

Hannah Arendt et la condition humaine

(2e séance : 24 mai 2017)

Travail, société et politique

Nous avons vu que dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, Arendt commence par mettre en évidence trois conditions sine qua non pour qu'une vie humaine soit possible : la Terre, un monde aménagé par et pour les hommes, et la pluralité. Ces trois conditions commandent respectivement les trois types d'activités de la *vita activa* qui, selon la distinction médiévale, s'oppose à la *vita contemplativa*, la vie de l'esprit, qu'Arendt laisse provisoirement de côté et sur laquelle elle se penchera pendant les dernières années de sa vie. Les trois activités de la vie active sont : le travail, l'œuvre et l'action.

Distinction entre le travail et l'œuvre

Le travail est l'activité liée à la nécessité de la vie biologique : il sert à produire les biens de consommation indispensables pour l'entretien de cette vie et pour le renouvellement de la force de travail (aliments, tâches domestiques,...). Il est une répétition perpétuelle de la production et de la consommation, modelée sur les cycles physiologiques et les cycles naturels en général. Chaque produit du travail est donc fugitif, destiné à disparaître rapidement, et il est peu important de différencier chacun dans le flux des ressources et des tâches. Dans cette activité, l'homme n'est rien de plus qu'un *animal laborans* : quel que soit le perfectionnement technique qu'il y met, la finalité de ces productions est la même que chez toutes les autres espèces animales.

L'œuvre se distingue de l'objet de consommation en ce que 1/ elle vise une permanence qui s'étend au-delà de la mortalité de son auteur ; 2/ elle participe à l'édification d'un monde humain distinct du monde naturel, un monde d'objets créés pour y déployer d'autres activités, d'une façon choisie qui ne relève plus de la stricte nécessité vitale ; 3/ il ne s'agit plus d'un flux indifférencié, mais d'activités et d'objets clairement séparés, ayant un commencement et une fin, une identité qui tend vers l'unicité. L'œuvre caractérise donc l'*homo faber*, l'artisan maître de son ouvrage. L'œuvre par excellence est l'œuvre d'art, la plus détachée de la visée utilitaire, la plus personnelle et la plus durable, qui peut survivre même à la société qui l'a produite.

On voit que la distinction entre travail et œuvre n'est pas fondée sur le statut du producteur (salarié ou indépendant, rémunéré ou pas, ...) mais sur certaines caractéristiques des objets produits. Elle s'applique aux productions de toutes les sociétés humaines et pas particulièrement à la société moderne capitaliste. Cependant, la société capitaliste a ceci de particulier qu'elle a brisé l'équilibre qui existait jusque là entre les deux types d'activités, également nécessaires pour la vie humaine.

En effet, la production industrielle tend à supprimer à la fois les œuvres et les artisans. Elle remplace les œuvres par des produits consommables : 1/ par l'obsolescence programmée, la mauvaise qualité qui entraîne une usure très rapide ; 2/ par la création incessante de nouveaux produits, de nouveaux modèles, et la contrainte de la mode qui fait que même les objets pas encore usés doivent être remplacés par de nouveaux ; 3/ par la standardisation, la production de grandes quantités d'objets identiques. D'autre part, elle transforme les artisans en ouvriers en divisant le processus de production jusqu'au point où chacun n'accomplit plus qu'un seul geste toujours identique, ignorant ce qui le précède et ce qui le suit, et en supprimant toute originalité personnelle dans la relation de l'artisan à son produit. Toutes les théories selon lesquelles l'être humain se réalise dans le travail, que ce soit par la liberté de transformer la nature et de s'affranchir de son joug, ou par l'estime publique que suscite le bel ouvrage, ou encore en tant qu'expression des aptitudes et des habiletés propres à chacun, toutes ces théories en réalité confondent travail et œuvre, et tout ce qu'elles y voient de positif concerne en fait la seule œuvre. Or, l'œuvre a quasiment disparu, sauf pour des produits de luxe (haute couture, meubles artisanaux, et même œuvres d'art), et même ceux-ci s'apparentent de plus en plus à des objets consommables plutôt qu'à des

éléments de construction d'un monde, parce que leur valeur se réduit de plus en plus à la valeur marchande, c'est-à-dire à la possibilité d'entrer dans le flux des échanges.

