à Hannah Arendt que, lorsqu'on examine les premières œuvres d'art de l'histoire de l'humanité ou celles aux origines des grandes civilisations, leur contenu religieux est incontestable.

C'est dans *Condition de l'homme moderne* qu'Arendt répond à cette objection historique sur l'utilité religieuse des œuvres d'art. Elle y affirme ceci :

« Que l'œuvre d'art ait toujours été inutile, ou qu'elle ait autrefois servi aux prétendus besoins religieux comme les objets d'usage ordinaires servent aux besoins ordinaires, c'est une question hors de propos ici. Même si l'origine historique de l'art était d'un caractère exclusivement religieux ou mythologique, le fait est que l'art a glorieusement résisté à sa séparation d'avec la religion, la magie et le mythe » (CHM, 223).

En effet, l'admiration pour la beauté des statues et autres constructions grecques n'a-t-il pas survécu à la fin des cultes païens dont ils étaient jadis l'objet? Le critère de la beauté n'est-il pas encore aujourd'hui le seul argument qui puisse justifier qu'on entretienne encore les magnifiques cathédrales qui ne sont presque plus fréquentées à des fins religieuses? Nous constatons donc avec Hannah Arendt que, concernant ces œuvres d'art qui servent des besoins religieux, « leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles » (CC, 267). Cela nous autorise à conclure que, selon Arendt, les créations humaines qui trouvent une utilité (religieuse, éducative ou autre) à travers leurs nombreux siècles d'existence, lorsqu'elles s'avèrent capables de durer par leur beauté, ne doivent pas être comprises d'après l'usage qu'en font les hommes pendant un temps, mais selon leur immortelle beauté.

Il est sans doute moins répandu d'apprécier les œuvres philosophiques et scientifiques selon le seul critère de la beauté. C'est peut-être pour cela qu'Hannah

Arendt considère les œuvres d'art comme les objets culturels par excellence. Il est possible qu'elle pense néanmoins que tous les types d'œuvres culturelles sont, comme les objets d'art, destinés à apparaître publiquement. Nous reviendrons d'ailleurs sur les œuvres culturelles et leur rapport au domaine public dans le prochain chapitre sur le monde commun.

Rapport-Gratuit.com

Chapitre IV

MONDE COMMUN ET DOMAINE PUBLIC

Dans les chapitres précédents de ce mémoire, nous avons montré que les objets d'usage et les objets culturels font partie du monde artificiel et durable qu'expose Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* et dans l'essai « La crise de la culture ». Dans ces deux textes, il est aussi question d'un monde qu'Arendt dit être commun aux hommes, un monde dont elle traite presque toujours en lien avec le domaine public. En quoi consiste concrètement ce monde commun? C'est difficile à déterminer, parce qu'Arendt en parle presque toujours de manière abstraite, sans fournir d'exemples ni même mentionner quel type d'objets désigne ce monde que partagent communément les hommes. Cette négligence de sa part fait en sorte qu'on peut s'imaginer qu'il s'agit du domaine public issu de leurs actions communes ou du monde phénoménal qui leur apparaît communément, tel que le suggèrent plusieurs des commentateurs que nous avons lus. Nous avons de bonnes raisons de penser que ce monde commun dont parle Arendt ne doit pas être confondu avec le domaine public ou le monde phénoménal, qu'il correspond plutôt aux lois et murailles de la cité ainsi qu'aux œuvres culturelles. C'est ce que nous nous efforcerons de défendre dans ce dernier chapitre du présent mémoire. Bien que notre objectif soit de déterminer en quoi consiste le monde commun, nous n'en traiterons qu'à la fin du présent chapitre. Nous y montrerons d'abord que le domaine public n'est pas artificiel et durable comme le monde produit par l'œuvre de mains humaines, que cet espace public est plutôt généré par les activités humaines d'agir et de parler. Puis, nous

nous pencherons sur les lois et murailles de la cité dans lesquelles Arendt voit des structures faites par l'homme qui entourent le domaine public. Nous verrons ensuite que certaines constructions culturelles peuvent elles aussi contenir un espace public. Enfin, nous présenterons trois caractéristiques du concept arendtien de monde commun qui, ensemble, nous autorisent à l'identifier aux lois et murailles de la cité ainsi qu'aux œuvres culturelles. Ainsi, nous aurons proposé une conception plus claire du monde commun dont parle l'auteure de *Condition de l'homme moderne*.

Le domaine public

Parce que les expressions « monde commun » et « domaine public » peuvent donner l'impression d'être synonymes pour une personne qui n'a pas lu *Condition de l'homme moderne*, et même pour quelqu'un qui l'a étudié attentivement (nous pensons ici à certains commentateurs dont nous discuterons l'interprétation ci-dessous), nous annonçons immédiatement que le concept arendtien de monde commun sera interprété par nous comme une partie du monde artificiel et durable qui a cependant d'autres caractéristiques sans lesquelles ce ne serait pas un monde partagé en commun, tel que nous le verrons dans la seconde moitié de ce chapitre. Quant au domaine public, nous allons dès maintenant montrer qu'Hannah Arendt le conçoit de manière entièrement différente de ce monde que nous avons analysé dans les chapitres précédents.

Alors que le monde est produit par l'activité fabricante d'œuvrer de nos mains, le domaine public semble dépendre d'autres activités humaines décrites dans *Condition de l'homme moderne*. Dans cet ouvrage, outre les pages consacrées à l'espace public du marché où apparaissent des objets destinés aux activités commerciales d'acheter et de

vendre (CHM, 213-222), le domaine public désigne seulement l'espace destiné aux activités politiques d'agir et de parler les uns avec les autres. Nous nous pencherons donc surtout sur ce domaine politique où les hommes parlent et agissent ensemble, un espace public qui reçoit plusieurs appellations, comme l'indiquent la référence à « cet espace d'apparence qu'est le domaine public » (CHM, 283) et l'affirmation que le « domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines » (CHM, 241). Quelle que soit sa dénomination dans *Condition de l'homme moderne*, ce domaine public n'y est jamais considéré comme quelque chose qui soit fabriqué par des hommes ou fait par l'œuvre de leurs mains. L'espace public destiné aux actions et paroles semble plutôt résulter de ces actions et paroles elles-mêmes selon Hannah Arendt. On peut le constater lorsqu'elle affirme que seules deux activités humaines « passaient pour politiques et pour constituer ce qu'Aristote³⁷ nommait *bios politikos* : à savoir l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) d'où provient le domaine des affaires humaines » (CHM, 62). La même opinion sur l'origine de ce domaine public est réaffirmée à plusieurs reprises par Hannah Arendt : elle répète qu'il s'agit d'un « espace d'apparence suscité par l'action et la parole » (CHM, 265), que « le domaine politique naît directement de la communauté

³⁷ Bien qu'Hannah Arendt ne l'explique jamais dans *Condition de l'homme moderne*, il nous paraît évident que sa manière de traiter de la parole et de l'action s'appuie non seulement sur la compréhension politique d'Aristote, mais s'oppose aussi à la compréhension existentielle d'Heidegger qui, dans *Être et temps*, se montre enclin à réduire tout ce que les hommes disent et font en public sous la forme impersonnelle et inauthentique du bavardage et du comportement qu'on accomplit quotidiennement. Néanmoins, Hannah Arendt concède implicitement à Heidegger que « la parole devient du "bavardage" » (CHM, 237) ou un simple moyen de communication que remplacerait plus efficacement le langage des signes (CHM, 236) — tel que nous le démontre aujourd'hui l'usage des signes informatiques — dans toutes les activités qui peuvent se faire sans dévoiler l'identité de leurs auteurs, comme la production d'objets et comme la guerre, ou qui doivent même s'accomplir anonymement, comme les crimes et les bonnes œuvres (CHM, 237). Contrairement à ces activités qui demeurent sensées malgré le mutisme et l'anonymat de leurs auteurs, Arendt souligne que l'action « ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire » (CHM, 235), car « l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public. » (CHM, 237)

d'action, de la "mise en commun des paroles et des actes" » (CHM, 257), que « l'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action » (CHM, 259). Dans les extraits ci-dessus, Hannah Arendt n'écrit pas que ce domaine public est fabriqué, bâti ou construit par les actions et paroles des hommes rassemblés, mais qu'il « commence à exister », qu'il « naît », qu'il « est suscité » ou qu'il « provient » de leurs activités politiques. Hannah Arendt semble donc d'avis que le domaine politique n'est pas fabriqué, mais qu'il provient plutôt des actions et paroles des hommes qui lui donnent naissance.

En quoi consiste cette naissance³⁸ d'un espace public qui résulte des activités d'agir et de parler? S'il ne s'agit pas d'une fabrication, peut-on au moins considérer cette génération d'un espace public comme une production issue de l'action et de la parole? Concernant la productivité des autres activités humaines, nous avons vu qu'Arendt considère qu'œuvrer produit des objets durables comme des tables et des tableaux alors que travailler peut produire de périssables biens de consommation comme du pain et des jeux. Parler et agir suscitent sans doute des mots qu'on peut entendre et des actes qu'on peut voir, mais ces mots et ces actes apparaissent quand des personnes parlent et agissent,

³⁸ Au chapitre V de *Condition de l'homme moderne*, il est non seulement indiqué que nos actions et paroles donnent naissance au domaine public, mais aussi que, par nos actions et paroles, nous révélons notre identité personnelle et nous nous insérons ainsi dans le monde humain de telle sorte que « cette insertion est comme une seconde naissance » (CHM, 233). Si Hannah Arendt affirme que notre insertion dans le monde par nos actions et paroles est comme une seconde naissance de la personne que nous sommes, elle n'énonce cependant jamais que le monde lui-même naîtrait de nos actions. Étienne Tassin prétend néanmoins que l'action donne naissance au monde selon Arendt (*Le trésor perdu*, 320-326). Pour justifier cette affirmation, il ne semble s'appuyer sur aucune référence, sauf un passage des *Origines du totalitarisme* où les hommes sont dits « cofondateurs d'un monde commun. » (LOT, 810). Or, nous ne voyons pas en quoi cet extrait pourrait impliquer que le monde commun *naisse des actions* humaines, d'autant plus qu'il s'agit d'une mauvaise traduction de « cobuilders of a common world (TOT, 458) qui implique plutôt que le monde commun soit *co-construit par l'œuvre* de mains humaines.

