

Le monde

L'idée de monde chez Hannah Arendt

Idaline Droz-Vincent

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Nous pouvons considérer le monde comme le concept central de la pensée de H. Arendt. Qu'elle s'interroge sur les origines du totalitarisme et tente d'en saisir les mécanismes, qu'elle pense la notion du politique, qu'elle questionne la condition de l'homme, tout la ramène au « souci » du monde. Parce que le monde est ce à quoi nous appartenons fondamentalement et ce qui nous permet d'être humains, quoique nous fassions, nous nous situons toujours par rapport au monde.

Le monde est ce que nous trouvons à notre arrivée et laissons derrière nous au moment de mourir (naître se dit « venir au monde » et mourir « quitter ce monde » ou « cesser d'être au monde »). Le monde est également ce que nous avons en partage, il est essentiellement « commun », reliant et séparant les hommes afin qu'ils ne deviennent pas cette masse indifférenciée où chacun se trouve écrasé contre l'autre. Exister pour l'homme sera paraître dans le monde. Perdre de vue son importance essentielle, laisser le monde s'éroder, c'est mettre en jeu les conditions même de notre humanité. L'*amor mundi* peut définir la pensée de H. Arendt. Le souci du monde est le fil qui tisse ensemble les divers aspects de sa pensée. Tout la ramène sans cesse à ce souci du monde.

On peut citer ce passage :

« Le monde et les hommes qui l'habitent font deux. Le monde s'étend entre les hommes et cet "entre" - bien plus que (comme on le pense souvent) les hommes ou l'homme – est aujourd'hui l'objet du plus grand souci et du bouleversement le plus manifeste dans presque tous les pays du monde. »¹

L'acosmisme conduit l'humanité à vivre de « sombres temps » parce qu'elle perd le sens du réel, les conditions de son humanité.

L'existence humaine est conditionnée et ce qui la conditionne en premier lieu est son appartenance au monde.

« Le 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 aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. »²

Il n'y a monde que là où il y a des hommes et il n'y a existence humaine que par le monde.

La notion de monde est polysémique même si tous les sens renvoient les uns aux autres, ou plutôt s'articulent les uns aux autres. Il convient donc de démêler les différentes acceptions et dans une première approche, anthropologique, comprendre comment le monde s'élève à partir des catégories fondamentales du vivre. Ces catégories permettront également de lier mondialité et humanité.

1. La fécondité de la distinction entre l'œuvre et le travail

Le sens premier du monde (le plus basique pourrait-on dire), est : ce qui résulte de l'ensemble des œuvres fabriquées par l'homme. Le monde est le produit de l'œuvrer. Sans ces œuvres, il ne saurait être « la partie non mortelle d'êtres mortels »³ comme le définit Arendt. Cet aspect fondamental sera mis en lumière également par les dangers encourus face à l'usure accélérée des œuvres et la menace d'une disparition du monde comme milieu stable.

Si le monde, comme artifice humain caractérisé par la permanence, venait à disparaître, la vie de l'homme ne trouverait pas de lieu où s'installer, ni les conditions qui la transforment en existence véritablement humaine.

« Si nous n'étions installés au milieu d'objets qui par leur durée peuvent servir et permettre d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine. »⁴

Le monde est donc un milieu, milieu artificiel, au sein duquel les hommes logent leur vie proprement humaine.

¹ *Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps*, trad. fr. Barbara Cassin et Patrick Lévy, NRF 1974, p. 12.

² *Condition de l'homme moderne* (CHM), trad. fr. G. Fradier, Presses Pocket Agora, p. 92.

³ CHM, *opus cité*, p. 223

⁴ CHM, *ibid*, p. 151.

La distinction effectuée par H. Arendt entre l'œuvre et le travail est désormais connue ; elle tient une place majeure dans son œuvre *Condition de l'homme moderne*.

Cette différence est capitale dans la mesure où c'est elle qui permet de comprendre la distinction entre la nature et le monde. Cette distinction maintenue assure la survivance du monde entendu comme ensemble des œuvres, des artifices durables. En effet, H. Arendt souligne combien la société moderne de consommation, une société fondée sur l'alignement de toutes activités sous le dénominateur commun du travail, menace la durée du monde.

a. Le travail de notre corps, hors du monde

H. Arendt a coutume d'opposer le travail de notre corps à l'œuvre de nos mains, reprenant une distinction qu'elle fait remonter à Locke.⁵

Le travail est le métabolisme entre l'homme et la nature et plus précisément le mode humain de ce métabolisme que nous avons en partage avec tous les organismes vivants. Par le travail, l'homme se procure des biens de consommation ; aussi nous pouvons dire que le travail est cette activité primordiale qui vise la satisfaction des besoins, l'entretien de la vie. La caractéristique des produits du travail est donc leur dimension très éphémère dans la mesure où, destinés à la consommation, ils sont appelés à disparaître aussitôt produits. Au sens propre et étroit du terme les biens de consommation périssent soit par absorption (le corps, qui les produit, les fait disparaître aussitôt en les consommant afin de répondre aux besoins biologiques) soit naturellement car leur nature, ainsi que leur matière, ne leur permet pas de se conserver longtemps. Les biens de consommation, étant par essence les choses les moins durables, leur apparition dans le monde est réduite à un bref passage. « Les choses faites pour une consommation incessante apparaissent et disparaissent dans un milieu d'objets qui ne sont pas consommés mais utilisés et habités... »⁶

Les biens de consommation n'appartiennent pas au monde et ne sont pas destinés à faire monde ; de même le travail n'est pas une activité du monde (non seulement elle ne fait pas monde mais elle ne s'accomplit pas dans le monde).

Le lieu du travail étant la vie, cette activité participe des conditions et caractéristiques de la vie.

La vie est cyclique (alternant besoin / satisfaction du besoin qui la « maintient ») et la vie est perpétuellement mourante. En effet sa lutte contre la mort se fait par une dégradation continue des produits assimilés et de ses fonctions. Pour entretenir la vie, le travail instaure son propre cycle (production suivie de la consommation du produit fini dont la disparition conjuguée au retour du besoin ramènera la production). Le travail dure tant que dure la vie. Il est une activité récurrente en tant qu'écho ou reflet du cycle biolo-

⁵ *Etudes phénoménologiques*, article cité, p. 7.

⁶ CHM, *opus cité*, p. 140.

gique dans lequel il s'inscrit⁷. Le sens du travail est bien la reconduction incessamment répétée de la vie, sans briser pour autant son destin fatal.

Mais comme la vie se vise elle-même dans son entretien pour lutter contre la mort, de la même manière la finalité du travail c'est le maintien de sa propre possibilité :

« l'activité qui fournit les moyens de consommation étant le travail, tout ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénération du processus vital, (...), reproduit une nouvelle force de travail. »⁸

Le travail semble n'avoir que peu de rapports avec le monde. En effet par delà son inscription dans la nature, il produit des objets trop éphémères pour ériger le monde. En outre, l'activité du travail ne se fait pas dans la lumière du monde mais dans l'obscurité de la vie privée (privée d'un réel rapport à l'autre). Le corps y est concentré sur son fonctionnement ; la finalité du travail est l'entretien de ce corps, la reconduction des forces épuisées par le labeur et par le retour des besoins. Il est

« la seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence – du – monde (...) », expérience « dans laquelle le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement. »⁹

Le lien social créé par le travail est presque extérieur à l'activité car il n'est pas inhérent à sa finalité. Ce lien ne tient qu'à une certaine organisation du travail pour le rendre plus efficace. Le travail se fait hors de la relation de pluralité qui est constitutive du monde (voir infra). D'où la dimension privative de l'activité.

Le travail ne peut être compris, selon le schéma hégélien, comme le moment du négatif qui ferait accéder l'homme à la conscience et à la permanence. L'homme, en travaillant, demeure hors de son humanité même qui ne peut avoir lieu que dans le monde, monde auquel le travail ne donne pas accès.

Nous avons commencé par dire que le lieu du travail était la vie, il serait plus juste de dire que son véritable lieu est la nature, que l'on va opposer au monde. En effet l'animal *laborans* reste le serviteur de la nature, de sa propre nature et de la nature en général avec ses cycles. L'alternance de la production et de la consommation se reflète dans l'alternance de la peine et du repos, de l'effort et de la récompense, qui fait elle-même écho à l'alternance des cycles naturels : nuit/jour, vie/mort... Le travail maintient et inscrit l'homme dans une harmonie avec la nature.

⁷ « Travailler et consommer ne sont rien d'autre que deux étapes du cycle récurrent de la vie biologique », *Etudes phénoménologiques*, Ousia, n°2, 1985, article reproduisant une conférence de H. Arendt, p. 9.

⁸ CHM, *opus cité*, p. 145.

⁹ *ibid*, p. 163.

L'extériorité totale du monde et du travail amène la durabilité du monde à se voir menacée par l'évolution de la considération du travail au 18^e et 19^e siècles. Lorsque toutes les activités seront alignées sous le dénominateur commun du travail, que l'homme se définira par rapport à cette activité, surviendra une société de masse qui se détourne du souci du monde. Cette surévaluation par la modernité du travail ne change pas pour H. Arendt la nature de l'activité qui reste identifiée par sa finalité : produire des biens de consommation. Mais si toute activité devient travail, tout ce que nous faisons, nous le faisons pour gagner notre vie, donc pouvoir consommer. Si toute activité est travail, tout ce qui est produit, créé est traité en bien de consommation. La société moderne devient alors une société de production de masse et de consommation de masse. Pour que la logique économique de la production puisse se maintenir, il faut alors transformer tout objet en bien de consommation, ce qui nous amène à...

« ... consommer une chaise ou une table aussi vite qu'une robe, et une robe presque aussi vite que de la nourriture. De tels rapports avec les objets du monde correspondent d'ailleurs parfaitement à la manière dont ils sont produits (...) Ils sont devenus des produits du travail dont le sort naturel est d'être consommés, au lieu d'être des produits de l'œuvre, destinés à servir. »¹⁰

La surévaluation du travail et l'extension de son fonctionnement à toutes les activités sociales deviennent ainsi un danger pour le monde car les artefacts qui l'érigent en tant que milieu artificiel, se dressant face à la nature, sont menacés non d'usure mais de consommation. Or, « Le monde, la maison humaine édifée sur terre et fabriquée avec des matériaux que la nature terrestre livre aux mains des hommes, ne consiste pas en choses que l'on consomme, mais en choses dont on se sert. »¹¹

Le « constructeur du monde » c'est l'*homo faber* et non l'*animal laborans*.

