

LECTURE SUIVIE

Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt, 1958

Arendt cherche à produire une réflexion concrète, sur la nature des investissements humains dans leur propre vie, elle déclare ainsi dans le prologue :

« “Ce que nous faisons” : tel est bien le thème central de cet ouvrage. On n’y traite que des articulations les plus élémentaires de la condition humaine, des activités qui, traditionnellement comme selon les idées actuelles, sont à la portée de tous les êtres humains.

Les Grecs méprisaient le travail et nous l’adorons, ils créaient les conditions de leur indépendance économique pour s’engager dans l’ordre du langage donc de la vie politique, nous considérons cela comme un travail. Quelles sont les conséquences de ces deux perspectives pratiques différentes ? Quelle est la nature de la société moderne, postérieure à la 2de Guerre mondiale ? À travers les activités de l’homme, comment la condition humaine nous apparaît-elle ? Quelles configurations de ces activités sont-elles propres à la société moderne ? Comment comprendre l’“aliénation” de cette société, la perte du souci de sa liberté dont témoigne l’histoire ? »

► Thèse et hypothèse

Arendt commence par constater, dès le prologue, le divorce entre l’ordre de l’action et l’ordre du langage ; il se pourrait que « nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c’est-à-dire de penser et d’exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire ». Or le langage permet la pensée et la réflexion politique, si absentes de la société moderne. Réfléchissons donc à la nature dont nos activités se déploient pour nous connaître en elles et pour comprendre comment leur développement nous transforme.

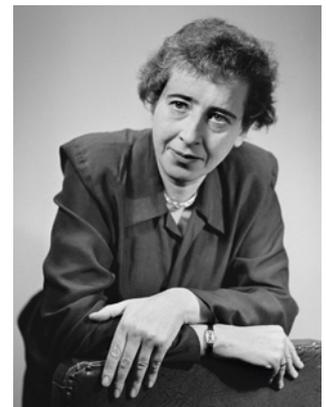
► Présentation

Dans le prologue, Arendt expose la prudence nécessaire dont nous devons faire preuve envers le jugement politique des savants en tant que savants, non pas en raison de leur naïveté, mais parce qu’ils mettent au jour un monde où le langage a perdu son pouvoir.

Dans les chapitres I et II, l’auteure définit le concept de condition humaine, et les rapports entre l’espace public et l’espace privé. Dans ce cadre, elle précise que le terme de *vita activa* désigne les trois activités humaines fondamentales : le travail, l’œuvre, l’action.

Par la suite, dans les chapitres III, IV et V, elle analyse ce qui est la définition propre des trois activités humaines et en quoi leurs définitions impliquent un rapport au monde différentiable. L’auteure entretient un dialogue avec les auteurs du passé. Elle rejette en partie l’analyse de Marx et Smith sur le travail qui jamais ne dépasse l’aliénation naturelle de l’homme et conteste l’assimilation du travail et de l’œuvre.

Dans le chapitre VI, elle s’intéresse à la *vita activa* à l’âge moderne. Elle y établit, en s’appuyant sur la notion d’étonnement des auteurs grecs, que la conséquence la plus grave des découvertes de l’époque moderne est l’inversion des positions hiérarchiques de la *vita contemplativa* et de la *vita activa*.



► Analyse de l'œuvre

A. Quels nouveaux signes visibles du combat de l'homme avec sa propre condition sont advenus au cours de la première moitié du XX^e siècle ? Comment ces nouvelles directions prises par l'homme innovent-elles ?

Ces questions sont l'objet du prologue de l'ouvrage, dans lequel l'auteure expose trois faits significatifs : la conquête de l'espace, le développement d'une science obscure au vulgaire et l'automatisation dans le domaine du travail. La conquête de l'espace semble indiquer que l'homme se sent à l'étroit sur la Terre et qu'il aspire à s'affranchir de cet espace dédié à son existence. Cet arrachement est permis par la science extrêmement avancée. C'est le second point mis en évidence : la science n'est plus compréhensible par la majorité des hommes qui agissent grâce à des connaissances qui leur restent obscures. Ils ne savent pas ce qu'ils font, retour d'une modalité de l'action humaine qu'on croyait dépassée, celle de l'ignorance naturelle des hommes dans les premiers temps. Enfin le troisième point important est l'extension de l'automatisation dans le monde du travail, ce qui pourrait être porteur d'une promesse de libération de l'homme. Paradoxalement, la conclusion de l'auteure ne va pas dans ce sens : c'est l'inflation du travail que nous avons constatée, et plus dramatiquement l'absence de toute autre fin que celle de mener à bien cette activité, l'absence de toute autre activité spirituelle valorisée socialement ; « ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire. »

B. Quelles sont les trois activités humaines fondamentales, au travers desquelles la condition humaine se distingue ? Comment ces activités répondent-elles aux nécessités de l'homme ?