Hannah Arendt ne les reconnaît comme leurs « produits » qu'avec des guillemets lorsqu'elle les compare aux objets tangibles que produisent les hommes :

« Distinct à la fois des biens de consommation et des objets d'usage, il y a enfin les "produits" de l'action et de la parole, qui ensemble forment le tissu des relations et affaires humaines. Laissés à eux-mêmes, non seulement la tangibilité des objets leur fait défaut; ils sont encore moins durables, plus futiles que ce que nous produisons pour la consommation. » (*CHM*, 140)

Ces « "produits" de l'action et de la parole », en soutenant qu'ils « forment le tissu des relations et affaires humaines », Arendt indique en d'autres termes ce que nous avons vu précédemment, à savoir que le « domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines » (*CHM*, 241). Mais ce réseau ne peut certainement pas être tissé par des hommes à la manière de tisserands pour lesquels chacune de nos actions et paroles formerait les fils d'un tissu de relations humaines que leur habileté extraordinaire permettrait de manipuler à leur guise et dont ils pourraient donc toujours prévoir le résultat : Hannah Arendt insiste sur l'imprévisibilité comme une tare incurable, bien que modérable, des actions qu'entreprennent les hommes et des relations humaines qui en résultent (*CHM*, 310-314). Nous pensons que, par le mot « tissu » (*CHM*, 140), l'auteure de *Condition de l'homme moderne* indique seulement que le domaine des relations humaines consiste, comme le textile, en une forme d'entrelacement, celui des mots et des actes « produits » par les activités d'agir et de parler. D'ailleurs, si leur caractère de produit est mis entre guillemets □ Arendt allant même jusqu'à affirmer que « l'action ne peut aboutir à un produit » (*CHM*, 256), que l'action et la parole « ne "produisent" pas, [qu']elles ne produisent rien » (*CHM*, 140) □, il paraît évident que c'est parce que ces pseudo-produits, les mots que nous prononçons et les actes que nous entreprenons avec les autres, n'ont pas « la tangibilité des objets [et] sont encore moins

durables, plus futiles que ce que nous produisons pour la consommation » (*ibid.*). Il est donc manifeste que les actions et les paroles dont l'entrelacement engendre un espace public ne produisent rien de tangible et durable qui puisse faire partie du monde fabriqué par les hommes³⁹.

Malgré l'éphémérité et l'improductivité des actions et paroles, le domaine public auquel elles donnent naissance peut-il au moins « durer » d'une certaine manière entre les hommes? Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération le fait que, selon Arendt, cet espace public est composé des actions et paroles qui lui donnent naissance : « dans le réseau des relations humaines, [...] il n'y a de réel que l'action » (*CHM*, 241); ce réseau « [consiste en] actes et [en] paroles⁴⁰ » (*CHM*, 240). Or, dans la mesure où Hannah Arendt conçoit le domaine politique comme un réseau de relations humaines qui consistent en actions et paroles, mais que celles-ci lui paraissent « encore moins durables, plus futiles que ce que nous produisons pour la consommation » (*CHM*, 140), on peut trouver improbable qu'elle considère qu'un espace d'apparence issu de nos actions et paroles puisse survivre à leur brève apparition. Or, nous avons vu au premier

³⁹ C'est néanmoins l'opinion formulée par Michel Dias au début de son livre *Hannah Arendt. Culture et politique* (p. 18-19) : bien qu'il se montre parfaitement conscient que les actions et paroles n'ont pas, selon Arendt, « l'objectivité et le caractère tangible et durable d'une réalité du monde », il prétend néanmoins qu'il s'agirait de composantes du monde d'après l'auteur de *Condition de l'homme moderne* sous prétexte que cette dernière considère que les actions et paroles sont dirigées vers le monde, qu'elles sont vues et entendues par les hommes qui partagent ce monde et qu'elles relient ces hommes. Ces arguments sont sans doute acceptables, mais aucunement suffisants pour démontrer que les actions et paroles auraient elles-mêmes la tangibilité et la durabilité propres aux composantes du monde arendtien. Michel Dias avance un argument plus convaincant lorsqu'il se réfère aux passages où Arendt parle de la capacité artistique de *réifier* les actions et paroles sous forme d'histoires écrites, de tableaux ou de statues qui en témoignent durablement (*CHM*, 140-141 et 230). Cependant, ces témoignages tangibles et mondains qui rappellent des actions et paroles accomplies par le passé peuvent-ils être eux-mêmes considérés comme des actions et paroles? Nous en doutons énormément car, selon Arendt, ces dernières « sont [d'une nature entièrement non-mondaine] » (*CHM*, 141; *THC*, 95).

⁴⁰ Notre traduction personnelle de « consists of deeds and words » (*THC*, 183) nous semble plus exacte que sa traduction officielle : « est fait d'actes et de paroles » (*CHM*, 240).

chapitre que, même si les biens périssables comme le pain s'avèrent incapables de durer suffisamment pour qu'Arendt les juge durables, leur production et leur consommation cyclique entretiennent la vie de l'espèce qui, elle, se perpétue bien au-delà de la vie individuelle de ses membres. Le domaine politique peut-il « durer » de manière comparable à l'espèce animale, non par la répétition cyclique et nécessaire du travail qui donne la vie et qui la nourrit, mais grâce à la persévérance beaucoup plus libre, mais non moins incessante des hommes à entreprendre des actions et à prendre la parole par-delà le va-et-vient des générations? Pour répondre correctement à cette question, il faut d'abord rappeler qu'Arendt considère la durabilité des produits de l'œuvre comme une capacité de subsister après l'arrêt de l'activité d'œuvrer. Parce que la vie de l'espèce nous est apparue incapable de subsister sans la répétition incessante de l'activité de travailler (en donnant la vie et en l'alimentant), il n'est peut-être pas adéquat de parler de durabilité à propos de la perpétuation de la vie de l'espèce par-delà l'existence de ses membres individuels. Comme l'espèce animale dont la continuation dépend d'un travail jamais achevé, le domaine public issu du rassemblement d'actions et paroles humaines semble lui aussi s'évanouir quand les hommes cessent leurs activités de parler et d'agir les uns avec les autres. Hannah Arendt l'expose clairement dans ce passage :

« [Le domaine public] a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes □ comme dans le cas des catastrophes qui ruinent l'organisation politique d'un peuple □ mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes. Partout où les hommes se rassemblent, il est là en puissance, mais seulement en puissance, non nécessairement ni pour toujours. Si les civilisations naissent et meurent, [...] c'est en raison de cette particularité du domaine public qui, reposant finalement sur l'action et la parole, ne perd jamais complètement son caractère potentiel. Ce qui s'apaise et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale » (*CHM*, 259).

Selon cet extrait, le domaine public né des actions et paroles n'est pas, comme le monde artificiel et ses espaces fabriqués, un produit fini qui survive à l'interruption des activités qui lui ont donné naissance, mais il peut néanmoins se poursuivre par une puissance actualisée dans le « mouvement qui l'a fait naître », une puissance qui demeure en acte tant et aussi longtemps que les hommes persistent à parler et agir ensemble. Dans un autre passage, Arendt confirme que « c'est la puissance qui assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant » (*CHM*, 260). En bref, « [la] puissance préserve le domaine public et l'espace d'apparence » (*CHM*, 264). Mais quelle est cette puissance? Selon Arendt, la puissance ou le pouvoir (*power*) n'est pas l'énergie ou la force : « Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent » (*CHM*, 260). Pour le dire succinctement, la puissance n'est rien de plus « que ce possible résidant dans la cohésion » (*CHM*, 261), une « cohésion [...] que nous appelons aujourd'hui "organisation" » (*ibid.*). C'est elle qui fait en sorte que, tel que l'inspira longtemps l'exemple politique romain, un « groupe relativement peu nombreux, mais bien organisé peut dominer presque indéfiniment de vastes empires peuplés » (*CHM*, 260). C'est semble-t-il encore grâce à cette organisation ou cohésion dans l'action et la parole qu'« il n'est pas rare dans l'Histoire que de petits pays pauvres l'emportent sur de grandes et riches nations » (*ibid.*) et qu'« une révolte populaire contre un gouvernement matériellement fort peut acquérir une puissance presque irrésistible même si elle renonce à employer la violence en face d'une énorme supériorité de forces matérielles » (*ibid.*). Nous pouvons donc dire que, selon Arendt, tant que les hommes entreprennent des actions et échangent des paroles les uns

avec les autres, ils actualisent une puissance dans leur cohésion qui peut maintenir entre eux un domaine public proprement politique.

Si le domaine politique peut continuer d'exister par la puissance qui loge dans la cohésion des actions et paroles des hommes rassemblés, nous avons vu que son existence peut aussi être interrompue par le relâchement de tels liens qui mène à l'impuissance. N'est-ce pas justement une telle impuissance dans l'incohésion des hommes que recherche le tyran qui leur applique le principe « diviser pour régner »? Hannah Arendt attribue à Montesquieu la découverte de cet isolement des hommes comme un trait distinctif de la tyrannie, une forme de gouvernement qui n'est pas nécessairement cruel « □ le nombre des tyrans bienveillants et des despotes éclairés l'atteste □ » (*CHM*, 262), mais qui a la spécificité de toujours condamner les hommes à l'impuissance par leur isolement :

« Montesquieu comprit que la grande caractéristique de la tyrannie est de dépendre de l'isolement □ le tyran est isolé de ses sujets, les sujets sont isolés les uns des autres par la peur et la suspicion mutuelles □ et qu'ainsi la tyrannie [...] empêche la puissance de se développer, non seulement dans un secteur particulier du domaine public, mais dans sa totalité; en d'autres termes elle produit de l'impuissance aussi naturellement que les autres systèmes politiques produisent de la puissance. C'est ce qui oblige, selon Montesquieu, à lui assigner une place spéciale dans la théorie des organisations politiques : elle est la seule à ne pouvoir engendrer assez de puissance pour demeurer dans l'espace de l'apparence, dans le domaine public; elle secrète au contraire les germes de sa destruction dès qu'elle commence à exister. » (*CHM*, 263)