Au mieux un certain travail permet d'entretenir le monde afin de lutter contre son érosion.

Le monde apparaît donc comme ce milieu artificiel érigé par les œuvres durables de l'*homo faber* pour s'opposer, se protéger et s'arracher à la nature.

Il est la condition dans laquelle la vie biologique est dépassée et devient véritablement humaine, dans laquelle une vie humaine peut se développer et s'installer sur terre.

b. L'œuvre de nos mains et l'érection du monde

« Les choses faites pour une consommation incessante apparaissent et disparaissent dans un milieu d'objets qui ne sont pas consommés mais utilisés et habités et auxquels, en les habitant, nous nous habituons. Comme tels, ils donnent naissance à la familiarité du monde, à ses coutumes, à ses rap-

¹⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

ports usuels entre l'homme et les choses aussi bien qu'entre l'homme et les hommes. »¹²

Le produit de l'œuvre est destiné à l'usage. L'œuvre est donc faite par et pour nos mains, autant dire que le produit de l'œuvrer ne sera pas détruit par incorporation dans le processus qui l'a créé mais sera utilisé dans ce processus. L'œuvrer n'est pas un processus répétitif mais il a un début, le projet donnant naissance à la conception et une fin, le produit réalisé. Le produit fini devient indépendant du processus de production et, apte à faire monde, il vient s'ajouter aux autres objets mondains.

Pour cerner la différence entre les produits du travail et ceux de l'œuvre rappelons brièvement un des exemples donné par H. Arendt :

« Ce qui distingue la plus minable paire de chaussures de simples biens de consommation, c'est qu'elles ne s'abîment pas si je ne les porte pas, ce sont des objets et elles possèdent donc une certaine indépendance « objective » propre, fût-elle modeste. »¹³

C'est la relative permanence de l'objet fini, autonome qui caractérise le produit de l'œuvre. Cette permanence est due à la fois au matériau dans lequel l'objet est fabriqué (matériau durable) et à l'indépendance à l'égard du processus de l'objet une fois terminé. Enfin cette permanence est à rattacher à la finalité de l'œuvre qui est l'utilisation et non la consommation. Même si l'usage à la longue entraîne l'usure et donc la disparition progressive de l'objet, il ne s'agit pas d'une corruption rapide qui empêcherait la permanence et l'aptitude à durer de l'objet en question. Les produits de l'œuvre, étant déterminés par leur fonction, fonction ayant présidé à leur fabrication,, peuvent s'articuler les uns aux autres pour former un ensemble cohérent (Cf. Heidegger, *Etre et temps*, le monde comme totalité de renvois).

Le monde est ainsi constitué par l'ensemble des objets d'usage destinés à faciliter l'existence humaine mais également à l'accueillir. Notons que c'est afin d'ériger le monde en tant qu'habitat que l'homme a inventé les artefacts. H. Arendt insiste sur cette dimension des œuvres qu'on ne peut réduire à des outils afin d'assister le travail humain.

Ces œuvres arrachent l'homme à la nature en l'installant par leur permanence dans un milieu durable.

Par l'œuvre, l'homme s'arrache à la nature de multiples façons : transformant la matière en matériau, il apprend à dominer la nature et il s'y oppose dans un acte de violence; il crée un milieu artificiel et désormais ce milieu devient celui à l'intérieur duquel il évolue ; il transcende d'une certaine manière le besoin car l'œuvre n'est pas destinée à une consommation vitale. De même que le monde transcende la nature, la vie humaine en s'installant au sein du monde peut se transcender en existence (puisque c'est en apprenant à utiliser les objets d'usage, que l'on s'insère dans le monde et c'est en entrant dans le monde que l'on construit une certaine part de notre humanité ; H. Arendt propose ici une variante de la pensée de la culture qui élève l'homme à son rang, qui le forme).

¹² CHM, *opus cité*, p. 140.

¹³ *Ibid*, p. 13.

« L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine (...) L'œuvre fournit un milieu « artificiel » nettement différent du milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles alors que ce monde est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance au monde. »¹⁴

Le monde ne peut se réduire à cet ensemble d'objets à vocation fonctionnelle et sa dimension humaine apparaît véritablement lorsqu'il dépasse cet aspect fonctionnel, aspect nécessaire pour l'ériger mais insuffisant pour qu'il devienne la maison non mortelle d'êtres mortels. Le monde prend tout son sens dans son aptitude à offrir aux humains un lieu de séjour stable dans lequel ils puissent poser des repères nécessaires à la construction de leur existence et édifier leur propre stabilité, identité.

« 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. »¹⁵

Le monde constitué d'objets stables et durables est plus constant que chaque homme et il est destiné à dépasser les disparitions des générations. Le monde est ce que nous trouvons à notre arrivée (il est déjà là) et ce que nous laissons en mourant, ce que nous quittons, ce à quoi nous cessons d'être.

c. L'artifice et la stabilité de la vie humaine ou comment la vie devient existence

« L'objectivité du monde – son caractère d'objet ou de chose - et la condition humaine sont complémentaires ; parce que l'existence humaine est une existence conditionnée, elle serait impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elles ne servaient à conditionner l'existence humaine »¹⁶.

Comment le monde, par les œuvres qui le constituent, stabilise-t-il l'existence de chacun et permet-il à chacun de transformer sa vie en existence afin d'être un « chacun » ? Les œuvres qui érigent le monde sont destinées à survivre dans une certaine mesure aux individus (les individus dans leur évolution et leur pensée changent plus vite que les objets qui les entourent à l'image d'une maison par exemple et de ses habitants).

Les œuvres immuables (jusqu'à un certain degré) servent d'ancrage à l'homme et l'arrachent à l'éternelle indifférence de la nature, indifférence de ses cycles où tout disparaît et où chaque disparition est compensée par une nouvelle apparition. Il n'y a ici ni possibilité d'unicité ni stabilité, durée.

¹⁴ CHM, *opus cité*, p. 41

¹⁵ *Crise de la culture* (CC), article éponyme, Folio essais, trad. fr. P. Lévy, p. 269.

¹⁶ CHM, *opus cité*, p. 44.

La vie de l'homme, elle-même, est caractérisée par son instabilité foncière, instabilité dans sa dimension biologique, instabilité de sa vie psychique, instabilité dans le temps.

L'opposition entre la labilité de la vie humaine et la stabilité des œuvres qui érigent le monde, a frappé très tôt Arendt. Elle écrit dans l'ouvrage tiré de sa thèse de doctorat :

« La vie est une chose qui disparaît du monde, chose qui n'a pas de permanence (...) La chose (*res*) a de la permanence, elle est demain la même qu'aujourd'hui. La vie disparaît de jour en jour puisque se précipitant vers la mort : elle n'a pas de permanence, ne demeure pas identique à elle-même. »¹⁷

Les œuvres constituent des points de repère face à l'instabilité continue de notre intériorité (instabilité des émotions et des pensées). Ainsi ce serait dans le rapport constant à des objets qui demeurent que l'homme pourrait acquérir la stabilité de son être et sa propre identité. L'homme trouverait à l'extérieur ou dans un rapport à l'extériorité (celle des objets du monde) la première source de son identité. Il est le même aujourd'hui qu'hier en tant qu'il réintègre la même maison et que le fil conducteur de sa mémoire est tracé par la relation constante à ces objets qui constituent son quotidien. Son environnement marqué par la permanence, ancre sa vie à l'intérieur de repères identifiables :

« Les choses du monde ont pour fonction de stabiliser la vie humaine, et leur objectivité réside dans le fait que les hommes, nonobstant leur nature toujours changeante, peuvent recouvrer leur identité grâce à leurs relations avec la même chose aujourd'hui et demain, avec autrefois la même maison, de la naissance à la mort. »¹⁸

Les hommes apprennent en quelque sorte à durer en vivant dans un monde fait d'œuvres qui durent. La stabilité du monde et des œuvres qui le composent est donc la médiation nécessaire à l'homme pour développer sa capacité à se fixer, à se réaliser comme humain. La vie humaine peut alors se transformer en existence comportant un début et une fin, repères identifiables dans un milieu caractérisé par une permanence.

« Si nous n'étions pas installés au milieu d'objets qui par leur durée peuvent (...) permettre d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, cette vie ne serait pas humaine. »¹⁹

L'œuvre institue une objectivité faisant face à la subjectivité de l'homme.

D'autre part, le monde n'est à même de jouer son rôle de maison non mortelle et de milieu stabilisant la vie pour qu'elle devienne humaine, que si nous nous sentons appartenir à ce monde, s'il nous est familier et c'est encore le rôle de l'utilisation des œuvres. Ces œuvres sont habitées par les hommes et c'est en les habitant que nous nous intégrons dans le monde.

¹⁷ *Le concept d'amour chez Saint-Augustin*, éd. Rivages poche, 1999, tr. fr. A. S. Asstrup, p. 39.

¹⁸ *Etudes phénoménologiques*, article cité, p. 13.

¹⁹ *CHM*, opus cité, p 151.

C'est en apprenant à utiliser les produits de l'œuvre, que l'enfant s'immisce dans le monde et entre dans la culture; c'est en utilisant ces objets, que l'homme habite au quotidien le monde. Le rapport constant à cet habitat « donnent naissance à la familiarité du monde... »²⁰

Mais un ensemble d'artefacts même organisé « selon un système de renvois » pour reprendre des termes heideggeriens ne suffit pas à constituer un monde.

Il y a monde là où des hommes actualisent ces objets, les font vivre, les remplacent s'ils sont usés ou deviennent obsolètes. Sans l'usage que les hommes en font et le sens qu'ils leur donnent, les produits de l'œuvre ne seraient qu'un ensemble disparate et ne formeraient pas un tout cohérent. Le monde n'existe qu'à être actualisé. Ce renouvellement montre que le monde, patrie des générations qui se succèdent, évolue aussi avec elles.