Il a été observé depuis longtemps (depuis Marx au moins) que le système de production capitaliste ne peut se maintenir que par une croissance continue, c'est-à-dire en relançant sans cesse la consommation par de nouveaux produits ou de nouveaux marchés. Ses promoteurs se sont donc arrangés pour faire entrer un maximum d'activités humaines dans le cycle de la production-consommation, et c'est la raison pour laquelle la diminution drastique du temps de travail, proportionnelle à la multiplication de la productivité grâce à l'automatisation puis à l'informatisation, n'a pas eu lieu. Les loisirs eux-mêmes ont joué un rôle important dans l'accroissement du travail. En effet, en tant qu'ils sont devenus des biens et services consommables, ils ont entraîné la création d'une multiplicité de postes de travail pour les produire, et l'obligation pour les consommateurs de travailler plus pour se les payer. Cette hypertrophie de la sphère économique a dépouillé les individus de tout autre rapport au monde, de toute autre activité humaine. C'est ce qu'exprime Arendt dans son introduction, après avoir montré que la modernité a rendu possibles deux rêves très anciens de l'humanité, l'exploration d'autres planètes que la Terre et la libération par rapport au travail :

« Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus ; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. À cet égard, il semblerait que l'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir.

Cela n'est vrai, toutefois, qu'en apparence. L'époque moderne s'accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, comme dans les contes de fées, au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. Dans cette société qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leurs fonctions des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des œuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. 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. » (*Condition de l'homme moderne*, p. 37-38).

Les activités les plus hautes, qui à d'autres époques échappaient à la sphère économique, du fait qu'elles ont été intégrées dans l'activité de production-consommation, ont perdu leur nature propre. Aristote les appelait le *bios politikos* (vie publique) et le *bios théorêtikos* (vie d'étude). Le *bios politikos* correspond en grande partie à la troisième dimension de la vie « active » selon Arendt, l'action au sens de la *praxis*.

L'action et la sphère politique

L'action est l'activité qui met en rapport les êtres humains sans l'intermédiaire des objets, et dans un espace public. Elle est par excellence politique, et elle se manifeste par la parole et par les actes (comme le disait déjà Protagoras quand il présentait son enseignement, visant à rendre les citoyens « terribles à parler et à agir » : *deinoi legein te kai prattein*). Seule l'action ainsi entendue permet à l'individu de se singulariser, de montrer *qui* il est, de s'inscrire dans la durée en marquant les mémoires ; en effet, si elle ne produit pas d'objet extérieur à elle comme la fabrication, elle suscite la narration d'histoires. Un premier type d'actions est relaté dans des histoires au sens de l'anglais *story* : ce sont les exploits héroïques fondés sur des faits réels et magnifiés par des poèmes épiques (ici Arendt fait explicitement allusion à l'épopée homérique, mais on trouve ce genre de récits à peu près dans toutes

les cultures). Un deuxième type d'actions relève davantage de l'histoire au sens de la dynamique des sociétés et de l'enquête sur les événements qui se sont réellement passés. Et il y a deux manières d'être un acteur dans l'histoire, selon qu'on vit dans une époque où la vie politique est active ou dans ce qu'Arendt a appelé avec Brecht « de sombres temps ». Il y a eu très peu d'époques politiques, c'est-à-dire dans lesquelles il y avait une valorisation de la prise de parole et de l'action à propos des affaires communes (l'époque des cités grecques, les brèves périodes révolutionnaires ou conseillistes). Dans les époques de tyrannie ou de terreur, l'action peut être la protestation, la résistance, le refus de collaborer à l'ignominie, mais aussi le retrait dans la sphère privée à condition que ce retrait ne soit pas un oubli de la réalité ou une indifférence à son égard mais fasse bien voir pourquoi on est obligé de se retirer (Arendt en parle dans *Men in Dark Times* à propos de Lessing ; on peut aussi penser, de manière plus burlesque, à ce personnage de film qui avait décidé de ne plus sortir de chez lui et de rester en pyjama tant que Berlusconi serait au pouvoir).