Selon cet extrait, l'impuissance des hommes isolés « par la peur et la suspicion mutuelles » qu'impose la tyrannie détruit par le fait même l'espace au sein duquel ces hommes pourraient apparaître publiquement les uns aux autres par leurs actions et paroles. Ils s'avèrent donc réduits à une existence privée dans laquelle « les arts et les

métiers peuvent s'y épanouir si le souverain est assez "bienveillant" pour laisser ses sujets tranquilles dans leur isolement » (*ibid.*). Quant à l'espace public qu'il nous arrive encore d'appeler « l'agora » comme le faisaient les Grecs, les activités qui y sont permises se trouvent limitées par le régime tyrannique aux seules activités commerciales de vente et d'achat de produits fabriqués. Hannah Arendt rappelle que,

« en Grèce, tous les tyrans eurent l'ambition, toujours déçue, de décourager les citoyens de s'occuper des affaires publiques et de perdre leur temps dans l'*agoreuein* et le *politeuesthai* improductifs : ils auraient voulu transformer l'*agora* en un assemblage de boutiques comparables aux bazars du despotisme oriental. » (*CHM*, 214)

Dans la mesure où la tyrannie laisse subsister un espace public commercial, cette forme de gouvernement condamne-t-elle les hommes à l'inaction dans ce domaine qu'Arendt appelle aussi le marché public? Bien que ce régime empêche les hommes d'entreprendre des actions politiques les uns avec les autres, selon Arendt, la tyrannie ne semble pas forcément interdire cette autre forme d'action qui consiste à participer aux échanges dans les marchés publics : « l'échange lui-même est déjà du ressort de l'action, ce n'est aucunement un simple prolongement de la production » (*CHM*, 270-271). Cependant, le marché est un espace public dont la puissance ne provient pas de l'action d'échanger lui-même qui a lieu en public, mais plutôt de l'isolement dans lequel confine la production des objets échangeables, tel que l'énonce Arendt :

« la puissance qui assure la cohésion et l'existence de ce marché n'est pas la potentialité qui prend sa source parmi les hommes lorsqu'ils s'assemblent dans la parole et l'action, c'est une "puissance d'échange" (Adam Smith) combinée, que chacun des participants a acquise dans l'isolement » (*CHM*, 271).

Dans la mesure où le marché est un espace public dont l'existence provient d'une puissance d'échange acquise dans la solitude par chaque fabricant d'objets échangeables,

le domaine politique semble être le seul espace public dont la puissance soit plutôt issue de la rencontre des hommes. D'ailleurs, lorsqu'un tyran parvenait en Grèce à temporairement isoler les hommes sur leurs terres ou dans leurs ateliers respectifs, de sorte qu'ils ne pouvaient plus agir et parler publiquement les uns avec les autres autrement que sur le mode de l'échange commercial, les Grecs ne concevaient pas qu'une « politique » tyrannique avait pris la place de la « politique » démocratique, comme nous le dirions aujourd'hui : pour eux, « la vie du tyran [...] n'avait aucun rapport avec la bios politikos » (CHM, 48). Et si la pratique de la tyrannie n'était pas « politique » pour les Grecs, c'est semble-t-il parce qu'elle interdisait leur rassemblement sous la forme d'une communauté politique qu'ils appelaient « la polis ».

Qu'est-ce que la polis? Ce mot grec qui est à l'origine du terme « politique » dans nos langues européennes, on le traduit couramment par « cité » qui réfère à la ville. Or, Hannah Arendt souligne que « la polis n'était pas Athènes, mais les Athéniens » (CHM, 254). Cet extrait nous laisse penser que la polis athénienne correspondait au peuple athénien lui-même. Arendt présente aussi un second sens du terme « polis » :

« La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. "Où que vous alliez, vous serez une polis" : cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque; elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe où » (CHM, 258).

Dans ce passage, Arendt identifie moins la polis aux Athéniens eux-mêmes et davantage à leur organisation issue de leurs actions et paroles communes, c'est-à-dire à l'espace public qui s'étend entre eux. Cependant, la polis est encore distinguée de « la cité en sa

localisation physique ». Si Arendt distingue la *polis* en tant que domaine politique et la cité, il est possible que ce soit parce qu'elle identifie cette dernière à l'espace fabriqué des murailles et des lois de la cité, tel que nous le défendrons plus bas. Chose certaine, comme nous l'avons vu, le domaine politique n'est pas fabriqué selon Arendt, mais provient des actions et paroles des hommes rassemblés. Nous avons aussi montré que, plutôt que de durer à la manière des objets fabriqués qui subsistent quand leur artisan s'en va, cet espace public ne se maintient qu'aussi longtemps que les hommes continuent de parler et d'agir ensemble. Ce domaine public ne fait donc pas partie des résultats durables de l'œuvre de nos mains. Il requiert cependant d'être entouré par des lois et murailles qui, elles, sont des constructions destinées à survivre aux hommes selon Arendt, tel que nous le verrons à l'instant.

Les lois et murailles de la cité

Dans le chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur « L'action », lorsqu'Hannah Arendt parle de la législation, elle s'appuie sur la compréhension qu'en avaient les Grecs de l'époque classique. Leur vision de la loi peut cependant nous déconcerter, car « la conception grecque de la tâche et du rôle du législateur dans le domaine public est beaucoup trop éloignée de la nôtre » (*CHM*, 255). En pensant à nos politiciens qui font des lois, nous avons l'habitude d'envisager cette activité législative comme l'une des principales activités politiques. Or, c'était bien différent chez les Grecs selon Arendt :

« les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. À leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son

ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fût citoyen alors que le droit de politeusthai, de s'occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la polis, était strictement réservé aux citoyens. Pour eux, les lois, comme la muraille qui entourait la ville, n'étaient pas des résultats de l'action, mais des produits du faire. [...]; le législateur et l'architecte appartenaient à la même catégorie. Mais ces entités concrètes elles-mêmes ne formaient pas le contenu de la politique » (CHM, 253-254).

Dans cet extrait, Arendt expose pourquoi l'activité législative, contrairement aux activités accomplies dans la polis (c'est-à-dire, ici, le domaine public), n'était pas considérée par les Grecs comme une activité politique : parce qu'il s'agit d'une activité fabricatrice, parce que le législateur fait les lois comme l'architecte fait les murailles de la cité⁴¹. Nous remarquons d'ailleurs que ces lois et murailles érigées en Grèce partagent avec le monde artificiel la caractéristique d'être produites par l'œuvre de mains humaines. Ont-elles aussi la particularité de durer par-delà le va-et-vient des générations selon Hannah Arendt? Elle affirme que « l'organisation de la polis [était] physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois □ de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable » (CHM, 257). Les lois et murailles de la cité grecque dont parle l'auteure de *Condition de l'homme moderne* sont donc des œuvres aussi durables que les composantes du monde fait de main d'homme que nous avons examinées dans les chapitres précédents de ce mémoire.

⁴¹ Si l'activité fabricatrice de *faire* des lois n'était pas politique selon les Grecs, c'est aussi parce que, selon Arendt, l'activité politique de la polis consistait à *agir* et non à *faire*. Au cinquième chapitre de *Condition de l'homme moderne*, elle indique qu'il s'agissait d'entreprendre et d'achever des *actions* initiées avec ses concitoyens, pas de leur commander l'exécution de lois *faites* par le législateur qui les contraigne à s'y conformer comme de la matière qui prend la forme que l'artisan a eu l'idée de lui donner. Hannah Arendt attribue à Platon d'avoir théoriquement initié la « *substitution traditionnelle du faire à l'agir* » (CHM, 282), tel qu'elle l'expose ici : « Dans *la République*, le roi-philosophe applique les idées comme l'artisan ses règles et ses mesures; il "fait" sa cité comme le sculpteur sa statue; et pour finir, dans l'œuvre de Platon, ces idées deviennent des lois qu'il n'y a plus qu'à mettre en pratique » (CHM, 291).

Nous venons de montrer que, d'après Arendt, les lois et murailles de la cité n'étaient pas considérées comme les résultats d'activités politiques parce que, selon les Grecs, elles faisaient partie du monde érigé pour durer. Quant au domaine public, nous avons vu précédemment qu'il était engendré par les activités politiques de parler et agir, mais qu'il n'était pas fabriqué et durable comme les choses du monde artificiel dont traite Arendt. Malgré ces différences qui opposent le domaine public et les lois de la cité, l'auteur de *Condition de l'homme moderne* considère cependant qu'ils étaient intimement liés dans les cités grecques :

« Cette loi-muraille était sacrée, mais seul l'enclos était politique. Sans elle, un domaine public ne pouvait pas davantage exister qu'[une parcelle de propriété sans une barrière qui la clôture]⁴²; l'une abritait, entourait la vie politique comme l'autre hébergeait, protégeait la vie biologique de la famille. » (*CHM*, 105)

Dans ce passage, nous remarquons que les lois de la cité, sans être elles-mêmes politiques, entouraient si bien le domaine politique que celui-ci ne pouvait pas exister sans cette structure légale qui l'abritait. Hannah Arendt énonce la même chose dans l'extrait suivant :

« Avant que les hommes se missent à agir, [un] espace défini [devait être sécurisé] et une structure [construite] où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la polis et sa structure la loi⁴³ » (*CHM*, 254).

⁴² Notre traduction personnelle de « a piece of property without a fence to hedge it in » (*THC*, 64) nous semble plus exacte que sa traduction française par « un terrain sans palissade » (*CHM*, 105).

⁴³ Notre traduction personnelle de ce passage en anglais : « Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the polis and its structure the law » (*THC*, 194-195), nous semble plus exacte que sa traduction française : « Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la polis et sa structure la loi » (*CHM*, 254).

Il nous apparaît assez évident que la structure fabriquée qu'est loi de la cité se caractérise, d'après Arendt, par le fait qu'elle contient et sécurise ainsi le domaine public de la *polis*. Cette caractéristique, elle nous semble aussi présente à propos de certaines constructions qui contiennent un espace public dans lequel paraissent des œuvres culturelles.