C'est ici que se joue une première différence entre le monde au sens de Heidegger (tel qu'il en parle dans la première partie de *Être et Temps*) et le monde au sens de Arendt.

Pour Heidegger le monde est d'abord ce qui se lit dans la totalité des renvois des outils qui le constituent (nous avons ici le premier sens du monde pour Arendt). Ainsi la chambre n'est pas un intervalle entre quatre murs mais une composition de meubles, fenêtres, porte où l'écritoire est destiné à supporter le papier, l'encre à remplir la plume et la plume à remplir le papier. Cette totalité de renvois est la réponse à la préoccupation quotidienne du *Dasein* pris dans les objets artificiels constituant son environnement. Le monde est ici le monde ambiant, l'*Umwelt*. Mais ces objets qui ancrent l'individu dans la préoccupation quotidienne lui voilent le monde plus qu'ils ne font monde pour le *Selbst*. L'*Umwelt* est le monde de l'affairement auprès de..., de la déchéance quotidienne, de l'anonymat. La préoccupation qui anime le monde et organise les objets comme autant de moyens pour des fins diverses, éloigne le *Dasein* d'un mode d'être authentique et oblitère une véritable expérience du monde. Mais ce monde propre n'est pas une demeure, un habitat chez Heidegger. Pris dans sa dimension existentielle, le monde est vide de choses, il est le corrélat du souci mais il est aussi propre au *Selbst* et donc non « commun ».²¹

Chez Arendt le monde ne peut non plus se réduire à un ensemble d'outils, pas plus qu'il ne se résout dans l'usage (cet usage poussé à l'extrême et accéléré en atteint même l'essence c'est-à-dire la permanence.) Le caractère de durée est menacé par le fait que si l'œuvre n'est perçue qu'à travers l'usage, l'objet devient un simple moyen et disparaît du monde phénoménal.

Or le caractère durable de l'œuvre qui en fait un objet du monde parce qu'elle fait monde « est l'exact opposé du caractère fonctionnel, qualité qui la fait disparaître à nouveau du monde phénoménal par utilisation et par usure. »²² Avec l'usure intensifiée de l'objet, c'est l'érosion du monde « habitat » qui se profile.

²⁰ CHM, *opus cité*, p. 14.

²¹ Pour une étude approfondie de la pensée de Arendt dans son opposition à celle de Heidegger, voir l'excellent ouvrage de J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Editions Payot 1992, 2006.

²² CC, *opus et article cités* p. 266.

Le monde doit survivre au mouvement de nos vies mortelles et au caractère dévorant de la vie qui consomme ; cela signifie :

« Le monde d'objets faits de main d'homme, l'artifice humain érigé par "l'*homo faber*" , ne devient pour les mortels une patrie, dont la stabilité résiste au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage. »²³

Nous comprenons alors que si l'*homo faber* est bien celui qui dresse l'artifice humain comme rempart contre la nature, il est incapable d'assurer à lui seul l'institution du monde. Son activité est toujours anthropocentrique et non centrée sur le monde et il substitue à la nécessité vitale, un nouveau cycle : celui de l'utilité où toute fin n'est que provisoire et se transforme très vite en moyen.

Mais l'œuvrer ne produit pas que des objets d'usage, l'œuvrer peut être création d'objets uniques et « inutiles ». Il existe des œuvres et des monuments dépassant l'usage que l'on peut en faire, dépositaires d'un sens ou d'une valeur transcendant toute utilité : ce sont les œuvres d'art. Elles seules peuvent résister à la dégradation de toute fin en moyen. Elles sont donc le point de rupture avec un monde purement fonctionnel qui n'est justement pas le monde auquel nous sommes.

Il est important de noter également que le monde n'est pas seulement composé par des artefacts, mais par des terres cultivées, des bâtiments dont le sens est symbolique (églises ou mairies par ex). Il s'élève à partir des institutions que ces monuments abritent, à partir d'une organisation sociale et politique, choses non matérielles. En effet rappelons qu'il n'y a monde que là où la simple fonctionnalité des objets qui l'érigent dans un premier sens, est dépassée.

2. La permanence dans l'œuvre d'art et le monde comme lieu de l'histoire

Puisque le monde n'est monde et n'assure aux hommes la possibilité d'une existence stable, linéaire, unique, que s'il dure en résistant au processus de consommation, le monde a besoin d'œuvres qui ne peuvent entrer dans ce processus et par là sont potentiellement immortelles. C'est à leur longévité qu'il doit sa durée. L'œuvre d'art est telle. Transcendant toute fonction et étant dépositaire d'un sens qui vaut pour tout homme, elle est potentiellement immortelle.

Puisque ce qui fait monde, ce n'est pas l'ensemble des œuvres organisées pour résister au processus vital mais également des choses non matérielles issues de la pensée des hommes, le monde est le résultat de ce que les hommes pensent et de leurs actions. L'activité qui a le monde pour centre et souci sera l'action (*voir infra*).

²³ CHM, *opus cité*, p. 229-230.

Mais, sans la réification opérée par les œuvres, il ne demeurerait nulle trace des actes et existences humaines. L'œuvre d'art est doublement faite pour le monde : elle recueille ce qui s'y joue ; elle fait apparaître, dans le monde, le sens qui anime nos pensées. Elle seule est faite pour le monde et non pour l'homme.

Il semble que dans son œuvrer l'homme manifeste son désir de durer, d'immortalité et c'est ce désir qui est à l'origine du monde.

a. Œuvre d'art et pérennité du monde

Le monde survit à l'instabilité des actes, gestes et vies humaines, à la corruption de l'usage des œuvres devenues simples outils (ou dégradées dans le monde moderne en objets de consommation) grâce, en partie, à l'œuvre d'art.

En effet l'œuvre d'art existe « indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle » et sa « qualité demeure toujours semblable à elle-même »²⁴.

Elle se distingue des autres œuvres par le fait qu'elle ne saurait être jugée selon le critère de l'utilité mais seulement par la valeur qui la définit : la beauté. Elle peut ainsi échapper à la logique fonctionnelle qui pourrait la dégrader. Le beau est ce qui se donne à voir, à entendre, ce qui se donne aux sens pour une pure jouissance d'eux-mêmes. La beauté s'épuise dans tout l'éclat de son surgissement. Mais est beau également ce qui contient, condense une présence accrue, presque charnelle, de sens. Les œuvres d'art sont les œuvres du sens comme le dira plus tard Georges Steiner.²⁵

L'œuvre d'art étant le lieu d'une expérience du sens intemporelle, elle peut prétendre à une immortalité. Son immortalité assure la durée du monde et le sens qu'elle contient rend le monde pleinement humain.

C'est bien dans l'œuvre d'art que le monde peut advenir avec le plus d'évidence comme milieu durable ou « maison non mortelle » de l'homme : l'œuvre d'art est l'objet le plus mondain dans le sens où il est le plus durable.

« Nulle part ailleurs la simple aptitude à durer du monde fait de mains d'homme n'apparaît dans une telle pureté et une telle clarté, nulle part ailleurs donc ce monde – chose ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme la maison non-mortelle d'êtres mortels. »²⁶

L'œuvre d'art fait advenir le monde, dans sa dimension proprement humaine, en ce qu'elle incarne et donne à percevoir les réalités les plus abstraites telles les valeurs ou les soucis qui préoccupent les hommes.

L'œuvre d'art est une création dont l'origine est la pensée humaine (*comme l'aptitude à utiliser des outils est à l'origine de la fabrication d'outils*). Mais en retour cette œuvre particulière donne à la pensée une visibilité dans le monde. Elle répond à la volonté de maintenir dans le monde la singularité d'une expérience du monde.

²⁴ CC, opus cité, p. 269.

²⁵ Cf. son ouvrage *Réelles présences*, éditions Gallimard.

²⁶ *Etudes phénoménologiques*, article cité, p 20 (ou CHM, opus cité, p 223).

L'œuvrer est ici métamorphose de l'invisible en visible, de l'intangible en tangible, de l'éphémère en permanence et tout cela dans un don au monde.

H. Arendt fournit une illustration avec l'art religieux ...

« ... qui transforme les contenus et soucis religieux ou autres de ce monde en réalités mondaines tangibles. (...) Il réifie et transforme en présence « objective » tangible, mondaine, ce qui n'existait auparavant qu'en dehors du monde (...) dans l'au-delà d'un avenir ou (...) aux plus intimes replis du cœur humain. »²⁷

Sans l'intermédiaire de l'œuvre d'art, ces pensées, préoccupations n'ont pas de réalité mondaine car elles sont incapables de paraître dans le monde ou s'évanouissent dans le temps même de leur apparition.

C'est enfin en fixant le flux des choses que l'artifice suscite un monde. L'œuvre d'art fixe l'apparaître dans son épiphanie. Elle maintient dans le monde ce qui s'évanouit presque aussitôt produit (actes et gestes des hommes, éclosion des choses, labilité presque insensible d'une tonalité d'être au monde).

L'œuvre d'art maintient à demeure ce qui s'est produit dans ce monde.

« Pour devenir exploits, faits, événements, systèmes de pensées ou d'idées, il leur faut d'abord être vues, entendues, mises en mémoire puis transformées en (...) objets : poèmes, écrits, livres, tableaux ou statues... »²⁸

Tout ce que l'homme pense, dit ou fait n'existe pleinement qu'à paraître dans le monde puis à y demeurer dans son paraître, sous forme d'œuvres. Si ces œuvres sont des œuvres d'art, elles pérennisent ces actes ou pensées jusqu'à les immortaliser, ainsi les œuvres d'Homère rendant immortels les héros de la guerre de Troie ; les auto-portraits de Rembrandt incarnant la présence – absence au monde qui se retire lorsque nous vieillissons. H. Arendt, dans son *journal de pensée*, note combien ces auto-portraits sont frappants par l'intensité du regard qui illumine une chair qui s'étirole. La peinture peut rendre l'effacement et en rendre le sens. La lumière de Rembrandt nous parvient encore et toujours par ses tableaux.