L'action seule manifeste la liberté, c'est-à-dire la capacité à produire du nouveau et de l'imprévisible — et est imprévisible ce qui n'est pas déterminé par ce qui précède, que ce soit sous la forme d'une nécessité naturelle ou d'une fatalité sociale et historique. Elle est fragile parce qu'elle est irréversible et imprévisible, mais son irréversibilité peut être compensée par le pardon, et son imprévisibilité par la promesse (on peut penser aux pactes entre États, mais surtout à l'engagement individuel : comme le disait Nietzsche, seul l'homme libre est capable de promesses car lui seul tiendra ses engagements quoi qu'il arrive). La double fragilité de l'action vient aussi du fait qu'elle peut être déviée de son intention soit par la réaction inattendue des autres humains également libres, soit par l'impossibilité de maîtriser les circonstances. En politique il ne faut pas viser la maîtrise, qui est le but de l'activité technique, car la maîtrise est une négation de la liberté de tous. C'est pour cette raison qu'une action peut être pardonnée à défaut d'être effacée, si on regrette d'avoir commis un mal irréparable sans l'avoir voulu, en croyant bien faire.

Comme on l'a dit tout au début, l'action a pour condition la pluralité, mais une pluralité très particulière, qui contient à la fois la multiplicité, la diversité individuelle grâce à laquelle chacun peut se singulariser, et un certain type d'égalité. Ni les différences ni l'égalité politiques ne sont les mêmes que celles de la collectivité en tant que sociale. Il est impératif pour Hannah Arendt de bien faire comprendre cette distinction et de maintenir un domaine proprement politique à côté du domaine social. La société est le lieu des différences de groupes : d'âge, de sexe, de métiers, de loisirs, de formations, de fortune, etc. Il y a des sociétés où l'appartenance à ce genre de groupes est déterminante, contraignante, assignant les individus à certaines activités. Il y en a d'autres où les individus sont libres de s'associer ou non avec ceux qui partagent l'une ou l'autre de leurs appartenances. Cependant, dans aucune société il n'y a une perméabilité totale, un accès égal pour tous à tous les regroupements. Il y a donc toujours de l'inégalité entre les individus, même dans le cas le plus souhaitable où il n'y aurait pas de groupe dominant ni de groupe dominé. Même pour des raisons simplement naturelles, les individus ne sont pas totalement libres d'appartenir à un groupe ou à un autre. Le domaine politique est le lieu où ce type d'inégalité est suspendu au profit d'une égalité formelle : tous ses membres ont les mêmes droits et les mêmes opportunités dans cette sphère, et ce qu'ils en feront dépendra uniquement de leurs qualités individuelles.

On trouve un exemple très frappant de cette distinction dans un article qu'Hannah Arendt a publié en réaction à la déségrégation raciale dans les écoles publiques aux États-Unis (*Réflexions sur Little Rock*, publié dans une revue en 1959). Elle prend pour point de départ une photo qui a choqué l'opinion publique : une jeune fille noire, sortant d'une école qui vient d'être forcée d'accepter les noirs, est entourée d'une troupe d'élèves blancs qui se moquent d'elle et l'insultent. Hannah Arendt dit que cette déségrégation contrainte par la loi est une grande erreur politique, d'abord parce qu'elle fait porter aux enfants le travail de réconciliation que les adultes sont incapables de faire ; ensuite et surtout, parce que ce genre de chose ne doit pas être décidé par le pouvoir politique. Le pouvoir politique doit éviter toute discrimination légale ; en l'occurrence, l'État fédéral aurait dû