Des bâtiments culturels

Au troisième chapitre de ce mémoire, nous avons vu que, d'après Arendt, les objets culturels forment un monde potentiellement immortel et que leur durabilité est en péril lorsqu'ils ne sont plus d'abord appréciés pour leur raison d'être, qui est de nous apparaître selon leur immortelle beauté. Concernant cette destination à apparaître, l'auteur de l'essai « La crise de la culture » affirme que les œuvres d'art, comme les actions et paroles politiques, réclament non seulement un espace public dans lequel elles peuvent apparaître, mais aussi un monde commun où prendre place :

« Ces choses, de toute évidence, partagent avec les "produits" politiques, paroles et actes, la qualité d'avoir besoin de quelque espace public où apparaître et être vues. Elles ne parviennent à la plénitude de leur être propre, qui est d'apparaître, que dans un monde commun à tous. Dans le recel de la vie privée, les objets d'art ne peuvent atteindre leur propre et inhérente validité ; ils doivent au contraire, être protégés contre l'instinct possessif des individus □ et peu importe que cette protection les fasse ériger sur des places sacrées, dans des temples et des églises, ou bien placer dans des musées et des conservatoires » (CC, 278-279).

Dans ce passage tiré de l'essai « La crise de la culture », il semble que le monde commun puisse correspondre à un temple, une église, un musée ou un conservatoire, bref à toute construction qui protège les œuvres d'art contre leur accaparement privé et qui leur permet d'apparaître dans un espace public. Selon cette compréhension, l'espace public dont ont besoin les œuvres d'art est situé entre les murs de bâtiments. De plus, certaines

des constructions énumérées ci-dessus sont elles-mêmes des œuvres culturelles, comme le sont sans doute les temples et les cathédrales pour Arendt. Il semble donc que ces édifices, en plus de faire partie du monde culturel composé d'admirables monuments, partagent une caractéristique avec les lois et murailles de la cité : celle de contenir un espace public. Ces informations, ajoutées à celles que nous avons relevées à propos des œuvres culturelles et des lois et murailles de la cité, nous suffisent pour vérifier si elles correspondent au concept arendtien de monde commun.

Le monde commun

Comme nous l'avons énoncé dans l'introduction du présent chapitre, il n'est jamais énoncé explicitement dans *Condition de l'homme moderne* quelles sont les composantes du monde commun, bien que les caractéristiques de ce concept soit plus définies dans ce livre que dans nul autre texte arendtien. Parmi les caractéristiques de ce monde qu'ont en commun les hommes, la plus importante semble constituer ce qu'Arendt appelle un « entre-deux » (*in-between*). Tentons de voir si cette caractéristique nous met sur une piste pour découvrir en quoi consiste cet énigmatique monde commun.

a) Le monde commun : un entre-deux

Dans *Condition de l'homme moderne*, on ne peut passer à côté du fait que son auteure compare le monde commun à une table. Ce n'est cependant pas pour présenter ce meuble à titre d'exemple de chose du monde qu'ont en commun les hommes, mais plutôt pour illustrer le fait que ce monde se situe entre ceux qu'il rassemble et sépare à la

manière d'une table autour de laquelle chacun prend place, tel qu'on le constate dans l'extrait suivant :

« Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. » (*CHM*, 92)

Pour qu'un monde rassemble et sépare les hommes qui l'ont en commun, il faut donc que chacun d'eux ait sa propre place par rapport à lui. Il est d'ailleurs indiqué quelques pages plus loin que, « si le monde commun [est le] lieu de rencontre [commun à tous]⁴⁴, ceux qui s'y présentent y ont des places différentes » (*CHM*, 98). Séparés les uns des autres par la place respective qu'ils occupent dans ce monde commun où ils se rencontrent, par quoi les hommes sont-ils rassemblés? Hannah Arendt l'indique ici :

« Dans les conditions d'un monde commun, ce n'est pas d'abord la "nature commune" de tous les hommes qui garantit le réel; c'est plutôt le fait que, malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s'intéressent toujours au même objet. » (*CHM*, 98)

Il nous semble donc que, pour Arendt, ce sont les perspectives différentes qui séparent les hommes tandis qu'ils sont reliés par leur intérêt commun pour le même monde. Hannah Arendt indique d'ailleurs que « ces intérêts constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui *inter-est*, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier. » (*CHM*, 240) Parce qu'ils sont séparés par leurs perspectives différentes sur le monde qu'ils ont en commun, donc par la manière dont il leur apparaît à chacun, leur intérêt commun pour ce monde qui les rassemble signifie sans doute qu'il leur apparaît

⁴⁴ Notre traduction personnelle de « for though the common world is the common meeting ground of all » (*THC*, 57) nous semble plus exacte que sa traduction par « si le monde commun offre à tous un lieu de rencontre » (*CHM*, 98)

communément. Peut-on en conclure qu'Arendt parle du monde commun aux hommes pour désigner en fait le monde des phénomènes qui ont en commun de paraître à leurs cinq sens? Nous pensons qu'il s'agit là d'une conclusion précipitée. Ce n'est pas parce qu'une chose apparaît communément à plusieurs hommes qu'elle correspond à la totalité des choses qui peuvent leur apparaître communément. Pour prendre un exemple arendtien, bien que les choses culturelles soient faites pour apparaître, elles n'en demeurent pas moins des parties du monde fabriqué qu'il ne faut pas confondre avec le bien plus vaste monde des apparences parmi lesquelles Arendt rassemble toutes les choses naturelles et artificielles que nous pouvons percevoir⁴⁵. Il faut cependant remarquer que, lorsqu'elle parle du monde commun aux hommes, elle n'indique pas seulement qu'il est destiné à leur apparaître (tel que nous l'avons vu à propos du monde des œuvres culturelles), mais aussi qu'il doit apparaître à partir des perspectives de chacun. Cette caractéristique du monde commun, celle d'être un entre-deux communément perçu sous plusieurs angles, n'est toutefois appliquée à aucune chose concrète dans *Condition de l'homme moderne*.

La caractérisation du monde commun en tant qu'entre-deux est si abstraite que, durant la rédaction de ce mémoire, nous avons été souvent tenté de la rejeter comme une qualité nullement instructive pour découvrir en quoi consiste ce monde commun, malgré

⁴⁵ Il peut néanmoins être tentant de penser qu'Hannah Arendt parle du même monde commun qu'on retrouve dans *Condition de l'homme moderne* lorsqu'elle écrit ceci dans *La vie de l'esprit* à propos du monde des apparences : « Paraître signifie toujours sembler aux autres et ce sembler varie selon le point de vue où se place le spectateur et la perspective qu'il adopte. [...] Le sembler correspond au fait que toute apparence, malgré sa propre identité, est perçu par une multiplicité de spectateurs. » (VE, 40) Il semble possible que le monde commun partage avec l'ensemble du monde des phénomènes (dont il fait évidemment partie) la caractéristique d'apparaître communément aux hommes selon leurs différentes perspectives. Ce n'est cependant pas la seule caractéristique du monde commun, tel que nous le montrerons ci-dessous.

l'importance que lui accorde Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*. En fait, la seule chose concrète qu'elle indique dans ce livre à propos du fait que le monde commun doit apparaître selon plusieurs points de vue, c'est que les hommes soumis à une tyrannie ou intégrés dans une société de masse sont privés de nombreuses perspectives sur un tel monde commun :

« Si l'on ne discerne plus l'identité de l'objet, nulle communauté de nature, moins encore le conformisme contre nature d'une société de masse, n'empêcheront la destruction du monde commun, habituellement précédée de la destruction des nombreux aspects sous lesquels il se présente à la pluralité humaine. C'est ce qui peut se produire dans les conditions d'un isolement radical, quand personne ne s'accorde plus avec personne, comme c'est le cas d'ordinaire dans les tyrannies. Mais cela peut aussi se produire dans les conditions de la société de masse ou de l'hystérie des foules où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin. Dans les deux cas, ils sont privés de voir et d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur expérience singulière, qui ne cesse pas d'être singulière quand on la multiplie indéfiniment. Le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective. » (*CHM*, 98-99)

Il serait sans doute intéressant d'examiner pourquoi exactement Hannah Arendt considère que la société de masse et la tyrannie renferment les hommes sur leurs expériences subjectives tout en les privant d'avoir chacun leur propre perspective sur un monde commun à tous. Ce serait cependant une entreprise qui nous éloignerait de notre actuelle recherche⁴⁶. Soulignons seulement le fait que, dans l'extrait ci-dessus, puisqu'Arendt

⁴⁶ Sans entrer dans les détails, disons que, dans la mesure où Arendt conçoit la société de masse comme une société de travailleurs et de consommateurs qui s'activent sans cesse dans le cycle vital de leurs besoins corporels à satisfaire, et puisqu'elle considère aussi que le travail rend le travailleur insensible à quoi que ce soit d'autre que son propre « corps [qui] se sent lui-même » (*CHM*, 163), nous sommes donc portés à penser qu'Arendt est d'avis que la société de masse, tant et aussi longtemps qu'elle fait travailler la masse des hommes, rend ces derniers insensibles à l'ensemble du monde des phénomènes, donc non seulement au monde d'objets artificiels qui les environnent, mais aussi aux choses naturelles ainsi qu'aux actions et paroles des hommes qui les entourent. Cela ne nous indique toutefois aucunement en quoi consiste le monde commun selon

affirme que plusieurs aspects sous lesquels apparaît le monde commun sont détruits dans une société de masse ou une tyrannie, elle est donc d'avis que ce sont d'autres conditions qui permettent aux hommes d'avoir un monde en commun.