Si le monde peut être dit « maison non mortelle » de l'homme c'est en tant que monument du passé et mémoire pour le futur. Or pour devenir tel, le monde nécessite la réification provoquée par l'œuvre (d'art), réification qui est une mise en mémoire. « ... (Les) produits de l'action, comme les événements, les actes et les mots », sont « tous en eux-mêmes si transitoires qu'ils survivraient à peine à l'heure ou au jour où ils apparaissent au monde s'ils n'étaient conservés par la mémoire des hommes qui les tissent en récit ».²⁹ Le récit peut être immortalisé s'il devient l'objet d'une œuvre d'art (le modèle de H. Arendt étant ici l'épopée Homérique). En elle, le monde révèle sa dimension temporelle plus que géographique : recueillir la continuité de la

²⁷ CC, *opus cité* p. 267.

²⁸ CHM, *opus cité*, p. 140.

²⁹ CC, *opus cité*, p. 268.

pensée et de l'agir humain, ce que l'on appelle aussi la mémoire ou l'histoire de l'humanité.

b. L'art et le monde comme lieu de l'histoire

Lorsque les œuvres qui réifient l'action des hommes, sont destinées à être vues et entendues sans autre finalité que de paraître dans le monde, elles assurent l'immortalité du monde par leur potentielle durée sans fin. Elles installent le monde comme lieu de mémoire, trait d'union entre les générations, le passé et le présent. Dans les œuvres d'art demeure ce qui a été dit, pensé, éprouvé. Le caractère artistique des œuvres garde intacte l'épiphanie de leur présence dans la mesure où ce caractère est lié à l'apparaître pur.

Le monde offre alors aux hommes ce séjour plus durable qu'eux-mêmes dans la mesure où il survit à la succession des générations. Conservant les faits et gestes des hommes, il assure la possibilité de l'histoire. Par là il devient un trait d'union entre les générations.³⁰

Le monde est ainsi défini comme le lieu de l'Histoire mais aussi comme ce qui résulte de l'Histoire. L'Histoire c'est l'ensemble des actions humaines qui demeurent dans les mémoires parce qu'elles sont à l'origine des événements qui ont survécu à leur éphémère surgissement. C'est au sein du monde que l'Histoire, comme ensemble des actions humaines, se déroule ; mais c'est au sein des œuvres qu'elle demeure (la continuité de l'évolution des techniques témoignant des âges de l'humanité ; les monuments, poèmes ou autres œuvres d'art réifiant ce que les hommes ont vécu, pensé, fait). L'œuvre, en retour, redouble ce monde comme lieu de l'Histoire ou plutôt rend cette dimension du monde durable.

Que les pensées, actions des hommes s'inscrivent dans l'Histoire, se « réfugient » dans les œuvres d'art pour élever ce monde - mémoire, c'est ce dont témoigne la puissance évocatrice des ruines par exemple. Les ruines d'un temple grec organisent autour d'elles le monde, font monde car en elles est recueilli ce que les hommes, qui ont érigé et fréquenté le temple, ont pensé, vécu, éprouvé. Tout y demeure et pourtant rien n'y est, que quelques fragments. Tout y demeure prêt à se déplier dans le bruissement du vent dans les feuilles des arbres ou dans la lumière rendue plus dense, presque palpable, par l'œuvre d'art.

L'émotion ressentie face aux colonnes à terre du temple de Zeus à Olympie déploie le monde englouti et le rend intensément présent, plus présent que ce qui va avec le temps, la nature. Le temple met alors en évidence comment le monde est ce qui se maintient, se dresse dignement, avec une grandeur inégalée contre le temps, contre la nature.

³⁰ Rappelons que le rôle de l'éducation est selon Arendt d'apprendre à l'enfant à pérenniser le monde qui l'a accueilli, non en le maintenant inchangé mais en le renouvelant par sa capacité à agir de manière neuve. Prendre soin du monde et le préparer pour accueillir les générations futures. Eduquer les enfants en les intégrant dans le monde et les introduire comme ce « ferment nouveau dans un monde déjà vieux » afin de ne pas rendre le monde mortel comme les hommes qui l'habitent. Cf. article *Crise de l'éducation*, in CC, opus cité p. 246-7.

Le temple est présence de l'esprit, de la divinité que l'opacité de la lumière concentrée autour des ruines rend tangible.³¹ Et le silence dans lequel les ruines reposent n'est plus silence mais discours, murmure bruissant à qui sait l'entendre. Même à terre la puissance des colonnes garde intacte la ferveur et la grandeur éprouvées en ces lieux par d'autres hommes, et cette puissance nous restitue la pluralité de l'humanité. Celle d'autres hommes en d'autres temps avec des préoccupations et orientations différentes. Mais sont-elles vraiment si différentes ? Au moyen-âge, les hommes construisent des cathédrales à la gloire de Dieu pour manifester là encore sa présence ou pour que sa présence descende sur terre. La cathédrale tout comme le temple d'Olympie regarde vers la transcendance et c'est cette transcendance qui élève l'homme au dessus de ses contingences matérielles. C'est ce sens qui fait de l'œuvre une œuvre d'art intemporelle. Ainsi, à travers les siècles, nous voyons apparaître une même communauté de pensées, une même humanité reliée par le fil ténu d'une Histoire qui survit et qui les engendre les uns dans les autres.

Peut-être pourrions-nous faire ici ce parallèle avec Heidegger : « L'Histoire, c'est l'éveil d'un peuple à ce qui lui est donné d'accomplir, comme insertion de ce peuple dans son propre héritage. »³²

L'œuvre d'art nous relie à ceux qui ont été et à ce dont nous sommes les dépositaires. C'est ce lien qui institue le monde, qui le tisse et le rend immortel. Si nous pouvons prendre place dans un monde qui nous a précédé c'est en prenant en charge l'héritage qu'il représente et qui est consigné autant dans les œuvres qui perdurent que dans les institutions, les coutumes auxquelles nous introduit notre éducation. Si nous devons prendre en charge le monde c'est avec le souci de le préparer pour les générations à venir.

C'est ce lien, reçu en héritage et que nous devons faire croître, qui tisse ce monde – mémoire et le rend immortel. Le temps s'y ordonne en passé, présent, futur.

C'est dans ce monde où est introduit le temps linéaire que l'homme peut exister et accomplir sa propre histoire. Aussi dans une Histoire linéaire, naissance et mort ne se suivent pas de manière indifférenciée ; la naissance a lieu à un moment donné, déterminé par les repères de l'Histoire. La naissance est une entrée dans le monde et la mort sortie du monde qui emporte une part du monde avec elle. En effet

« la naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples événements naturels ; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités, uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas. »³³

Ces individus sont caractérisés à la fois par leur histoire propre, constituée par leurs actes et leurs paroles (cf infra) et l'histoire commune dans laquelle ils prennent place, s'insèrent.

³¹ On pense ici aux analyses de Heidegger sur le temple grec face à la mer dans *L'origine de l'œuvre d'art*.

³² *L'origine de l'œuvre d'art* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, éd. Idées Gallimard, tr. fr. Wolfgang Brokmeier, p. 87.

³³ CHM, *opus cité*, p.142.

L'existence humaine peut également acquérir une permanence au-delà de la brièveté de la vie à travers les actions laissées dans les mémoires ou les œuvres réalisées.

Le monde comme dimension temporelle, historique ne se réduit pas à l'artifice constitué par les œuvres d'art. Il est moins une sorte de lieu que le tissu des relations et actes humains (cf infra).

Enfin, le monde comme mémoire et histoire réifiées dans l'œuvre d'art n'est pas un musée. S'il l'était, l'œuvre d'art n'aurait pas la puissance évocatrice qui maintient le passé éternellement présent. Si l'œuvre d'art est l'œuvre la plus mondaine, ce n'est pas seulement parce que, non destinée à l'usage, elle ne saurait être usée, ce n'est pas parce qu'elle recueille pensées, vécu et gestes humains, c'est parce qu'elle maintient à demeure ce qui a été. Le pouvoir de l'œuvre d'art, c'est de nous restituer les lumières de ce qui fut et la manière dont les hommes ont habité le monde. Elle a le pouvoir de redéployer ce qui en elle s'est réfugiée à qui sait la voir et l'entendre. L'œuvre d'art suscite le dialogue ; dans son éclat s'actualise la pensée qui en est à l'origine.

« Dans le cas des œuvres d'art, la réification est plus qu'une transformation ; c'est une transfiguration, une véritable métamorphose dans laquelle, dirait-on le cours de la nature qui veut réduire en cendres tout ce qui brûle est soudain renversé, et voilà que de la poussière même peuvent jaillir des flammes. »³⁴

Nous saisissons également combien la permanence est liée à la constance de l'apparaître, à la force évocatrice de ce qui apparaît et qui n'a d'autre finalité que d'apparaître c'est-à-dire au fond de maintenir le monde ouvert et de le maintenir dans la présence.

c. L'œuvre d'art et la scène pour l'apparaître

L'œuvre d'art, faite pour apparaître dans le monde et n'existant que dans l'éclat de son paraître, rend palpable une nouvelle dimension du monde : le monde comme espace d'apparition qui accueille et rend possible cette apparition. Si l'œuvre d'art n'existe pleinement que dans l'éclat de son paraître, donc si elle est destinée à être vue ou entendue, elle a besoin d'une « scène » qui l'accueille. Le monde est cette scène. Ici encore l'œuvre d'art s'affirme comme étant l'objet le plus mondain dans la mesure où elle n'a d'autre finalité que de prendre place dans le monde, d'y resplendir et de le faire resplendir (lui donnant sa propre valeur : le beau)³⁵. Si nous pouvons assigner à cette œuvre une fonction la ramenant du côté des œuvres utilitaires, ne nous méprenons pas sur son sens : ce n'est pas cette fonction qui peut la définir comme œuvre d'art. Ainsi Arendt prend l'exemple des cathédrales construites « *ad majorem gloriam Dei* » et afin de servir le besoin de

³⁴ CHM, *opus cité*, p. 224.