La *vita activa* se compose de 3 activités : le travail, l'œuvre et l'action, chacune réalisant une exigence de la condition humaine : survivre, construire le monde commun et réduire la pluralité des hommes à l'unité politique par la parole et l'investissement dans l'espace public.

À cela s'oppose la *vita contemplativa*, toute entière consacrée à la contemplation de la vérité ou de la beauté, que l'on peut considérer comme étant la vie de l'esprit.

- Le travail est l'activité par laquelle l'homme prend en charge sa condition matérielle, ses besoins organiques, répétitifs et exigeants. Il témoigne de notre aliénation à la nature mais induit une recherche d'efficacité. Nous rêvons de l'abolir.
- L'œuvre est la création des éléments du monde, objets qui peuplent et structurent le monde dans lequel nous naissons.
- L'action est faite par la parole dans l'espace public et aboutit à la création des institutions politiques. Elle prend en charge la pluralité des hommes et leur besoin de vivre ensemble.

La vie politique permet d'accéder à l'immortalité, alors que la vie philosophique seule permet d'accéder à l'éternité. Dans la hiérarchie des finalités humaines, l'immortalité perd peu à peu la première place au profit de l'éternité. L'immortalité désigne la durée perpétuelle sur la Terre, alors que l'éternité suppose l'arrachement aux affaires humaines, à l'image de la parabole de la Caverne de Platon où il s'agit de s'élever en rompant le lien avec ses compagnons.

C. Pourquoi parler de condition humaine plutôt que de nature humaine ? La différence établie entre ces concepts rend-elle possible l'hypothèse de la liberté ?

L'homme n'a pas de nature humaine : c'est-à-dire des facultés universelles et naturelles définies. Le supposer relèverait d'une approche théologique : seul un Dieu créateur de l'homme pourrait le définir, en fonction de ce qu'il est lui-même. L'humanité n'a donc pas un statut fixe et déterminé, mais elle relève du faire, ce qui ne signifie pourtant pas qu'il n'y ait rien de durable en l'homme.

Commentaire d'une œuvre suivie

Si l'existence de l'homme n'est pas déterminée, elle est par contre conditionnée : elle prend réalité dans un monde donné. Les choses forment un monde car les hommes les organisent, les entretiennent, les utilisent et les transmettent. Elles conditionnent la vie des hommes puisque leur existence s'en trouve modifiée. Ainsi, la condition humaine n'est pas définitive, elle peut changer (aspirations à quitter la terre). Une existence conditionnée ne s'oppose pas à la liberté, car elle ne permet pas une définition définitive.

La mortalité, par exemple, est une caractéristique de l'homme qui fait partie de nos conditions propres d'existence. Il s'agit alors de trouver un moyen de nous rendre immortels, c'est-à-dire de durer dans le temps, de garder des traces de l'humain. Tel est le sens de l'œuvre d'art, ou des actions politiques, ce que l'on peut synthétiser sous la notion de culture. La grandeur possible des mortels tient à leur effort pour produire des œuvres et des actions qui mériteraient d'appartenir à la durée sans fin.

D. Pourquoi ne faut-il pas confondre le social et le politique ?

Ce qui se joue est la séparation de l'espace public et de l'espace privé. Dans le monde grec, l'homme est défini comme un animal politique, ce que la langue latine traduit par : animal social. Cependant l'essentiel est perdu dans cette substitution. Dans la conception grecque, la politique est l'espace commun au sein duquel on pratique dans l'égalité *praxis* (l'action) et *lexis* (la parole). La langue latine a introduit une confusion entre la vie privée, contrainte et issue de la nécessité, et la vie publique qui vise la liberté. La vie politique a pour moyen l'action et la parole, elle exclut la violence. La vie sociale désigne la partie individuelle, privée, cachée, de l'activité nécessaire à la restauration des fonctions vitales.

L'avènement de la société exclut la possibilité de l'action, au sens de la *praxis* grecque, elle exige de chacun de ses membres un comportement normé, en imposant des règles qui les uniformisent. Historiquement, la société, en pénétrant dans le domaine public, s'est travestie en une organisation de propriétaires qui réclament à l'organisation politique la protection de leur fortune, au lieu d'investir le domaine public.

E. Quelle distinction faut-il faire entre le travail et l'œuvre ?

Hannah Arendt développe une pensée différente de Marx ; elle se mesure dans cet ouvrage à la pensée de Marx sur le travail et lui conteste certaines affirmations.

Elle marque notamment la distinction entre « Le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains ». Cette opposition est propre à Arendt, elle n'est pas présente dans l'histoire de la pensée. On opposait avant elle le travail productif au travail improductif, le travail qualifié au travail non qualifié, le travail manuel au travail intellectuel, mais on ignorait cette distinction travail/œuvre. Pour avoir négligé cette distinction, Marx, en faisant du travail la source de toute productivité (comme Locke en faisait la source de toute propriété), a attribué au travail les mérites de l'œuvre.