supprimer la loi des États du Sud interdisant les mariages mixtes. Mais il ne doit pas empiéter sur le libre choix des associations. Si j'ai envie, dit-elle, de passer mes vacances dans un club réservé aux Juifs, je ne vois pas au nom de quoi on pourrait me l'interdire. Si des parents pensent qu'il vaut mieux pour leurs enfants se trouver dans une école socialement homogène, ce doit être leur droit. Il n'y a pas d'injustice politique dans ce fait si du moins l'homogénéité raciale dans les écoles n'entraîne pas automatiquement de différence de niveau de formation : si c'est le cas, il faut se battre pour que toutes les écoles aient un bon niveau quelle que soit leur population. Mais il ne faut ni obliger ni interdire la mixité. Il n'en va pas de même pour ce qui est proprement public : l'espace public, les transports publics, les édifices publics, etc., doivent être accessibles à toute la population. Inutile de dire qu'elle a été très attaquée pour cette position par les libéraux (au sens américain, c'est-à-dire les progressistes, l'équivalent de la gauche pour l'Europe). Mais son jugement était adapté à une situation de transition : étant donné le racisme et la ségrégation qui régnaient de fait dans toute la société américaine, vouloir imposer la mixité par la loi ne pouvait être qu'inefficace et même contre-productif parce que ça renforçait l'humiliation des dominés. Le débat continue toujours, et les mesures qui semblent actuellement les plus efficaces sont celles qui incitent au mélange social et racial par différents moyens attractifs mais sans contrainte. En tout cas, la conclusion d'Arendt est très claire sur la limite de la sphère politique par rapport à la sphère sociale et leur différente notion de l'égalité : « La discrimination est un droit social aussi indispensable que l'égalité est un droit politique. La question n'est pas de savoir comment abolir la discrimination, mais comment la maintenir dans la sphère sociale, où elle est légitime, et l'empêcher d'empiéter sur la sphère politique et personnelle, où elle est destructrice. » (*Réflexions sur Little Rock*, dans *Responsabilité et jugement*, Petite Biblio Payot, 2009, p. 264).

Cet exemple montre bien aussi l'indépendance totale de jugement d'Arendt, qui ne s'arrête pas aux réactions hâtives, stéréotypées et prévisibles selon les tendances politiques, mais reprend le débat à la racine en mettant d'abord en évidence l'ambiguïté des notions utilisées et en fondant ensuite les choix sur une conception cohérente de l'existence humaine. Cohérente parce que, considérant l'être humain comme un être capable de penser, de juger et de choisir par lui-même, elle s'oppose au dirigisme de l'État même sous sa forme paternaliste, lorsqu'il impose d'en haut les principes de vivre ensemble qu'il estime être les meilleurs pour tous sans avoir mené de réflexion approfondie pour le savoir.

L'absorption du domaine politique dans l'économie et le social

L'hypertrophie du domaine économique s'est aussi exprimée par son déplacement de la sphère privée (*l'oikos*) vers la sphère publique, lorsqu'il est devenu économie politique, c'est-à-dire gestion à grande échelle des rapports de production. Plus exactement, la sphère publique et la sphère privée ont fusionné dans une nouvelle sphère, celle du social, qui se caractérise par les processus massifs automatisés. La société moderne n'est plus un regroupement d'individus qui exercent des activités publiques et privées, mais une masse de travailleurs dont les comportements uniformisés sont prévisibles suivant les lois de la statistique :

« Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d'abord le comportement à l'action et finalement la bureaucratie, la régie anonyme au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que « sciences du comportement », visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d'un animal conditionné à comportement prévisible. » (*id.*, p. 84).

