

CULTURE DE MASSE COMME LOISIR CHEZ HANNAH ARENDT

OBOUMOU Ibrahim

Maître-Assistant
Département de philosophie
Université Félix Houphouët-Boigny

RESUME

Une certaine opinion laisse croire que la culture de masse est une culture, celle de la société de masse. Or la société de masse, à l'évidence, ne sait pas prendre soin de la culture. Elle ne fait, selon Arendt, que transformer les objets culturels en objets de pur divertissement.

Mots-clés : Consommation – Culture – Culture de masse – Loisir – Société de masse.

ABSTRACT

Some opinion suggests that mass culture is a culture, that of the mass society. But the mass society, obviously, do not know how to take care of the culture. It does, according to Arendt, that transform cultural objects into objects of pure entertainment.

Key words : Consumption – Culture – Mass culture – Recreation – Mass society.

INTRODUCTION

Ces dernières décennies sont marquées par un flot de styles musicaux singulièrement, qui donnent l'occasion de penser la culture, précisément, la culture de masse afin de voir si elle est, comme on le soutient le plus souvent, la culture de la société de masse. Pour ceux qui soutiennent une telle thèse, c'est-à-dire qui affirment que la culture de masse est la culture de la société de masse – ou encore que la société de masse est capable de culture et que cette culture de masse existe véritablement, a un sens –, cela va de soi d'autant plus que la culture est perçue généralement comme le trait distinctif, l'expression même de toute société ou tout groupe humain, qu'on ne saurait lui ôter sans nier par la même occasion son caractère humain.

Or une lecture de l'œuvre de Hannah Arendt, précisément de *Condition de l'homme moderne* et surtout de *La crise de la culture*, révèle le caractère erroné de cette position commune. Quels sont les mécanismes de cette position

erronée ? Quelle critique en fait Arendt ? Et quelle est sa position en ce qui concerne la culture de masse ?

SOCIÉTÉ DE MASSE ET CULTURE DE MASSE

Voilà quelques décennies déjà que l'humanité tout entière vit au rythme et à la cadence de la culture de masse. Phénomène relativement récent donc, la culture de masse, à son avènement, s'est posée comme une inquiétude et une préoccupation pour les intellectuels, et continue de hanter leur univers cognitif. Mais comment ne pas s'inquiéter face à cette production et diffusion massives d'objets culturels par des moyens de communication de masse : presse, télévision, etc. à l'endroit des masses ; objets culturels dont la durée dans le monde des hommes est aussi éphémère que les produits de consommation ? Face à ce phénomène nouveau qui semble provenir de la société de masse, les intellectuels, par-delà les clameurs que provoquent toute production et toute diffusion de masse, s'essaient à lui trouver un sens : c'est ce que Harold Rosenberg nomme l'intellectualisation du kitsch. La raison principale avancée par les intellectuels pour tenter de rationaliser le kitsch, c'est que la société de masse n'est rien d'autre que la société actuelle, celle dans laquelle nous vivons tous, intellectuels ou non intellectuels. Dès lors, sa culture, « *la culture populaire [ne doit pas être] abandonnée à la populace* » (Rosenberg, 1959 : 12).

Ainsi l'effort des intellectuels à trouver un sens à la culture de masse les conduit à concevoir celle-ci comme une culture, précisément celle de la société de masse. Quoi de plus normal, est-on tenté de s'exclamer ! Pourtant, rien ne va de soi dans le fait de lier culture de masse et société de masse. Cela est même une erreur que de croire que la société de masse est capable de culture, laquelle est la culture de masse, que de faire mériter à celle-ci le nom de culture.