³⁵ « Si la choséité 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 sont faites avec pour unique but l'apparaître. » CC, *opus cité* p. 269.

rassemblement de la communauté des fidèles, c'est cependant la beauté de ces ouvrages qui en fait des œuvres d'art. Or cette beauté ne peut s'expliquer à partir de ces besoins.³⁶ Les hommes auraient pu dresser d'autres lieux pour prier sans recourir à la grandeur et à la beauté. La grandeur est ici la manifestation de la majesté et de la transcendance divine ; quant à la beauté elle est la manifestation du sens dans tout son éclat et dans sa capacité à nous éblouir et à nous éclairer.

L'œuvre d'art a le monde pour souci : elle doit prendre place dans le monde et parmi d'autres œuvres, elle doit assurer la durée potentiellement infinie du monde et elle indique la seule valeur par laquelle on peut juger de ce qui apparaît dans le monde : le beau. Donner au monde les plus belles apparences c'est le rendre meilleur : c'est une constante de la pensée de H. Arendt.

Le monde est une scène pour l'apparaître mais qui ne précède pas et ne survit pas à ce qui se joue en son sein. Il ne préexiste ni aux œuvres qui l'érigent et lui confèrent sa durée ni aux hommes qui le font vivre. Il ne préexiste pas non plus aux œuvres qui l'instituent en espace d'apparition ni aux hommes qui se saisissent de ces apparitions. Ainsi même s'il est dit scène pour l'apparaître, il est difficile de le comprendre comme une scène matérielle puisque le monde ne précède pas ce qui apparaît en son sein, ne précède pas les hommes qui s'y rassemblent. Il n'est donc pas un cadre de vie englobant, il n'existe que dans l'actualisation de ce qui l'élève. Il n'est pas une sommation vide ou le concept d'une totalité inaccessible à la connaissance empirique, comme pourrait le laisser penser cette définition : « l'ensemble des choses ayant toutes en commun de paraître et par là même d'être faites pour se voir, s'entendre, se toucher, être senties et goûtées... »³⁷. Le monde commence avec les apparitions et s'éteint avec elles, tout en étant condition de l'apparition de telle sorte que l'apparition, en retour, n'a pas lieu en dehors du monde. Il est à la fois l'entre-deux des apparaissants / percevants, des acteurs / spectateurs, condition de l'apparence et lui-même apparence effectuée. La conséquence est que le monde n'apparaît pas directement, comme scène visible en elle-même, vidée de ce qui s'y produit ; il n'apparaît que dans ce qui apparaît en son sein.

Il est de l'ordre d'une dimension transcendantale mais il a une signification existentielle fondamentale en tant que lié aux relations que les hommes établissent en son sein.

Sa réalité dépend de la pluralité constitutive de l'humanité.

3. Le monde et la pluralité

« Le monde n'est pas humain pour avoir été fait par les hommes et il ne devient pas humain parce que la voix de l'homme y résonne mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue (...) Les choses du monde ne de-

³⁶ *Ibid*, p. 267.

³⁷ *Vie de l'esprit*, éditions PUF, tome I, p. 33.

viennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. »³⁸

Le monde devient monde humain et existe comme habitat et scène pour l'apparition là où les hommes sont plusieurs, là où les hommes entrent en relation par le dialogue et l'action. Le monde accède ici à un nouveau sens, plus fondamental que tous ceux examinés jusqu'ici. Le monde est monde commun et nous accédons à sa quintessence.

a. La pluralité

« Ce n'est pas l'homme, mais les hommes qui peuplent notre planète. *La pluralité est la loi de la terre.* »³⁹

La pluralité est constitutive de l'humanité et du monde. Elle garantit l'ouverture du monde, non plus comme ensemble d'objets ou d'institutions visibles mais comme réseau de relations intangible. Elle met en évidence la singularité des individus qui vivent ensemble. Réciproquement le monde assure cette pluralité, en se tenant entre les hommes, en les séparant, leur permettant de se distinguer.

Que signifie la pluralité pour H. Arendt ? Les hommes existent au pluriel sous le double signe de l'égalité et de la distinction.⁴⁰

Egalité dans la mesure où les hommes partagent une humanité commune ; ils peuvent s'entendre, se comprendre. L'égalité est égalité des pairs qui ont cette même faculté de parler pour communiquer autre chose que leurs besoins ou leurs émotions. Egalité encore au sens de l'isonomie grecque et c'est dans le monde, nouveau domaine public, que cette égalité peut se déployer. Ici l'égalité des pairs est assurée par leur semblable capacité à innover, à participer à la vie politique et à prendre soin du monde.

L'égalité n'est pas réduction à l'identique au contraire. C'est ici qu'apparaît la distinction assurant la pluralité.

La distinction : chacun est unique parmi ses contemporains mais également ceux qui l'ont précédé. Ils ont chacun une apparence différente et ils sont des individus singuliers, avec une perception et un rapport au monde insubstituables. Le retrait du monde – que ce soit par la disparition physique ou par le repli exclusif dans la sphère privée – constitue une perte pour le monde, une perte en monde :

« Avec chaque retrait de ce genre, se produit une perte en monde presque démontrable ; ce qui est perdu, c'est l'intervalle spécifique et habituellement irremplaçable qui aurait dû se former entre cet homme et ses semblables. »⁴¹

La pluralité ne pourrait pas être sans le monde, hors du monde comme espace commun d'apparitions car elle a besoin d'un espace où exister pour et

³⁸ *Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps*, trad. fr. Barbara Cassin et Patrick Lévy, NRF, 1974.

³⁹ *Vie de l'esprit*, p. 34.

⁴⁰ « La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. » CHM, *opus cité*, p. 231.

⁴¹ *Vies politiques, opus cité*, p. 13.

avec les autres. En effet si la pluralité est assurée ou révélée par l'action et la parole, cela signifie que ces activités se font « en commun » : celui qui parle, parle à... et celui qui agit, agit avec et agit face à... Tout individu est tour à tour acteur et spectateur. Tout individu se présente comme sur une scène (le monde) où il se dévoile dans sa singularité sous le regard des autres et construit son existence parmi et avec ces autres.

La pluralité est ainsi tout le contraire d'une société de masse. La masse est uniforme, les individus y deviennent interchangeables. Ils n'ont plus d'espace commun d'action, de parole, plus d'espace où apparaître les uns aux autres. Ils se trouvent écrasés les uns contre les autres. La masse survient là où le monde disparaît. (*voir infra*)

Réciproquement, la disparition du monde accompagne toujours celle de la pluralité car le monde existe par la pluralité qui l'installe comme espace d'apparition et le fait vivre.

« L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action. »⁴²

H. Arendt ne cesse de souligner cette double appartenance de la pluralité au monde et du monde à la pluralité.

La pluralité fait apparaître le monde comme ce qui s'étend entre les hommes mais aussi comme ce qui survient là où ils se rencontrent. Le monde humain se tient entre les hommes, intervalle qui les empêche de tomber les uns sur les autres, les sépare et les rassemble à la fois :

« 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. »⁴³

En tant qu'intervalle entre les hommes, le monde - fait de la richesse et de la diversité de ce qui apparaît en son sein – maintient ouverte la possibilité de distinction des individus. En séparant les hommes, il fait valoir leur singularité. Cet espace « existentiel » permet aux individus d'être uniques dans la mesure où ils occupent des positions distinctes à partir desquelles ils ont des points de vue différents sur ce qui leur apparaît. Par la parole ils communiquent sur ce qui leur apparaît, rendant humaines les apparitions du monde.

Mais plus que dans cet entre-deux « physique », la quintessence du monde apparaît dans le réseau des relations humaines ; en effet

« l'entre-deux physique du monde est recouvert et comme surchargé d'un entre-deux tout différent qui est fait d'actes et de paroles et qui doit son origine au fait que les hommes agissent et parlent en s'adressant directement les uns aux autres. »⁴⁴

Cet entre-deux, construit par l'être en commun des hommes, n'est pas tangible, mais il est tout aussi réel que le monde objectif que nous partageons.

⁴² CHM, *opus cité*, p. 259.

⁴³ CHM, *opus cité*, p. 92.

⁴⁴ CHM, *opus cité*, p. 240.

La pluralité met en lumière que ce monde est un *monde commun*.

Action et parole sont les activités les plus mondaines car elles ont besoin d'un espace public d'apparition. En retour, elles édifient ce monde comme monde commun (monde que nous partageons avec ces contemporains qui nous écoutent et avec lesquels on agit ; monde que nous recevons de ceux qui nous ont précédés et que nous construisons pour ceux qui nous suivront.)

A l'intérieur de ce lieu où se loge chacune de nos vies, les hommes paraissent et se dévoilent, les hommes se font hommes et transforment leur vie en existence en en faisant une histoire propre.

b. L'action, la parole et la naissance au monde

L'homme est un être doué de parole, H. Arendt se souvient d'Aristote. Il est fait pour la parole qui le signifie et le met en relation avec les autres. Il est fait par la parole : c'est par la parole et l'action que se tisse son humanité singulière et que son ipséité s'affirme. C'est par elles qu'il dépasse la vie biologique et naît au monde.

« C'est par le verbe et par l'action que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. »⁴⁵

C'est par leur faculté à initier une novation, un commencement, que les hommes confirment leur naissance biologique et apparaissent au sens fort du terme. « A chaque naissance, quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde. »⁴⁶ Ce que le nouveau venu peut faire ou dire est inédit.

L'action est « une réponse au fait d'être né ».⁴⁷ Elle découle de la liberté qui permet de commencer quelque chose de neuf et de rompre avec le passé.

H. Arendt prend ici la naissance comme « venue au monde » au sens fort du terme : naître, ce n'est pas surgir biologiquement dans la nature car cette naissance passe inaperçue ; elle ne peut être ni événement ni avènement dans un cycle marqué par la répétition du même. La véritable naissance est l'épiphanie dans le monde humain. Dans ce monde commun, toute apparition nouvelle s'inscrit dans une temporalité linéaire ; nous inaugurons, par nos actes imprévisibles une séquence irréversible d'événements qui transforme la vie en existence et qui « écrira » l'histoire qui nous singularise. Naître c'est commencer l'intrigue de son existence par la parole et l'action.