L'économie à prétention scientifique a fait son apparition en même temps que la société industrielle capitaliste, dans le but de justifier par une certaine conception de l'homme le bien-fondé d'un marché totalement libre, sans aucune régulation ni concertation qui viserait à assurer que le nécessaire est effectivement produit et à la

disposition de toute la population. Elle a considéré que tout individu humain était avant tout un *homo economicus*, un homme guidé par son seul désir personnel d'enrichissement, et que toutes les conduites rationnelles visant cet enrichissement ne pouvaient que s'équilibrer et s'harmoniser entre elles, la somme des intérêts personnels réalisant automatiquement l'intérêt général (selon la fameuse image de la « main invisible »). Cette tendance à réduire l'individu à une conduite stéréotypée s'est ensuite étendue aux sciences sociales naissantes telles que la sociologie, la psychologie et même une bonne partie de l'anthropologie. L'utilisation des statistiques est un indice de cette considération : elles n'ont de sens qu'appliquées à de très grands nombres dont on cherche à gommer les atypies individuelles et à augmenter la prévisibilité des évolutions par des projections probabilistes. Toutes ces études doivent ignorer au maximum les différences individuelles pour ne mettre en évidence que les grandes tendances soit de la masse entière de la société soit des grandes catégories qui la traversent. À l'opposé de cette démarche, la philosophie est attentive au sujet singulier et à l'intersubjectivité politique en tant qu'elle réalise des accords sur la base de choix délibérés, concertés, lucides, qui reflètent les apports personnels au lieu de les noyer dans la masse.

Imposer des limites à la rationalité instrumentale

Jusqu'ici, on a évoqué le danger de l'absorption de l'artisanat dans le travail, et du politique dans le social. Mais il y a encore un autre danger caractéristique de la société industrielle capitaliste, c'est celui de la disparition de tout rapport au monde qui ne soit pas calqué sur le mode artisanal, c'est-à-dire sur le mode instrumental.

« L'homme, en tant qu'*homo faber*, instrumentalise, et son instrumentalisation signifie que tout se dégrade en moyens, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante : finalement, non seulement les objets fabriqués mais aussi « la terre en général et toutes les forces de la nature » (...). Ce qui est en jeu, ce n'est évidemment pas l'instrumentalité, en tant que telle, l'emploi des moyens en vue d'une fin ; c'est plutôt la généralisation de l'expérience de fabrication dans laquelle l'utile, l'utilité, sont posés comme normes ultimes de la vie et du monde des hommes. Cette généralisation est inhérente à l'activité de l'*homo faber* parce que l'expérience de la fin et des moyens, présente dans la fabrication, ne disparaît pas quand le produit est fini mais s'étend à la destination ultime de ce produit, qui est de servir d'objet d'usage. (...) C'est seulement dans la mesure où la fabrication fabrique surtout des objets d'usage que le produit fini devient un moyen ; c'est seulement dans la mesure où le processus vital s'empare des objets et les utilise à ses fins que l'instrumentalité productive et limitée de la fabrication se change en instrumentalisation illimitée de tout ce qui existe. (*id.*, p. 210-211).

On retrouve l'idée que les principes légitimes dans un domaine ne le sont pas dans les autres domaines : d'autres rapports au monde doivent continuer à exister à côté du rapport d'utilité qui ne voit dans la nature et dans les hommes que des ressources et des instruments. L'illimitation de l'instrumentalité, par laquelle le schème de la fabrication déborde de son domaine propre, est due également à la contamination de ce domaine par celui de la consommation ; sans ce flux illimité, la fabrication ne serait pas amenée à étendre son besoin de matières premières à tous les objets du monde d'une façon nécessairement insatiable.

La dénonciation de la rationalité réduite à son expression instrumentale inscrit Hannah Arendt dans l'héritage heideggerien, comme c'est le cas aussi pour ses contemporains de l'École de Francfort (quoiqu'elle ne partage pas la tendance d'Adorno et Horkheimer, dans la *Dialectique de la raison*, à réduire toute rationalité à une rationalité instrumentale). On peut y voir aussi une filiation kantienne, du moins en ce qui concerne les relations entre humains, car Kant a exprimé en ces termes le respect dû à tout être humain : parce qu'il est un sujet, il ne peut être considéré comme un moyen.