La cité grecque n'offrait-elle pas, selon Arendt, des conditions plus favorables à un monde qui soit perçu en commun selon le point de vue de chacun? Il s'avère justement que la première occurrence du concept de monde commun dans *Condition de l'homme moderne* est intimement liée au « domaine public » et à la « sphère de la polis » (CHM, 66). Si les Grecs avaient un monde en commun, en quoi consistait-il selon Arendt? Elle suggère dans *Condition de l'homme moderne* que « la formation de ce monde commun sous un aspect tangible, concret » correspond « autrement dit à l'avènement de la cité » (CHM, 106). Plus clairement, dans l'essai « La crise de la culture », après que son auteure eut présenté la faculté de juger dont parle Kant en l'identifiant à la vertu politique par excellence selon les Grecs (CC, 282), elle indique que le monde commun est non seulement l'objet des jugements politiques, mais aussi bien des jugements esthétiques :

« En esthétique, non moins que dans les jugements politiques, une décision est prise, et, bien que cette décision soit toujours déterminée par une certaine subjectivité, du simple fait que chaque personne occupe une place à elle d'où elle regarde et juge le monde, elle tient aussi au fait que le monde lui-même est un datum objectif, quelque chose de commun pour tous ses habitants. » (CC, 284)

Arendt. On y apprend seulement qu'il fait évidemment partie des phénomènes perceptibles par une pluralité d'hommes, puisqu'il ne s'agit plus d'un monde qui leur soit commun lorsque, plutôt que de les intéresser communément selon leurs diverses perspectives, ces hommes forment une société de travailleurs n'ayant plus qu'une seule perspective, celle de leurs propres corps que leur travail amène à se sentir eux-mêmes de la même façon que leur voisin. Réflexion personnelle : c'est sans doute cette obsession de la vie organique du corps dans les sociétés de masse qui explique pourquoi la santé, le travail et la consommation sont des enjeux que tous, libéraux et conservateurs, à gauche et à droite, privilégient unanimement par rapport au sort qui est réservé aux œuvres du monde menacées de ne pas nous survivre et aux espèces naturelles menacées de ne plus se reproduire par elles-mêmes.

Dans cet extrait, le monde commun est manifestement caractérisé comme un entre-deux qui s'avère l'objet de différents jugements politiques et esthétiques. Bien que ce passage ne l'indique pas explicitement, il nous semble plausible que le monde commun y désigne les œuvres culturelles ainsi que les lois et murailles de la cité, parce qu'elles nous semblent être les objets privilégiés des jugements esthétiques et politiques. Ceci est-il suffisant pour en conclure que le monde commun doit être identifié aux lois et murailles de la cité grecque ainsi qu'aux œuvres culturelles?

Contre cette conclusion qui s'appuie seulement sur le caractère d'entre-deux, on peut non seulement invoquer le fait que l'ensemble du monde phénoménal peut lui aussi apparaître communément aux hommes selon leurs points de vue respectifs, mais aussi le fait qu'il y a plusieurs passages écrits par Arendt, dont font partie ceux que nous avons cités jusqu'ici sur le monde commun en tant qu'entre-deux, qui sont rédigés de manière suffisamment abstraite pour qu'on puisse voir dans ce monde un synonyme du monde phénoménal ou du domaine public. Il y a même une phrase où elle affirme que « le mot "public" désigne le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous possédons individuellement.⁴⁷ » (*CHM*, 92) Il est cependant contestable d'en conclure que le monde commun et le domaine public seraient identiques selon Arendt, puisque, dans le même paragraphe, elle oppose la nature à « ce monde fait par l'homme. » (*ibid.*) Nous sommes plutôt porté à penser que, lorsqu'Arendt énonce que le mot « public » désigne le monde qui nous est commun et distinct de notre place

⁴⁷ Dans son livre *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Jean-Claude Eslin se réfère manifestement à ce passage lorsqu'il affirme que « le domaine public [désigne] tout ce qui paraît en public, et le monde lui-même en tant qu'il nous est commun » (p. 85). Il en va de même pour Véronique Albanel qui, dans *Amour du monde*, cite elle aussi cet extrait juste avant d'en conclure que « domaine public et monde commun sont donc une seule et même réalité bien définie. » (p. 62)

individuelle, elle veut dire qu'un monde commun s'avère un entre-deux, donc quelque chose qui apparaît *publiquement* à ceux qui l'ont en commun à partir de leur place distincte. Si le monde commun et le domaine public peuvent néanmoins donner l'impression d'être identiques, c'est notamment parce qu'Hannah Arendt considère qu'ils partagent la caractéristique d'être un entre-deux, tel qu'elle l'affirme notamment ici : « le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. Le domaine public, [comme le] monde commun, nous rassemble, mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. » (*ibid.*) La traduction française de ce passage peut cependant inciter à confondre le monde commun avec le domaine public car, à la place d'y lire ceci : « Le domaine public, [comme le] monde commun » (*ibid.*), les mots « as the » ont été omis par le traducteur, de sorte que le « monde commun » placé en incise peut être interprété comme un synonyme du « domaine public ». Cette interprétation n'est toutefois pas grammaticalement impossible, puisque « as » peut signifier « en tant que⁴⁸ ». Nous pensons néanmoins qu'Arendt a plutôt employé « as » de manière comparative pour indiquer que le monde commun et le domaine public partagent la caractéristique de rassembler et séparer les hommes, « comme tout entre-deux » (*ibid.*). Notre interprétation s'appuie sur le fait que l'auteure de *Condition de l'homme moderne* considère le monde commun et le domaine public comme deux types d'entre-deux bien distincts. En démontrant cette distinction, nous éclaircirons par le fait même l'artificialité et la durabilité du monde commun.

⁴⁸ C'est d'ailleurs l'interprétation d'Étienne Tassin qui, plutôt que de reproduire fidèlement la traduction de George Fradier comme le fait Véronique Albanel (*Amour du monde*, 63), offre sa propre traduction de ce passage : « Le domaine public, *considéré en tant que* monde commun, nous rassemble, mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. » (*Le trésor perdu*, 517, nous soulignons) La version originale de *Human condition* est la suivante : « The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak » (*THC*, 52).

b) Un monde commun artificiel et durable

La distinction entre le monde commun et le domaine public est explicite dans un paragraphe du chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur « L'action » où Hannah Arendt les discerne comme deux types d'« entre deux » (*in-between*). Le premier, « l'entre deux physique, [mondain] » (*CHM*, 240), elle le décrit comme « quelque réalité objective [mondaine] » (*ibid.*), plus précisément comme un « monde d'objets où se meuvent les hommes, qui s'étend matériellement entre eux » (*CHM*, 239-240), c'est-à-dire un « monde d'objets que nous avons visiblement en commun » (*CHM*, 240). À propos du deuxième, « un entre-deux tout différent qui [consiste en] actes et [en] paroles » (*ibid.*), Arendt énonce que « cet entre-deux second et subjectif n'est pas tangible puisqu'il n'y a point d'objets concrets en lesquels il pourrait se solidifier » (*CHM*, 240) ; elle précise d'ailleurs qu'« en nommant cette réalité le "réseau" des relations humaines nous en indiquons en quelque sorte l'intangibilité » (*ibid.*). Ces deux entre-deux qui correspondent manifestement au monde commun et au domaine public s'opposent quant à leur tangibilité : le premier est constitué d'objets physiques et mondains, au même titre que le monde d'objets d'usage et le monde d'objets culturels ; le second est constitué d'intangibles actes et paroles, comme le domaine public que nous avons exposé précédemment. Le monde commun doit donc être distingué du domaine public.⁴⁹

⁴⁹ Selon notre interprétation, le monde commun et le domaine public doivent non seulement être compris en tant que deux types d'entre-deux, mais ils doivent aussi être l'un et l'autre distingués de toute forme de communauté humaine, y compris une communauté politique de citoyens rassemblés par leurs actions et paroles autour d'un même monde d'objets solides et tangibles, tel que la *polis* athénienne. Nous avons vu que la *polis* n'est pas Athènes, mais les Athéniens. En tant que telle, la *polis* est une communauté de citoyens que, dans nos États modernes, on appelle

Dans les extraits ci-dessus, les références à la tangibilité, à l'objectivité, à la solidité et à la mondanité du monde commun nous laissent penser qu'il est fabriqué et durable selon l'auteure de *Condition de l'homme moderne*. Il est vrai qu'elle mentionne rarement que ce monde commun est produit par l'œuvre de mains humaines, peut-être parce que les nombreuses fois où elle affirme le caractère fabriqué du monde dans ses chapitres I, III et IV lui apparaissaient suffisantes pour que ses lecteurs en concluent que, lorsqu'elle se penche au chapitre II sur le monde qui est partagé en commun, il s'agit encore du monde artificiel susceptible de nous survivre. Il arrive cependant qu'elle énonce explicitement dans *Condition de l'homme moderne* que le monde commun est « solide et durable » (*CHM*, 97) et qu'il résulte de l'activité d'« [œuvrer, qui] prend fin quand l'objet est achevé, prêt à s'ajouter au monde commun des objets » (*CHM*, 144). Il est confirmé, dans l'essai « La crise de l'éducation », qu'il faut tenir compte de « l'œuvre de nos mains par laquelle chacun de nous contribue à notre monde commun » (*CC*, 239). Il est aussi écrit, dans *Les Origines du totalitarisme*, que les hommes peuvent être « [co-constructeurs]⁵⁰ d'un monde commun » (*LOT*, 810). Ce monde commun construit par des hommes est-il aussi durable que le monde produit par l'œuvre de leurs mains que nous

souvent une société civile (Arendt confère cependant un sens particulier au mot « société », de telle sorte que la *polis* n'était sans doute pas une « société » selon elle). Bien que nos sociétés de masse nous conditionnent à nous rapprocher presque exclusivement pour travailler et consommer selon l'auteure de *Condition de l'homme moderne*, elle n'exclut nullement la possibilité que nous formions, à notre époque, des communautés de citoyens reliés les uns aux autres par un réseau d'actes et de paroles (un domaine public) et intéressés par un monde d'objets que nous partageons en commun, mais à la condition que nous ne nous confondions pas nous-mêmes avec ce domaine public et ce monde commun : ces derniers *sont entre nous*, ils *ne sont pas nous*. Hannah Arendt ne semble jamais admettre que nous puissions devenir des membres d'un monde commun ou d'un domaine public, même lorsqu'elle suggère que nous formons aujourd'hui des « sociétés » d'individus qui ne partageons rien *entre nous* (ni monde commun ni domaine public), à l'exception de nos besoins, volontés, facultés, valeurs et sentiments que nous situons plutôt là où nous les sentons : *en nous*. Pour démontrer cela, il faudrait cependant analyser rigoureusement le concept arendtien de société.