Certes, toutes les définitions que donne l'anthropologie – classique, moderne, postmoderne – de la notion de culture incitent à penser que la société de masse, de toute évidence, en tant que réalité sociologique présente d'une humanité socialisée, crée sa culture propre, différente de la culture des sociétés antérieures : la culture de masse. Si

la culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes ou habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société.

ainsi que le déclare Barnett Taylor (Taylor, 1871 : 1) ; ou encore, comme le définit Malinowski, si

l'attirail matériel de l'homme, les objets qu'il fabrique, ses constructions, ses navires, ses outils et ses armes, toute la panoplie liturgique de ses rites magiques ou religieux, représentent tous sans exception les aspects de la culture les plus visibles et les plus tangibles

(Malinowski, 1931 : 621), auxquels il faut ajouter nécessairement les aspects moins visibles : la connaissance qui permet la production, l'organisation et l'utilisation de ces objets ainsi que le soubassement juridique et moral de toute société, c'est que la société de masse a effectivement sa propre culture. En tout cas, ce qui ressort de ces définitions, c'est que toute société humaine ou tout groupe humain produit immanquablement de l'humain, c'est-à-dire du culturel qui vient, pour ainsi dire, bouleverser l'ordre naturel au sein duquel ce groupe humain prend forme.

Mais ces définitions anthropologiques, qui donnent un sens à cette pensée erronée suivant laquelle la culture de masse existe en tant que culture de la société de masse, ne sont pas que des points de vue propres à l'anthropologie. Elles sont devenues le patrimoine de l'humanité. La définition retenue de la culture par l'UNESCO – dans sa déclaration de Mexico lors de la conférence mondiale du 26 juillet au 6 août 1982, tenue sur le thème : « les politiques culturelles » – se présente, en effet, comme la consécration des visions anthropologiques de la culture, en ce qu'elle saisit, dans un langage simple et clair, celle-ci,

dans son sens le plus large, (...) comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre tous les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.

Quoi qu'il en soit, de toutes ces définitions se dégagent quatre constantes constitutives de la culture qu'on retrouve en la culture de masse ;

les éléments de la base proprement matérielle de la culture (le cadre morphologique et écologique, les objets, les outils, les techniques, les biens de consommation et toute l'infrastructure économique de la société) ; deuxièmement, les éléments propres humains (les individus et les groupes sociaux, les institutions et les organisations sociales, les règles et les normes sociales) ; troisièmement, les éléments symboliques (les

*signaux et les signes collectifs, les modèles sociaux et les symboles) ;
quatrièmement enfin, les éléments spirituels (les rites, les croyances et
les valeurs idéales)*

(Sylla, 2007 : 14). En clair, toutes ces définitions tiennent pour évident le fait que tout ce que l'homme pense et dit, tout ce qu'il fait et est, est de la culture. En somme, la culture fait partie intégrante de la nature de l'homme ; elle est ce qui le différencie de la nature en sa naturalité même ; elle est la marque de sa présence au monde. Mais que la culture soit une activité humaine par excellence signifie-t-il, comme on le prétend couramment, que toute activité humaine, tout dit humain et toute pensée humaine sont de la culture ?

Que la culture soit une activité humaine, cela n'implique nullement qu'elle fait partie de la nature humaine. Telle est, en substance, la critique que Hannah Arendt adresse à l'encontre de cette conception de la culture qui en fait une partie intégrante de la nature humaine. Ce recours à Arendt pour saisir la nature de la culture et pour comprendre corrélativement ce que peut signifier la culture de masse – si elle est la culture de la société de masse – n'est pas fortuit. Son analyse et sa critique de la culture en général et, en particulier, de la culture de masse, apportent un éclairage nouveau, l'un des plus édifiants sur la question.

Suivant cette critique de la notion de la culture, celle-ci est certes l'une des activités humaines fondamentales, mais elle ne fait pas partie de la nature humaine. Car, n'est-ce pas que « *nous connaissons l'existence de peuples sans monde [sans culture] (worldless), comme nous connaissons des hommes hors du monde (unwordly)* » (Arendt, 1972 : 268) ? Ainsi dire, comme le fait Arendt, qu'il est des peuples sans culture, c'est reconnaître que tout ce que l'homme fait, pense et dit n'est pas de la culture. C'est donc une erreur de croire en l'existence de la culture de masse et de fonder celle-ci sur une définition de la culture comme toute sorte d'activité, d'aménagement humain.