H. Arendt, lectrice attentive de René Char et notamment des *Feuillets d'Hypnos*, pourrait faire sien ce vers : « l'acte est vierge, même répété ».⁴⁸

Parole et action sont les activités propres à la vie humaine et les hommes ne sauraient s'en passer (alors que certains se passent de travailler ou d'œuvrer). Sans elles, la vie resterait hors du monde et ne quitterait pas la

⁴⁵ CHM, *opus cité*, p. 233.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 234

⁴⁷ *Du mensonge à la violence*, Paris, 1972, trad. G. Durand, Calmann-Lévy, p. 193.

⁴⁸ René Char, *Feuillets d'Hypnos*, 46, édition Pléiade, p. 186.

sphère de la nécessité ; alors elle ne serait pas humaine. Sans elles, aucune singularité ne pourrait se révéler, se construire.

Pour préciser la spécificité de ces deux activités – parler et agir -, nous dirons qu'agir correspond à la faculté d'entreprendre, de commencer, de telle sorte qu'agir et nouveauté sont en rapport étroit. Parler correspond à la faculté de dire quelque chose de soi qui ne se réduise pas aux besoins et émotions. Parler correspond également à la faculté d'exprimer un point de vue et de préciser aux autres comment ce qui apparaît nous apparaît. Parole et dévoilement vont de pair (dévoilement de la réalité dans sa dimension phénoménale, dévoilement du « qui » parle et agit).

« Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de la natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de la pluralité qui est de vivre en étant distinct et unique parmi des égaux. »⁴⁹

Parole et action ont donc une conséquence sur les hommes et le monde commun.

Sur l'homme en tant qu'agent : son action le révèle comme être du commencement. Par elle, il introduit de la nouveauté et imprime un tournant à l'histoire (à sa propre histoire ou à l'Histoire collective dans la mesure où elle prend place dans un tissu de relations déjà existant).

Sur les hommes : elles les mettent en relation et l'échange augmente le point de vue de chacun, à propos de ce qui leur apparaît, du point de vue d'autrui. Le sens commun (notion qu'elle reprend à Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, § 40, tout en l'infléchissant vers une dimension politique) s'exerçant, nous ancre dans le réel, nous donne le sentiment de la réalité : car nous appelons réel ce qui nous apparaît à tous.⁵⁰

(Arendt reprend ici à son compte l'affirmation d'Aristote : « car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être. »⁵¹)

D'où l'impact sur le monde : sa réalité phénoménale est assurée par l'exercice du sens commun. Mais il peut enfin désormais apparaître en lui-même, dans sa dimension transcendantale, à l'entrecroisement des points de vue que chacun a sur lui, à l'entrecroisement des perspectives. Comme le dit avec beaucoup de justesse A. M. Roviello : « Le monde comme tel ne m'apparaît pas, mais il se révèle seulement dans la mise en commun des points de vue particuliers sur lui ; le monde ne devient visible que comme monde commun, il révèle sa réalité, son identité en la cachant dans la diversité des points de vue »⁵².

Cette dimension « perspectiviste » ainsi que la dimension phénoménale du monde ne vont pas sans rappeler certains aspects de la pensée de Nietzsche qui affirme par exemple que « le monde est essentiellement un

⁴⁹ CHM, *opus cité*, p. 235.

⁵⁰ « Pour nous l'apparence – ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes – constitue la réalité ». CHM, *opus cité*, p. 89.

⁵¹ CHM, *opus cité* p 258.

⁵² A.M. Roviello, *Sens commun et modernité chez H. Arendt*, Ousia, 1987, p. 28.

monde de relations ; vu de divers points, il a autant de *visages différents*... »⁵³

Constitué de l'ensemble des objets perçus, des sujets percevants et perçus à leur tour, le monde, chez Arendt, se trouve dans l'entrelacement des apparaissants / apparus. Il survit au jeu des apparitions / disparitions car il est garanti dans la réalité de son apparence par l'infinité des perçus – percevants. Encore faut-il que les « acteurs /spectateurs » entrent en relation et forment ce qui leur apparaît, que la pluralité soit préservée et active pour que l'entre-deux s'élève. Le monde est alors cette unité visée à travers la diversité par l'échange de paroles authentiques et par l'action en commun.

c. La révélation d'un « qui »

La parole et l'action sont d'abord et avant tout « révélatrices ».

On naît au monde par la parole qui nous dit, par l'acte qui fait advenir quelque chose de neuf dans le réseau des relations humaines. Ce quelque chose n'aurait pu exister sans notre initiative, notre volonté. Mais, paroles et actions ne sont pas seulement orientées sur leur objet, intentionnellement « productrices » de nouveauté, elles ont une « ombre portée » : la mise à jour du « qui » parle et agit. L'action et la parole révèlent aux autres et à l'agent lui-même « qui » il est. Le modèle de l'agent ici est celui des héros tragiques qui sont *prattontes* (des personnages qui agissent) ; ce modèle H. Arendt le reprend à Homère et Thucydide, mais il lui est aussi inspiré par la lecture de *La Poétique* d'Aristote. Ce que dit Vernant de ces héros s'applique à ce que H. Arendt veut établir dans le rapport entre l'action ou la parole / l'agent / l'histoire :

« C'est moins l'agent qui explique l'acte que l'acte qui, révélant après coup sa signification authentique, revient sur l'agent, découvre ce qu'il est et a réellement accompli sans le savoir. »⁵⁴

L'homme est mondain car il a besoin du monde pour s'accomplir, exister parmi les autres et il a besoin d'apparaître dans le monde pour savoir « qui » il est. Le « je » introspectif de la modernité est inconsistant pour H. Arendt. Et la singularité de l'individu n'est pas cachée à l'intérieur.

Sans un monde commun, une « scène » sur laquelle chacun se présente en parlant ou en agissant sous la lumière crue du regard des autres, la singularité n'existerait pas. Elle existe par différence mais elle existe surtout en acte. Sans la « scène » où paraître et agir, le « qui » est quelqu'un qui resterait en latence ou virtuel, ignoré du monde et de l'individu lui-même. Nulle découverte de soi n'a lieu dans la solitude d'une introspection, nulle révélation à soi ne peut se faire dans l'ombre du privé. Arendt avance plusieurs arguments en ce sens. Premièrement, du point de vue de l'intériorité (si l'intériorité psychique a un sens), les hommes se ressemblent. Ainsi dans *La vie de l'Esprit*, Arendt fustige cette illusion de l'intériorité où nous pourrions trouver l'authenticité même de l'être :

⁵³ Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1888, fragment 568. *Volonté de puissance*, § 206. Ôté le perspectivisme, le monde s'effondre (§ 208).

⁵⁴ J.P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1972, p. 24.

« Si le fondement psychique profond de l'apparence individuelle n'était pas toujours identique, il n'y aurait pas de psychologie... »⁵⁵.

La psychologie met alors en évidence cette uniformité des ressorts des émotions, passions ou pulsions comme la médecine dévoile que nos organes internes sont identiques. Mais cette uniformité ne peut rendre compte de la variété dans les expressions et les comportements.

« L'uniformité monotone et la laideur envahissante qui caractérisent si nettement les découvertes de la psychologie moderne, et s'opposent de manière tellement frappante à la variété et la richesse des conduites à visage découvert, témoignent de la différence radicale entre l'intérieur et l'extérieur du corps humain. »⁵⁶

Arendt donne à l'apparaître une préséance sur l'être, rappelons-le, ou plutôt ramène l'être au fait d'apparaître : parce que dans ce monde phénoménal, *Être et paraître coïncident*⁵⁷. Les apparitions sont multiples, inédites et c'est à cet inédit qu'elle rattache les actes des hommes.

Deuxièmement, quand bien même il y aurait une singularité interne individuelle, on ne pourrait y accéder, elle se réfère pour cela à la critique du « moi-substance » chez Kant dans la dialectique transcendantale ou à cette phrase de Merleau-Ponty : « Car où, quand et comment y a-t-il jamais eu une vision du dedans ?... Le psychisme est opaque à lui-même. »⁵⁸

Troisièmement, le « qui » je suis n'est pas un « ce que » je suis, n'est pas un ensemble de qualités psychologiques. Le soi est ce qui devient tangible dans une manifestation qui transforme toute « donnée » intérieure, y compris les intentions de l'acteur. Il n'existe qu'au monde, parmi les autres. Le « qui » devenant lisible dans les actions accomplies, les paroles prononcées face à d'autres qui les reçoivent, il s'évanouit hors de la lumière publique du monde.

La pensée de H. Arendt est, ici, bien éloignée de la problématique heideggerienne.

Heidegger, le premier, renonce à définir l'homme comme un sujet. L'homme est un *Dasein* et Heidegger questionne le « qui » du *Dasein*. L'élucidation de cette question conduit à un cheminement progressif vers l'isolement radical du *Selbst* qui doit d'abord « perdre » le monde pour se trouver, se défaire des « oripeaux » de « l'être-auprès-de », de « l'être-avec » lui voilant « qui » il est, le confondant avec le « on » préoccupé. C'est tout le contraire chez H. Arendt car la réponse à cette question n'est possible qu'en assumant le fait de la pluralité et de l'apparition dans le monde commun.

Le monde commun n'est plus comme chez Heidegger source d'un être-avec inauthentique. C'est bien dans ce monde commun, fait d'artefacts, de préoccupations quotidiennes, de relations aux autres qui ont ce monde en partage, que le « qui » peut se saisir. Il n'y a pas ce moment de retrait, de rupture avec une inauthenticité (ni de partage entre authenticité et inauthenticité) chez H. Arendt. Ce n'est pas dans la solitude que l'homme se saisit et peut parvenir à réaliser son authenticité.

⁵⁵ *Vie de l'esprit*, opus cité, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 55 ; citation extraite de *Le visible et l'invisible*.

Certes il convient de préciser dans cette distinction entre la pensée de H. Arendt et celle de Heidegger, que chez H. Arendt c'est dans l'action accomplie en public et faite à plusieurs que le « qui » se forme et se dévoile (donc toute activité au sein du monde n'est pas révélatrice en ce sens). Mais elle insiste sur la nécessité d'apparaître dans un monde commun, dans un domaine public, domaine de l'inter-esse. Il faut préciser également que chez Heidegger, l'esseulement est la condition de l'ouverture authentique, de l'accès à l'être - au monde en son sens véritable (sens voilé dans la déchéance quotidienne). Le Dasein n'est pas ici sans monde.