Plus globalement, nous sommes, nous modernes, les auteurs d'une transformation de l'œuvre en travail. Ce que l'on souhaitait à travers nos œuvres – la permanence, la durée, la stabilité de nos activités – a été remplacé par l'idéal de l'abondance que seule une société de travailleurs a la possibilité de faire naître.

F. La production des œuvres peut-elle être satisfaisante par elle-même ? Quelle est la valeur de l'œuvre d'art dans l'artifice humain ?

La production d'une œuvre de l'*homo faber* repose sur la « réification » du monde naturel qui est donc transformé en « choses ». Tous les matériaux qu'il utilise sont tirés de la nature, par une violence d'appropriation ou en cassant un processus vital. C'est par cette réification qu'il crée l'artifice humain. L'œuvre n'est pas cyclique, comme le travail l'est, donc elle stabilise car elle a un début et une fin suivant le principe de l'instrumentalité, c'est-à-dire selon la règle d'après laquelle la fin justifie, déploie et organise les moyens.

Mais, précisément, l'*homo faber* ne pense son activité qu'en termes de moyens/fin ; or les fins atteintes se perdent ensuite dans le monde. Certes elles enrichissent le donné, le monde où l'on évolue, mais ne visant que l'utile l'*homo faber* est indifférent ou impuissant à donner du sens à sa vie. « En d'autres termes, l'utilité instaurée comme sens engendre du non-sens ». L'œuvre d'art donne pourtant à l'artifice humain une forme de durabilité. Car l'œuvre d'art est unique, extraite de la consommation, et ne consiste pas à être au service d'une fin. En effet, nous écartons l'œuvre d'art des objets d'usage, elle est hors du temps et pour le monde. Dans l'œuvre d'art, qui est un « objet », mais un « objet de pensée », la réification devient « transfiguration ».

G. L'action et la parole sont-elles les moyens d'une vie humaine aboutie, la vie politique ?

Un homme peut très bien vivre sans travailler, et sans produire d'œuvres utiles, mais il ne peut pas vivre une vie authentiquement humaine sans action ni parole. Car dans une telle éventualité « ce n'est plus une vie humaine, car elle n'est pas vécue parmi les hommes ».

La vie humaine est action, c'est-à-dire commencement, invention, mise en mouvement et donc elle produit de l'inattendu, du surprenant. Elle s'oppose donc à la fabrication, supposée planifiée à l'avance. Mais cet homme, faiseur d'actes, n'est acteur que dans la mesure où il est « aussi un diseur », celui qui dit ce qu'il est. La parole dit l'action, l'action est parfois faite en paroles, et en « agissant et en parlant, les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques. »

L'espace dans lequel un individu apparaît aux autres, et où les autres lui apparaissent, précède la constitution du domaine public et de toutes les formes du gouvernement. Cette vie politique, fondée sur la parole et l'action, est la seule véritablement aboutie : une vie libre dans laquelle on ne consacre du temps qu'aux choses qui ne sont ni nécessaires (travail) ni utiles (œuvres).

La *vita activa* trouve donc dans la politique – réunion de l'action et de la parole – sa dignité.

► Conclusion

Dans son dernier chapitre, Hannah Arendt décrit les deux aspects de l'aliénation de l'homme moderne. D'abord, la propriété, qui était dans le monde antique un aspect de la condition civique, est devenue une simple propriété marchande. Ensuite, l'homme a perdu sa proximité avec la Terre en la traitant comme un objet à mesurer, à envisager scientifiquement et du point de vue de l'univers. L'exploration du globe terrestre, et l'invention du télescope ont contribué à cette rupture.

Au final, la hiérarchie antique entre la *vita activa* et la *vita contemplativa* s'est inversée au profit de la première. Ainsi la science ne cherche plus à comprendre le « pourquoi », elle cherche l'efficacité du « comment ». Cela produit une perte de sens qui est d'autant plus marquée que l'homme moderne est aujourd'hui dans une « société d'employés ». Ils ne sont plus engagés dans l'action et la parole politiques, mais dans un comportement fonctionnel et tranquillisé.

► Importance de cette œuvre

Cet ouvrage, analysant la *vita activa*, appelle une réflexion sur la *vita contemplativa*, qui n'est pas développée ici, mais qui le sera en 1970 dans l'ouvrage *La vie de l'esprit*. Hannah Arendt ne se considérait pas philosophe, mais politologue, elle ne cherchait pas à penser le politique, mais à théoriser la refonte : « mon métier c'est la théorie politique. » Ce projet passe par une réflexion sur le sens des mots qui décrivent nos rapports au monde et repense le sens des hiérarchies, il s'agit de retrouver la familiarité d'un monde naturel et civilisationnel, stable, et durable. La réflexion de l'auteure allait à contre-courant de l'enthousiasme technique à l'époque de la parution de ce livre ; aujourd'hui, la crise du politique et la volonté de réhumaniser l'homme replacent sa pensée au cœur de nos préoccupations.