⁵⁰ Notre traduction personnelle de « cobuilders » (*TOT*, 458) nous semble plus exacte que sa traduction par « cofondateurs » (*LOT*, 810).

avons analysé dans les chapitres précédents de ce mémoire? Il semble même que le qualificatif « commun » indique la permanence de ce monde par-delà la mortalité humaine :

« Car, à la différence du bien commun tel que l'entendait le christianisme □ le salut de l'âme, préoccupation commune de tous □, le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous. » (*CHM*, 95)

Ce monde est-il donc toujours commun en ce sens qu'il s'agit de quelque chose que partagent les générations successives? Hannah Arendt confirme qu'elle conçoit ainsi « le monde commun qui, toujours, vient du passé pour se transmettre aux générations futures » (*CHM*, 110). En d'autres termes, lorsqu'elle dit qu'il est commun, elle se réfère à « la permanence qui était le propre du monde commun à tous les hommes » (*ibid.*). Dans la mesure où ce monde est toujours commun en ce sens qu'il est durablement transmis et ainsi partagé par les hommes de différentes générations, mais qu'il demeure néanmoins un monde fabriqué, le qualificatif « commun » ne semble aucunement le distinguer du monde artificiel et durable que nous avons analysé dans les chapitres précédents. Le caractère commun de ce monde recèle cependant des significations supplémentaires parmi lesquelles nous avons déjà identifié qu'il apparaît communément à partir de points de vue différents.

Si le monde commun était seulement commun en ce sens qu'un monde d'objets fabriqués sont partagés en commun par les hommes de différentes générations, alors les choses que nous utilisons quotidiennement comme nos chaises et nos tables, précisément

parce qu'elles peuvent « survi[vre] aisément à plusieurs générations » (*CHM*, 139), pourraient être admises comme des objets du monde commun. Or, ces objets d'usage semblent plutôt compris comme des possessions privées qu'Arendt distingue des choses du monde partagées en commun :

« La différence entre ce que nous avons en commun et ce que nous possédons en privé, c'est d'abord que nos possessions privées, que nous consommons et utilisons quotidiennement, sont beaucoup plus nécessaires que tout ce qui relève du monde commun » (*CHM*, 112).

Dans cet extrait, les possessions privées sont identifiées à ce que nous utilisons et consommons, de telle sorte qu'il s'agit non seulement d'objets d'usage, mais aussi de bien de consommation⁵¹. Ces deux types de choses possédées en privé, Hannah Arendt les considère « beaucoup plus nécessaires que tout ce qui relève du monde commun » (*CHM*, 112). Même lorsque ces possessions privées forment une richesse collective, cette dernière « n'en est pas moins une chose à user, à consommer, quel que soit le nombre des

⁵¹ Dans ce passage, Arendt parle des *possessions* privées et non des *propriétés* privées ni du *domaine* privé. Il nous semble plausible que ce domaine privé consiste, comme le domaine public, en un réseau d'activités par lesquelles sont liés des hommes, mais des activités destinées à demeurer privées de la lumière conférée par l'apparition publique, comme l'œuvre que l'artisan accomplit à l'ombre de son atelier et le travail qui est reproduit sur la terre et dans la maison de leur propriétaire. Quant à la propriété privée dont parle Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, nous sommes portés à penser qu'elle ne l'identifie pas à n'importe quelles possessions privées. Si ces dernières peuvent être identifiées à des richesses, la propriété ne le peut qu'à condition de ne plus former ce qu'Arendt appelle une place dans le monde pour son propriétaire, mais une simple richesse qu'il s'est appropriée d'une manière ou d'une autre. Hannah Arendt explique longuement sa distinction entre la propriété en tant que place dans le monde et l'appropriation en tant que richesse (*CHM*, 99-114, 156-164). Par ailleurs, la façon dont elle identifie l'expropriation des paysans à leur aliénation par rapport au monde, au début du dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne*, nous amène à penser que cette place dans le monde, qui est parfois appelée une parcelle du monde par Arendt, consiste en la maison et les autres objets d'usage qu'on retrouve sur une terre agricole, parce qu'il s'agit de choses du monde fabriqué dont un paysan peut être propriétaire et qui sont capables de lui survivre. Pour la même raison, nous avons tendance à exclure que la terre cultivée puisse elle-même être une composante de cette parcelle du monde transmissible par leur propriétaire. Arendt indique d'ailleurs que, plutôt que de durer à la manière des objets d'usage produits par l'œuvre de nos mains, « le sol labouré, pour rester terre cultivée, exige un travail perpétuellement recommencé. » (*CHM*, 190)

individus qu'elle fasse vivre. [...] La richesse commune ne peut donc pas devenir commune au sens de monde commun » (*CHM*, 110). Ces considérations nous permettent d'en conclure que les produits que nous utilisons et consommons, qu'il s'agisse de possessions privées ou de richesses communes, ne font pas partie de ce qu'Arendt appelle le monde commun. Cette exclusion s'applique manifestement aux objets d'usage, malgré le fait qu'ils sont aussi artificiels et durables que le monde commun⁵².

Nous n'avons toutefois pas encore présenté toutes les caractéristiques positives du monde commun qui permettent d'identifier en quoi il consiste. Parce qu'il se caractérise négativement comme étant bien moins nécessaire que le monde des objets d'usage possédé par chacun, ces possessions ne sont sans doute pas des choses du monde commun selon Arendt. Plus positivement, il nous semble que les composantes de ce monde artificiel que partagent durablement en commun les hommes à partir de leurs différents points de vue sur lui peuvent être découvertes dès lors qu'on tient compte du fait suivant : le domaine public est mentionné à presque toutes les occurrences où le monde est dit commun⁵³, alors qu'il n'est presque jamais question de cet espace public quand Arendt traite des objets d'usage⁵⁴. Examinons si le rapprochement entre domaine

⁵² Aucun des commentateurs que nous avons lus n'a remarqué cette distinction arendtienne entre le monde commun et le monde des objets d'usage. C'est pourtant indispensable pour ne pas s'imaginer, comme Anne Amiel, que le monde dont parle Arendt est toujours un monde commun (*Le vocabulaire de Hannah Arendt*, 35).

⁵³ *CHM*, pp. 66, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 106, 110, 112, 113, 144, 157, 158, 159, 163, 166, 257, 270, 321 et 356.

⁵⁴ Hannah Arendt n'établit un lien entre les objets d'usage et l'espace public que lorsqu'elle traite de l'espace public du marché (*CHM*, 217-218). Si elle parle si peu de l'apparition publique des objets d'usage, c'est sans doute parce qu'elle n'ignore pas le fait que ces objets sont généralement fabriqués en privé, dans l'atelier, en vue d'être utilisés en privé, à la maison ou dans un autre lieu de travail, après avoir été temporairement mis en marché dans l'espace public où se fait leur commerce.

public et monde commun nous permet d'identifier ce dernier aux lois et murailles de la cité ainsi qu'aux œuvres culturelles.

c) Un monde commun qui contient un domaine public

Nous avons montré que, d'après l'auteure de *Condition de l'homme moderne*, le monde commun et le domaine public sont distincts, que le premier est artificiel et durable tandis que le second ne l'est pas. Ils nous semblent néanmoins être intimement liés l'un à l'autre. Comment le sont-ils? Hannah Arendt l'indique dans cet extrait :

« Si le monde doit contenir un espace public, [il ne peut pas être seulement érigé pour une génération et seulement planifié pour les vivants ; il doit transcender]⁵⁵ la durée de vie des hommes mortels. À défaut de cette transcendance qui les fait accéder à une immortalité terrestre virtuelle, aucune politique au sens strict, aucun monde commun, aucun domaine public ne sont possibles. » (*CHM*, 94)

Parce que ce passage se termine en indiquant qu'aucun monde *commun* n'est possible s'il ne transcende la vie des mortels, c'est manifestement de lui dont parle Arendt, et non pas de l'ensemble du monde artificiel (qui comprend aussi les objets d'usages possédés par chacun), lorsqu'elle énonce au début de ce même extrait que, « si le monde doit contenir un espace public », il doit être érigé pour transcender la vie des hommes. Nous le soulignons pour mettre en lumière qu'Arendt envisage la possibilité que le monde commun contienne un domaine public. Il y a d'autres extraits où Arendt affirme même la nécessité que le monde loge un domaine public, autrement dit que l'artifice humain abrite un réseau des affaires humaines :

⁵⁵ Notre traduction personnelle de ce passage : « it cannot be erected for one generation and planned for the living only; it must transcend the life-span of mortal men » (*THC*, 55), nous semble plus exacte que sa traduction française : « on ne peut pas l'édifier pour la durée de vie des hommes mortels » (*CHM*, 94).

« La puissance préserve le domaine public et l'espace de l'apparence et comme tel c'est aussi l'âme de l'artifice humain qui n'a plus de raison d'être s'il n'est [la scène]⁵⁶ de l'action et de la parole, du réseau des affaires et relations humaines et des histoires qui en proviennent. À moins de faire parler de lui par les hommes et à moins de les abriter, le monde ne serait plus un artifice humain, mais un monceau de choses disparates auquel chaque individu isolément serait libre d'ajouter un objet; à moins d'un artifice humain pour les abriter, les affaires humaines seraient aussi futiles et vaines que les errances d'une tribu nomade. (CHM, 264-265)⁵⁷

Dans cet extrait, bien que le monde ne soit pas qualifié comme étant « commun », il s'agit sans conteste du monde artificiel qui contient un espace public, donc fort probablement du monde qu'Arendt dit commun. Quant au lien qui unit ce monde à l'espace public, le passage ci-dessus montre clairement qu'il s'agit du lien entre ce qui abrite et ce qui doit être abrité, illustré par le rapport entre la scène et l'histoire qu'y jouent des acteurs et opposé à l'absence d'abri stable qui caractérise les nomades. Il arrive aussi, à d'autres occasions, qu'Hannah Arendt affirme sous une forme plus succincte qu'elle envisage « le monde comme lieu convenant à l'apparence humaine, à l'action et la parole » (CHM, 265), que « l'artifice humain doit pouvoir accueillir l'action et la parole » (CHM, 230). Et lorsque, dans le chapitre de *Condition de l'homme moderne* sur « L'action », Arendt s'intéresse aux activités d'agir et parler plutôt qu'au monde qui les abrite, elle confirme néanmoins leur localisation dans le monde : on le constate en lisant que « c'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain » (CHM, 233), qu'« en agissant et en parlant les hommes font [...] leur apparition dans le

⁵⁶ Notre traduction personnelle du mot « scene » (THC, 204) nous semble plus exacte que sa traduction par « lieu » (CHM, 264).