Pour H. Arendt, la relation aux autres est triplement essentielle pour H. Arendt : seuls les autres saisissent « qui » est quelqu'un ; c'est la lumière du regard de l'autre qui oblige ce quelqu'un à se révéler, s'affirmer ; c'est pour exister dans la pluralité que le « qui » se construit.

Le dévoilement du « qui » n'est pas un acte intentionnel de l'agent. Il ne faut pas commettre l'erreur de penser que les qualités spécifiques d'un individu seraient tapies dans un recoin de son être, attendant le moment pour se manifester lorsque « le sujet » le jugerait bon. En effet l'individu ne dispose pas de ce « qui », qu'il pourrait délibérément montrer ou dissimuler. Le « qui » demeure ignoré, caché de la personne elle-même. Il existe de manière pleinement manifeste dans le monde, apparaissant avec plus d'évidence au regard d'autrui qu'à l'individu lui-même. Cette idée pourrait être mise en parallèle avec les réflexions de Merleau-Ponty sur le style dans ses ouvrages *Signes* et *La prose du monde* (bien qu'Arendt n'y fasse pas référence ; elle compare plutôt ce « qui » au *daimon* de la religion grecque).

H. Arendt prend l'exemple du courage qui n'est pas une vertu intérieure de l'âme mais qui n'existe qu'en acte : l'individu courageux n'est pas celui qui ignore la peur parce qu'il posséderait une force d'âme intérieure que le couard ne détiendrait pas. Il est celui qui, face à la nécessité d'agir, a décidé de ne pas donner au monde le visage de la peur. Il agit « comme si » il ignorait la peur et parvient ainsi par son acte à surmonter sa peur. L'individu, tout comme la pluralité qui recevra ses actes et ses paroles, se découvrira comme être courageux à travers ce qu'il a été capable de réaliser. Assumer le risque d'agir et d'apparaître au regard de l'autre par la parole, exige que nous quittions notre abri privé, que l'on fasse preuve de courage : celui de s'exposer au monde.

On saisit dans cet exemple le pouvoir de révélation de l'apparaître et comment le souci du monde qui doit être la loi de notre action, oblige l'homme, qui prend ce souci en charge, à donner à ce monde la meilleure image de lui-même.

L'action et la parole mettent au monde, littéralement, un « qui », font apparaître en filigrane l'identité personnelle d'un homme.

« En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain (...) Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » - les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler - est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. »⁵⁹

⁵⁹ CHM, *opus cité*, p. 236.

En effet, lorsqu'il parle, l'homme se signifie par une sorte de dénotation obvie qui vient doubler la signification qu'il donne à ses paroles. En s'emparant du langage, en l'habitant par la parole, l'individu ne fait pas que s'exprimer, il se tire au clair lui-même, s'élucide. La parole investie amène à l'existence « qui » parle. D'autre part dépassant ce qui est dit intentionnellement et dans une sorte de retour à la source, la parole met l'accent sur ce « je » qui dit. L'ipséité de l'homme transparaît alors dans les mots prononcés et à travers les actes qu'il accomplit dans la lumière du monde.

Ce n'est que dans le silence, la passivité et l'isolement que le « qui » s'efface.

Mais le « qui » mis en lumière par l'action et la parole ne fait pas tomber H. Arendt dans un quelconque subjectivisme ou individualisme qui oublierait la dimension essentielle du monde et de la pluralité. Celui qui commence, qui agit prend place dans un réseau de relations déjà établies. Celui qui agit doit avoir pour souci le monde qu'il affecte, le monde qu'il construit par son action et donc avoir pour souci de rendre le monde meilleur, plus beau (nous retrouvons l'idée que le monde, parce qu'il a une dimension phénoménale, peut être jugé sur ce critère de beauté)⁶⁰. Pas d'individualisme non plus car la pluralité humaine ne pourrait y survivre d'où la dimension de révélation sur laquelle Arendt insiste. La révélation implique la relation aux autres : pour qu'il y ait révélation, il faut que l'homme apparaisse, soit vu et entendu par les autres (autres qui agissent et parlent aussi). C'est seulement sous le regard de l'autre, que l'action prend sens et que l'individu en prend conscience. Chacun va conquérir dans le regard de l'autre sa propre réalité.

Enfin, puisque le « qui » demeure dissimulé à l'individu lui-même, son action n'est pas une exhibition de soi. Si par l'action le « qui » vient au monde, c'est dans la mesure où l'action signifie d'abord la vie d'un individu dans sa dimension événementielle. La séquence inaugurée par chacun et prenant place dans le réseau d'affaires humaines, produit alors une histoire. Mais cette histoire, l'individu en est le héros sans en être l'auteur. Aussi le « qui » devient pleinement lisible dans l'histoire mise en récit à la fin de l'existence de l'individu.

Toute action qui ne comporte pas cette venue à l'apparition du « qui » de l'agent n'est pas véritable action.

Toute parole qui ne signifie pas celui qui parle, qui ne l'engage pas n'est que bavardage.

Chacun devient intensément présent au sein de cet intervalle qui s'élève entre ceux qui parlent et agissent, ceux qui écoutent et reçoivent les apparitions qui leur sont livrées.

La plupart des paroles « authentiques » (dans le sens où elles affirment l'unicité et la singularité du locuteur), des actions, font apparaître en creux le monde comme monde commun.

⁶⁰ Rappelons à ce propos ce que H. Arendt écrit dans un texte consacré à Brecht : « le jour où l'on devra quitter ce monde il sera plus important de laisser derrière soi un monde meilleur que d'avoir été bon », in *Vies politiques, opus cité*, p. 227.

4. Le monde commun, le sens du réel, l'acosmisme moderne

L'homme n'est lui-même que dans le monde. Il n'est pas seulement « au monde », il est « du » monde, une part de monde.

La seule activité humaine qui fait pleinement monde et qui a le monde pour finalité est l'action en commun. Elle seule peut élever le monde au-dessus de toute fonctionnalité qui pourrait le détruire. Elle seule fait apparaître l'humanité du monde. La règle de l'action ayant pour souci le monde, il s'agit alors de lui offrir les plus beaux gestes, les plus belles paroles pour le rendre meilleur. La règle de l'action est la visée de l'excellence.

Nul doute que H. Arendt ait dans l'esprit la figure du héros chez Thucydide ou chez Homère. Elle se réfère explicitement à cette tradition : le héros était tout homme libre ayant participé à la guerre de Troie et dont les actes méritent qu'on en fasse une histoire, qu'ils soient racontés. Rappelons que J.P. Vernant, revenant sur l'idée de gloire si chère à la Grèce archaïque, la distingue de notre conception moderne de la gloire. La gloire est quête d'immortalité car n'accède à l'immortalité que celui dont les actions ont été glorieuses, c'est-à-dire ont atteint ce point d'*acmé* qui les rend dignes de rester dans les mémoires, de servir de modèle à leur civilisation.

La gloire n'est pas quelque chose que l'on reçoit en surplus de ses actes et de ses manifestations. Elle est la manifestation de l'être le plus haut (ici de l'être-homme le plus accompli). La gloire est ce qui installe l'individu dans la lumière et lui procure par là stabilité et être.

Dans une culture comme celle de la Grèce archaïque où chacun existe en fonction d'autrui, c'est-à-dire sous le regard et par les yeux de l'autre, où les assises d'un individu sont d'autant mieux établies que sa réputation s'étend au loin, il faut conquérir cette réputation pour ne pas disparaître. Aussi la vraie mort est l'oubli, le silence et l'absence de renom. Exister c'est se trouver reconnu, estimé, honoré. C'est être glorifié, faire l'objet d'une parole de louange, d'un récit qui relate le destin admiré de tous.⁶¹

Mais c'est aussi parce que l'agir met les hommes en relation les uns avec les autres, qu'il est éminemment mondain. En effet là où les hommes sont en relation, le monde comme intervalle entre les hommes s'élève (ce monde s'effondrant dès que les hommes cessent de se rassembler pour parler et agir ensemble). Apparaît ici le monde dans sa dimension politique car il est fait du réseau des relations humaines, de l'action qui vise un vivre ensemble, l'établissement d'un lieu où l'on puisse se sentir rassemblés. Dimension politique encore car ce monde commun est la version qu'Arendt donne du domaine public grec.

Le monde commun est l'espace d'apparitions où les individus peuvent se rencontrer, débattre des affaires publiques ou de ce qui leur apparaît. Cet espace ne renvoie pas véritablement à une dimension physique, une localisation géographique établie par les œuvres de l'*homo faber*. Il est plutôt délimité par la constitution politique qui rend possible les relations entre les hommes. C'est l'espace qui s'instaure là où plusieurs voix se font entendre pour discuter, en face en face, de ce qui leur apparaît à partir de la place que

⁶¹ J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, éd. Folio Histoire, Chap. II.

chacun occupe.⁶² Alors seulement ce monde commun, tout comme les choses ou événements qui y apparaissent, devient réel et humain.

Le monde commun dans sa réalité est à mettre en relation avec le sens commun, sens du réel.

a. Sens commun, sens du réel

On peut parler de sens commun dans le monde et par rapport au monde ; et toujours dans une relation réciproque et inversée, parler de monde commun là où la relation aux autres, aux choses et la parole sont guidées par le sens commun.

« Notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître. »⁶³

Apparition, pluralité, monde commun comme espace d'apparition ou domaine public, s'entremêlent. Mais ce qui articule ces termes, ce qui est à la source de notre sens du réel, c'est le sens commun.

Sans le sens commun, l'individu serait enfermé dans la subjectivité de ses représentations.

« La réalité de ce que nous offrent nos sens, n'est en effet, garantie que par l'assurance constante que les autres perçoivent et manipulent les mêmes objets, que nous parlons des mêmes choses, dans un monde que nous percevons en commun. Sans cette garantie, le réel s'évanouit »⁶⁴.

Nous tenons pour réelle la représentation que l'autre peut confirmer.⁶⁵ Il faut donc mettre en relation les perspectives, sortir de soi en se confrontant à la pluralité des points de vue.