⁵⁷ C'est sur cette même citation que s'appuie Anne Amiel qui s'avère, parmi les commentateurs que nous avons lus, la seule qui soutienne à la fois que le monde est fabriqué et qu'il doit abriter le réseau des relations humaines (*Le vocabulaire de Hannah Arendt*, 35). Toutefois, dans sa définition du monde arendtien, Amiel n'énonce jamais quels sont les objets fabriqués qui le composent.

monde humain » (*CHM*, 236), « en s'insérant dans le monde par l'action et la parole » (*CHM*, 242). Ici encore, il n'est pas précisé qu'il s'agit du monde commun, mais ce « monde humain » dans lequel les hommes font leur apparition par leurs actions et paroles semble lui aussi accueillir un espace d'apparence puisque les hommes apparaissent au monde par leurs activités politiques. Nous sommes donc porté à penser qu'il est question du même monde, c'est-à-dire de l'artifice humain qui contient un domaine public. À la question de savoir à quelles réalités concrètes correspond ce monde, nous avons exclu les objets d'usage parce qu'ils sont bien plus nécessaires que ce qui relève du monde commun selon Hannah Arendt et aussi parce qu'elle ne les relie pas à l'espace public comme elle le fait avec le monde commun. Qu'en est-il des objets culturels ainsi que des lois et murailles de la cité?

Nous avons vu que, pour les Grecs, la structure construite des lois et murailles abritait un domaine public, protégeant ainsi la vie politique qui s'y déroulait. Parce qu'il s'agit, comme nous venons de le montrer, d'une caractéristique du monde commun, il nous semble plausible que l'artifice des lois et des remparts corresponde au monde commun qui accueille lui aussi un espace public.⁵⁸ Hannah Arendt l'expose d'ailleurs comme une possibilité dans le passage suivant :

« Le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la "mise en commun des paroles et des actes". Ainsi l'action non seulement se relie de

⁵⁸ Analogiquement à ces lois et murailles de la cité qui correspondent à un monde qu'ont en commun les citoyens et qui abrite le domaine public dans lequel ils parlent et agissent les uns avec les autres, il nous semble plausible que les frontières légales et les palissades de la propriété privée correspondent à une parcelle du monde que possède chaque citoyen et qui abrite le domaine privé dans lequel il commande le travail de la maisonnée, tel que le suggère ce passage déjà cité : « Cette loi-muraille était sacrée, mais seul l'enclos était politique. Sans elle, un domaine public ne pouvait pas davantage exister qu'[une parcelle de propriété sans une barrière qui la clôturait]; l'une abritait, entourait la vie politique comme l'autre hébergeait, protégeait la vie biologique de la famille. » (*CHM*, 105, *THC*, 64)

façon très intime à la part publique du monde qui nous est commun à tous, mais en outre est la seule activité qui la constitue. Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la polis et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action. » (*CHM*, 257-258)

Dans cet extrait, il semble que la muraille et la loi de la cité grecque ont pu être une application ancienne⁵⁹ de ce qu'Arendt appelle le monde commun dont la « part publique » correspondait à l'espace public consistant en actions et paroles qu'entouraient et protégeaient ces frontières légales et architecturales. Quant aux constructions culturelles comme les objets d'art, nous avons vu que, selon l'auteure de l'essai « La crise de la culture », un temple, une église ou un musée semble pouvoir correspondre au monde commun qui leur assure une protection en tant qu'enceinte où ils peuvent

⁵⁹ Tandis que seul l'exemple ancien des lois et murailles de la cité est offert dans *Condition de l'homme moderne* pour illustrer en quoi consiste le monde commun, d'autres textes arendtiens présentent des lois modernes qui correspondent à un monde commun aux hommes. C'est le cas des *Origines du totalitarisme* où, dans les dernières pages du tome II, lorsqu'il y est question des prisonniers des camps de concentration et d'internement durant la Seconde Guerre mondiale (une expérience qu'a vécue Hannah Arendt), ces gens sans-droits sont situés hors du monde commun (*LOT*, 604-607) et au dernier chapitre de son tome III où il est énoncé, à propos de l'abolition des barrières des lois par tout régime totalitaire, que ces dernières « sont à l'existence politique de l'homme ce que la mémoire est à son existence historique : elles garantissent la préexistence d'un monde commun » (*LOT*, 820). Dans l'essai d'Arendt *Sur la révolution*, l'échec des Girondins à établir une République française dûment constituée ainsi que leur remplacement par les jacobins dirigés par Robespierre pour lesquels c'était plutôt la volonté générale rousseauiste qui comptait signifient, selon Arendt, que l'avenir de ce corps politique « ne se trouvait pas garantie par les institutions [mondaines] que ce peuple avait en [commun], mais par la volonté du peuple lui-même. » (*L'HC*, 392, *OR*, 76) Par contre, la Constitution républicaine établie par la Révolution américaine est considérée par Arendt comme un document mondain qui rassemble selon plusieurs perspectives, donc un entre-deux, dans un passage où ce texte de loi est opposé à la conception volontariste de Robespierre. Pour ce dernier, de façon analogue à la volonté absolue du roi qui avait été la loi, « la volonté de la nation devait devenir désormais la loi elle-même » (*L'HC*, 466). C'était différent pour les rédacteurs des constitutions américaines qui, ayant déclaré leur indépendance par rapport à une monarchie limitée par la Constitution anglaise, concevaient plutôt que « la Constitution devait devenir la source de la loi, un document écrit, une chose objective et durable que l'on pouvait sans doute considérer sous bien des angles et soumettre à nombre d'interprétations différentes, que l'on pouvait changer et amender selon les circonstances, mais qui ne se réduisait toutefois jamais à un état d'esprit subjectif tel que la volonté. Elle est restée une entité [mondaine] et tangible, d'une plus grande pérennité que les élections ou les sondages d'opinion. » (*L'HC*, 467, *OR*, 157)

apparaître dans un espace public. Parce que ces bâtiments culturels contiennent un domaine public, ils semblent donc être des réalités aussi plausibles que les lois et murailles de la cité pour illustrer en quoi consiste le monde commun dont parle Hannah Arendt dans son essai « La crise de la culture » et dans *Condition de l'homme moderne*. Nous pensons avoir fourni des raisons suffisantes pour parvenir à cette conclusion⁶⁰.

⁶⁰ De tous les commentateurs que nous avons lus, Margaret Canovan est la seule qui soit parvenue à une conclusion presque identique à la nôtre concernant les lois et murailles de la cité en tant que monde commun selon Arendt. Sans citer les passages de *Condition de l'homme moderne* où il est question des lois de la cité grecque, Canovan s'appuie sur d'autres textes arendtiens pour montrer que les institutions, notamment celles inspirées de l'exemple romain, comme l'institution de l'Église catholique (« Qu'est-ce que l'autorité? », *CC*, 164-165) et de la Constitution américaine (*De la révolution*, 485, 493 et 531-532), font partie du monde artificiel et durable selon Arendt (*Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, 108). Canovan se réfère aussi pertinemment aux *Origines du totalitarisme*, surtout son dernier chapitre intitulé « Idéologie et terreur », pour indiquer qu'Arendt oppose les lois stables du monde aux lois du mouvement (lois de la nature ou lois de l'histoire) qui ont gouverné les régimes totalitaires (*ibid.*, 25, 88, 162 et 201). Canovan n'insiste cependant pas, comme nous, sur le caractère commun de ce monde institutionnel moderne.

CONCLUSION

Nous avons interrogé, dans ce mémoire, le sens qu'attribue Hannah Arendt au mot « monde ». Nous avons voulu montrer que, dans *Condition de l'homme moderne* et l'essai « La crise de la culture », ce monde ne doit pas être confondu avec le monde phénoménal ou avec le domaine public, puisqu'il désigne plutôt des choses qui se distinguent par leur artificialité et leur durabilité. C'est cette hypothèse qui a guidé notre examen au travers des quatre chapitres de ce mémoire. Résumons le cheminement que nous avons parcouru.

Dans le premier chapitre, nous avons surtout insisté sur l'artificialité du monde qui l'oppose à la nature dans certains ouvrages d'Hannah Arendt. Il y a cependant d'autres textes arendtiens où, au contraire, la nature fait partie intégrante du monde. Pour justifier quels textes seraient étudiés dans le reste de ce mémoire, nous les avons donc répartis en deux groupes : parmi ceux où la nature s'avère une composante centrale du monde, nous avons rangé *La vie de l'esprit* ainsi que *Le concept d'amour chez Augustin* et même le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne* dans lesquels Hannah Arendt se réfère aux notions de monde qu'emploient traditionnellement les philosophes, les scientifiques et les chrétiens; quant aux ouvrages dans lesquels elle use la plupart du temps d'un concept original de monde qui désigne des choses non naturelles fabriquées par l'homme, nous avons retenu *Condition de l'homme moderne* et l'essai « La crise de la culture » parce qu'ils offrent davantage d'exemples de composantes de ce monde artificiel. Avant de présenter en quoi consistent ces choses du monde qu'Arendt oppose à

la nature, nous avons terminé le premier chapitre de ce mémoire en présentant la compréhension arendtienne de la nature. Cette dernière correspond, tel que nous l'avons vu, à tout ce qui participe au cycle naturel de la vie reproduit par le travail de donner la vie et de nourrir la vie en procurant des biens de consommation nécessaires à la subsistance. Enfin, en vue de montrer en quoi ces biens naturels consommés pour reproduire le cycle naturel de la vie s'opposent au monde artificiel dont traite *Condition de l'homme moderne*, nous avons souligné le fait que, même lorsque le travail produit lui-même des biens consommables comme le pain qui ne se trouve pas tel quel dans la nature, ce genre d'aliment continue néanmoins d'appartenir aux choses naturelles qui n'ont pas la durabilité requise pour faire partie du monde qu'érigent les hommes selon Hannah Arendt.

Dans le second chapitre, nous avons continué de parler des biens de consommation pour les comparer aux objets d'usage qu'Arendt inclut parmi les composantes du monde. Après avoir exposé qu'elle considère les maisons, meubles, vêtements, outils et machines comme des exemples d'objets d'usage, nous avons montré qu'elle s'appuie sur la durabilité de ces objets fabriqués pour soutenir non seulement que leur usage n'est pas une forme de consommation, mais aussi que l'œuvre qui les produit n'est pas une forme de travail. Cherchant dès lors à identifier en quoi consiste exactement cette durabilité par laquelle les objets du monde qu'on utilise sont distingués des biens naturels qu'on consomme, nous avons mis en lumière qu'Arendt considère la capacité de survivre aux hommes en tant que raison d'être de ce monde produit par l'œuvre de leurs mains. Enfin, nous avons présenté la critique arendtienne de nos sociétés de consommateurs qui ne respectent plus la capacité qu'ont les objets d'usage de leur

survivre, qui les traitent plutôt comme s'il s'agissait de périssables biens de consommation, de sorte que ces objets fabriqués qui nous entourent forment un pseudo-monde dont la stabilité est sans cesse sapée par notre besoin pressant de les remplacer.

Au troisième chapitre, nous nous sommes tourné vers les objets culturels parmi lesquels Arendt rassemble les grandes œuvres d'art, de philosophie et de science qui traversent le temps. Nous avons montré que c'est précisément à cause de leur impressionnante durabilité par-delà les siècles que ces objets culturels sont considérés comme des choses du monde par l'auteure de l'essai « La crise de la culture ». Elle juge d'ailleurs que, si les articles de divertissement produits en abondance par l'industrie de l'*entertainment* ne sont pas des objets du monde culturel, c'est justement parce qu'il s'agit de biens de consommation qui, comme le pain produit par le boulanger, doivent être consommés rapidement pour ne pas défraîchir. Après avoir montré que l'inclusion des objets culturels parmi les composantes du monde et l'exclusion des articles de divertissement s'appuient sur le critère de durabilité qui caractérise aussi les objets d'usage, nous avons mis en lumière qu'il n'est cependant pas approprié d'envisager les œuvres culturelles en fonction de l'usage qu'on peut leur trouver selon Hannah Arendt. Elle considère qu'elles sont plutôt faites pour être appréciées selon leur immortelle beauté. Pour l'illustrer, nous avons exposé la critique arendtienne du philistin cultivé, ce type d'homme très répandu dans les salons du XVIII^e et du XIX^e siècle qui, en monopolisant les œuvres d'art qu'il n'appréciait que pour l'usage éducatif qu'il en tirait afin de s'élever socialement, priva ces dernières de leur capacité de toucher par leur beauté. Enfin, nous avons montré que, même dans le cas des œuvres d'art religieux comme les cathédrales ou les temples païens de la Grèce antique, Hannah Arendt juge

que c'est leur beauté et non leur usage religieux qui explique leur étonnante durabilité en tant qu'objets d'admiration malgré le déclin des cultes dont ils étaient originalement l'objet.

Dans le quatrième et dernier chapitre de ce mémoire, nous avons encore traité des œuvres culturelles, mais dans le but de montrer qu'il s'agit, avec les lois et murailles des cités, des réalités vraisemblablement désignées par Hannah Arendt lorsqu'elle parle du monde commun, une partie du monde qu'elle n'illustre pas concrètement. Nous avons aussi voulu démontrer qu'elle distingue ce monde commun de ce qu'elle appelle le domaine public, même s'ils sont étroitement liés. À propos du domaine public, nous avons souligné qu'Arendt y voit un réseau de relations humaines qui n'est pas littéralement produit comme les objets du monde qui peuvent survivre à leurs auteurs après leur fabrication, mais qui résulte plutôt des activités imprévisibles d'agir et de prendre la parole qui doivent incessamment se poursuivre par la puissance de la cohésion pour ne pas que cet espace public s'évanouisse avec la dispersion de ses acteurs. Il a ensuite été exposé que les Grecs étaient d'avis, selon Arendt, qu'un tel domaine public auquel participaient les citoyens devait être entouré et protégé par des structures légales qui étaient, comme les murailles de la cité, érigées pour survivre au va-et-vient des générations de citoyens qui se rassemblaient en son sein. Nous avons alors montré que, dans l'essai « La crise de la culture », il est également question d'un espace public qui doit lui aussi être entouré par des constructions durables comme des églises, des temples ou des musées à l'intérieur desquels la beauté des œuvres d'art puisse paraître à tous. Tout ceci a été exposé dans le but de démontrer que le monde commun dont il est surtout question dans *Condition de l'homme moderne* correspond vraisemblablement aux lois et

murailles de la cité ou aux œuvres culturelles. Comme ces deux types de structures érigées par l'homme, nous avons finalement mis en lumière que le monde commun est également un produit artificiel et durable et qu'il contient lui aussi un espace public dans lequel paraissent les hommes par leurs actions et paroles selon Arendt.

Au travers des quatre chapitres de ce mémoire, l'exposition des objets d'usage, des œuvres culturelles ainsi que des lois et murailles de la cité nous a permis d'illustrer la composition concrète du monde artificiel et durable dont il est principalement question dans *Condition de l'homme moderne* et dans l'essai « La crise de la culture ». En insistant sur la durabilité et l'artificialité de ce monde d'objets fabriqués, nous avons voulu montrer qu'il ne doit être confondu ni avec le domaine public qui consiste plutôt en actions et paroles ni avec le monde phénoménal qui désigne tout ce qui est perceptible, donc aussi bien les phénomènes naturels que les choses du monde fabriqué et les actions et paroles des hommes. De telles confusions ont des conséquences importantes sur la réception de la pensée arendtienne. Elles empêchent notamment de discerner, tel que nous l'avons démontré au cours de ce mémoire, comment Hannah Arendt distingue la nature reproduite par le travail, le monde produit par l'œuvre et le domaine public généré et préservé par l'action. Dans la mesure où la distinction du travail, de l'œuvre et de l'action est l'objet principal de *Condition de l'homme moderne*, nous pensons avoir favorisé une compréhension plus claire de cet ouvrage en identifiant le sens qu'y revêt la plupart du temps le concept de monde.

Tout au long de ce mémoire, bien que nous ayons tenté de nous restreindre à traiter du monde lui-même plutôt que des rapports à privilégier avec celui-ci selon Arendt, nous avons souvent laissé paraître qu'elle préconise que les hommes apprécient

les qualités par lesquelles le monde qu'ils fabriquent est susceptible de leur survivre. C'est la valeur d'usage qui doit dicter le rapport au monde des objets d'usage possédés en privé et transmissibles à la prochaine génération, c'est l'immortelle beauté qu'il est approprié de reconnaître d'abord dans le monde culturel des grandes œuvres partagées en commun par-delà les siècles et c'est la capacité d'encadrer les actions et paroles des hommes qui caractérise le monde légal qu'ils ont en commun avec les générations d'hier et de demain. Dans tous ces cas, même lorsqu'Arendt ne l'explicite pas, il semble qu'elle nous invite à prendre soin du monde érigé pour nous survivre. Le soin du monde est sans doute un thème qui doit être exploré en lien avec ce qu'elle appelle parfois l'amour du monde. Ce sujet discuté par les commentateurs doit cependant être abordé avec beaucoup de précautions, non seulement parce que cet amour dont parle Arendt peut implicitement désigner l'amour du monde phénoménal, du monde créé par Dieu ou du monde érigé par l'homme, mais aussi parce que, tel que nous l'avons vu, on ne prend plus soin du monde lorsqu'on l'aime pour ce qu'il nous procure plutôt que pour ses propres qualités, des qualités qui varient évidemment en fonction du type de monde dont traite Arendt. Peut-être est-ce, peu importe le type de monde, un amour modéré par le jugement et fondé sur le sens commun qui permet d'en prendre soin, tel que le suggère la seconde partie de l'essai « La crise de la culture ». Un moyen de cerner comment Arendt pense qu'il faut soigner le monde consisterait à l'opposer aux façons dont elle déplore que les sociétés modernes négligent ou menacent le monde. L'exploration d'une telle voie permettrait peut-être même de mettre en lumière quelques caractéristiques partagées par les différents sens qu'attribue Arendt au mot « monde ».

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres d'Hannah Arendt

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, London, Penguin Books, 2006, 298 p.

Condition de l'homme moderne, trad. par Georges Fradier, Paris, Pocket et Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1983, 406 p.

La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1972, 380 p.

L'humaine condition, trad. par Georges Fradier *et al.* Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, 1049 p.

The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 2e éd. 1998, 349 p.

Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, trad. par Micheline Pouteau *et al.* Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, 1615 p.

The Origins of Totalitarianism, Cleveland et New York, The world publishing company. <http://www.archive.org/details/originsoftotalit00aren>, Dernière mise à jour au moment de la consultation: 17 février 2014, 1958, 528 p.

On Revolution, New York, Penguin Books, 1990, 350 p.

La vie de l'esprit, trad. par Lucienne Lotringer, Paris, PUF, coll. « Quadrige ». 2e éd. 2013, 571 p.

2. Écrits sur Hannah Arendt

- ALBANEL, Véronique, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2010, 430 p.
- AMIEL, Anne, *Le Vocabulaire de Hannah Arendt*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2007, 93 p.
- CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt. Reinterpretation of Her Political Thought*, Glasgow, Cambridge University Press, 1994, 298 p.
- CANOVAN, Margaret, « Introduction », dans *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 2e éd. 1998, pp. VII-XX.
- DIAS, Michel, *Hannah Arendt. Culture et politique*, Paris, L'Harmattan, 2006, 167 p.
- ESLIN, Jean-Claude, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1996, 123 p.
- POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt. Une Introduction*, Paris, Pocket et La Découverte, coll. « Agora », 2003, 369 p.
- RICŒUR, Paul, « Préface », dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket et Calmann-Lévy, 2008, pp. 5-32.
- TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique Payot », 2006, 246 p.
- TASSIN, Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la Politique Payot », 1999, 591 p.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Biographie*, trad. par Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Les Vies Des Philosophes », 1999, 717 p.

3. Autre ouvrage cité

- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, coll. « Folio », 1992, 208 p.