Encore faut-il que nous ayons la capacité de viser un seul objet à travers les données de nos cinq sens et à travers l'échange avec autrui sur ce qui nous apparaît comme réel. C'est ici qu'intervient dans une première dimension, le sens commun.

Se souvenant encore une fois d'Aristote, Arendt définit le sens commun comme ce sixième sens qui unifie les données des cinq autres en un seul et même objet :

« Si le sens commun occupe un rang si élevé dans la hiérarchie des qualités politiques, c'est qu'il est le seul à mettre en place dans la réalité comme un tout nos cinq sens strictement individuels et les données strictement

⁶² Là encore on ne peut qu'être frappé par le parallèle entre ce que dit Arendt et les analyses de Vernant ou M. Détienne sur l'espace civique de la Grèce ancienne, l'espace démocratique qui s'ordonne autour de l'agora.

⁶³ CHM, *opus cité*, p. 93.

⁶⁴ Danielle Lories, article « *Sentir en commun et juger par soi-même* », Ousia, *opus cité*, p. 63.

⁶⁵ Nous pourrions faire un parallèle avec les analyses de Deleuze dans *Logique du sens* portant sur le texte de M. Tournier (*Vendredi ou les limbes du pacifique*) : la perte de l'autre est un trouble fondamental du monde mais aussi de la conscience que j'ai des choses. La solitude radicale confond ma conscience et l'objet et surtout me fait douter de la réalité.

ment particulières qu'ils perçoivent. C'est en vertu du sens commun que l'on sait que les perceptions sensorielles dévoilent le réel. »⁶⁶

Le sens commun nous donne alors le sentiment de la réalité ; il nous permet de sortir de notre subjectivité et de considérer ce qui apparaît dans le monde, ainsi que le monde, comme indépendants de moi. Il conditionne également notre capacité à nous adapter au monde. C'est la deuxième dimension du sens commun.

Cette insertion dans le monde passe par la relation à l'autre, par la capacité à viser un même objet. De même que chez Kant le *sensus communis* nous donne l'aptitude à penser et à juger avec une mentalité élargie, de même le sens commun chez Arendt nous permet de communiquer à autrui notre perspective sur ce qui nous apparaît et d'accueillir la perspective de l'autre. Chaque individu dans le monde y occupe une place qui lui ouvre une perspective sur tout ce qui se présente à lui. Cette perspective le singularise mais l'isolerait en quelque sorte, s'il n'était capable d'en sortir en la partageant. La réalité « résulte de la somme des aspects que présente un unique objet à une multitude de spectateurs. »

« 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. »⁶⁷

C'est le rôle du sentir en commun.

Le sens commun fait donc signe vers le monde commun qu'il vise et lui est intimement lié. Mettant en évidence l'expérience démultipliée du monde, il est la condition de la visée d'un accord des perceptions et des esprits. De cet accord résulte le monde commun.

« La réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives. »⁶⁸

Mais n'étant actif que dans le domaine public, là où les hommes se rencontrent pour discuter de ce qui leur apparaît, il faut qu'un tel domaine puisse exister. Il est donc la condition d'accès et d'ouverture au monde commun tout en étant conditionné lui-même par la possibilité d'existence d'un tel domaine public et par la pluralité.

« Dans une collectivité donnée une diminution notable du sens commun, un accroissement notable de la superstition sont donc des signes presque infaillibles d'aliénation par rapport au monde. »⁶⁹

Si ce monde comme « espace public » ou « domaine public » se résorbe, alors l'existence de la pluralité est fortement menacée. Monde commun ou domaine public, pluralité, sens du réel sont interdépendants.

⁶⁶ CHM, *opus cité*, p. 270.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 270.

L'aliénation de l'un entraîne la perte des autres. La pluralité disparaissant c'est l'avènement de la société de masse et la possibilité d'une concentration totalitaire. Ou l'inverse.

Nous entrons alors dans une « ère inhumaine », celle de la banalité du mal, de la réduction de l'homme au travailleur, du retrait dans la sphère privée, de la perte du sens du réel. C'est ce qui caractérise la société moderne.

b. La perte du souci du monde

Ce que le sens commun a mis en évidence c'est notre capacité à faire monde commun, à dépasser notre idiosyncrasie et à nous régler sur le monde plutôt que sur nos besoins ou intérêts.

Mais cette capacité est fragile.

La société moderne qui a vu le triomphe de l'*homo faber* puis de l'*animal laborans*, a réduit les hommes à une masse de travailleurs qui ne connaissent rien d'autre que le travail et son pendant la consommation. Réduits à une même unité de « fonction » et à leur identité sociale, les hommes laissent la pluralité s'évanouir. Il n'y a plus aucun désir de se distinguer par des actes qui pourraient prétendre à une forme d'immortalité. Il n'y a plus de relations entre les hommes autre que celle générée par la dimension sociale du travail. Le lien humain se réduit à la forme sociale du besoin et de l'échange. Désormais tout ce que nous faisons est réglé sur le mode du travail, mesuré par la place sociale que le monde du travail nous octroie. Toutes les activités ont été réduites à ce même dénominateur commun : le travail, source de richesses (Adam Smith), source d'une prétendue libération de l'homme. La politique est elle-même devenue un « métier », une affaire de spécialistes, gestionnaires de l'économie. Cette même économie accompagnée de l'avènement du social a envahi toute la sphère publique, autant dire a détruit le domaine public dans sa spécificité. (Cf. le dernier chapitre de la *Vita Activa* dans *La condition de l'homme moderne*).

L'homme comme travailleur vit hors du monde, ne se soucie plus du monde. Il est rejeté dans la sphère privée, aliéné par la poursuite de ses plaisirs et la satisfaction de ses besoins grandissants. Ce retrait dans la vie privée (donc privative) amorce le mouvement par lequel l'homme abandonne le monde. Nous avons à faire à une société de masse indistincte car c'est une société où tout ce que nous faisons est fait pour gagner et améliorer notre vie ; où les hommes sont aliénés par leur interdépendance, la survie des uns dépendant du travail des autres ; où les hommes sont enfermés dans le cycle de la production de masse soutenue par une consommation de masse.

Société de masse encore là où les hommes, privés du monde qui les rassemblait et les séparait en même temps, sont écrasés les uns contre les autres. Ayant perdu toute possibilité de se distinguer et tout sens de l'action en commun, ils se trouvent définis par leur fonction et sont devenus superflus car appréhendés sous l'angle de l'espèce. Un système totalitaire ou pré-totalitaire peut se mettre en place là où les hommes ont abandonné tout désir de vie politique, ont perdu le sens du domaine public.

L'homme connaît alors une forme d'esseulement, la désolation due à l'incapacité, l'impossibilité à entrer en relation avec les autres. La désolation

« est le fond commun de la terreur, essence du régime totalitaire ». ⁷⁰ Cette désolation est « liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle... » ⁷¹

Le déracinement correspond à la perte du monde, à la perte de sa place dans le monde et de la reconnaissance de cette place par les autres. Il survient après un isolement par exemple. Il est ici consécutif à la destruction du domaine public et de son intérêt, au retrait en soi de l'individu après un retrait dans sa vie privée suivi de la perte de nos capacités politiques. Le déracinement aboutit à la désolation comme expérience absolue de non appartenance au monde. La désolation est une expérience limite, celle d'une désespérance radicale, devenue par le totalitarisme « l'expérience quotidienne des masses. » ⁷². On mesure ici l'antinomie entre la pluralité (disparue de la modernité ou du moins en grave danger, détruite sous le totalitarisme) et la société de masse.

Le déracinement accompagne la perte du sens commun qui m'ouvre au monde et à la faculté de me confronter aux autres. Mais le monde comme monde commun, domaine public, s'est toujours déjà effondré dans la mise en place d'un système totalitaire. Le sens du réel, l'aptitude à penser et à juger sont mis en danger : tout devient alors possible, un mal radical, un mal banal. Dans un système totalitaire où désolation et déracinement sont devenus l'expérience quotidienne, l'individu entre dans une forme de déréalisation de son être et de ses actes. C'est la conséquence tragique de la perte du monde commun, de cet espace d'apparence où les individus en relation les uns avec les autres pouvaient exercer leur jugement et s'assurer de ce qui était réel, pouvaient se rapporter au réel.

La société moderne est au bord de l'acosmisme. Mais là où les hommes perdent le souci du monde et la relation au monde, ils sont guettés par une déshumanisation.

En guise de brève conclusion, nous pourrions appliquer à notre société moderne ce que H. Arendt dit du vieillissement. Elle pense d'abord le vieillissement comme un retrait progressif de l'apparition, ce serait se détourner soi-même de l'apparence.

Mais sa propre expérience infléchit cette représentation : désormais vieillir c'est se sentir devenir invisible pour le monde, sentir que le monde se retire autour de soi. Ce sentiment de la dissolution du monde est lié à la perte des êtres qui étaient là pour accueillir notre apparition. Elle l'exprime ainsi dans une lettre à Mary Mac Carthy :

Vieillir signifie que « peu à peu (ou plutôt tout d'un coup) un monde de visages familiers (qu'ils soient d'amis ou d'ennemis peu importe) tourne en une sorte de désert peuplé de visages étrangers. Ce n'est pas moi qui me retire, c'est le monde qui se dissout. » ⁷³

⁷⁰ *Le Totalitarisme*, édition Quarto, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, p. 834.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Le totalitarisme*, opus cité, p. 837.

⁷³ Cité par E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, éd. fr. Calmann-Lévy, 1999, p. 578.

C'est ici une autre expérience de la désolation. Le monde n'est plus là pour m'accueillir, il me devient étranger.

Mais n'avoir plus avec les autres que des rapports fonctionnels, n'est-ce pas avoir perdu cette possibilité d'être par l'apparaître, ce sentiment d'être chez soi quelque part, dans le monde ?

Retirés dans notre sphère privée avec ce sentiment d'étrangeté du monde, cette perte du souci du monde, nous sommes séparés de nous-mêmes. Nous sommes privés de la possibilité de nous accomplir, privés d'être vus et entendus par les autres et de les voir aussi.

Si le monde est à la fois ce que les hommes sont et ce à quoi ils appartiennent, qui sommes-nous sans monde ?