Certes, soutient Arendt, tout aménagement que font les hommes pour se pourvoir d'un abri et mettre un toit sur la tête – même les tentes des tribus nomades – peut servir de maison sur la terre pour ceux qui se trouvent en vie à ce moment-là. Mais cela n'implique en aucun cas que de tels aménagements engendrent un monde, isolent une culture. 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.

(Arendt, 1972 : 269). Mais si, selon Arendt, toute activité, toute pensée et tout dit humain ne sont pas de la culture, c'est que la première problématique selon laquelle la culture de masse est une culture, celle de la société de masse, doit être abandonnée qui se fonde justement sur une conception plus large de la culture. La question demeure toujours de savoir si la société de masse est capable de culture, c'est-à-dire si la culture de masse est une culture, précisément celle de la société de masse.

LA CULTURE DE MASSE : LA FIN DE LA CULTURE

Si la position précédente n'est pas arrivée à nous dire ce qu'il en est véritablement de la culture de masse, cela est essentiellement dû à sa définition par trop élargie de la culture, qui finit par dissoudre celle-ci en ce qu'elle a en propre. Et ce qu'elle a en propre, ses traits fondamentaux, ne se révèle que pour quiconque sait l'interroger en son sens étymologique, en tant que mot mais aussi en tant que concept. Ce retour à l'étymologie permet en effet de débarrasser la culture de ce qui n'est pas d'elle, de la saisir dans sa nudité, telle qu'elle est née. C'est ainsi qu'il faut comprendre le détour arendtien par la Rome antique pour la saisie de l'être de la culture.

Suivant cette étymologie romaine de la culture, celle-ci provient du verbe *colere* et signifie cultiver, demeurer, prendre soin de, entretenir, préserver. En tant que telle, la culture désigne originellement un souci de tendresse de l'homme à l'égard de la nature, afin d'en faire le lieu propice à l'habiter humain ; d'où l'on voit combien cette acception romaine de la culture s'oppose à tout effort de soumission, de domination de la nature tel qu'exprimé par Descartes qui invite les hommes à se comporter comme maîtres et possesseurs de la nature par la maîtrise parfaite des forces et des « actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres ». La culture, en son sens étymologique, en tant que tendre souci, ne saurait en effet soumettre la nature ; elle désignait tout à la fois l'agriculture – et apparaissait comme de la nature cultivée, telle la création du célèbre paysage italien – et le culte des dieux, c'est-à-dire le soin que les croyants leur donnent par dévotion. Ainsi en remontant à l'étymologie romaine de la culture, Arendt perçoit en elle deux significations. Et

toutes deux, soutient-elle, culture au sens d'aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple, et culture au sens de soin donné aux monuments du passé, déterminent aujourd'hui encore le contenu et le sens de ce que nous avons en tête quand nous parlons de culture

(Arendt, 1972 : 273). Mais à ces deux sens romains de la culture, il faut ajouter un troisième dont l'origine n'est pas moins romaine, puisqu'elle nous vient de Cicéron, un auteur romain, qui fut le premier penseur, suivant Arendt, à donner au mot culture ses connotations purement spirituelles et intellectuelles, à travers les expressions *excolere animi*, cultiver l'esprit et, surtout, *cultura animi*, que nous traduisons aujourd'hui par esprit cultivé. La *cultura animi*, telle que l'entend Cicéron, donne, en effet, à penser à quelque chose comme le goût, la sensibilité à la beauté, à l'apparition comme telle. Et cette culture de l'esprit cultivé, cet amour, cette prédisposition à la beauté, est le propre du spectateur, de celui qui n'agit pas, mais qui se contente de contempler ce qui se déroule, à l'image du philosophe qui sait contempler les belles choses, plutôt que de l'acteur, de celui qui agit, c'est-à-dire de l'artisan et de l'artiste, ces faiseurs de belles choses. Si donc le philosophe, et non l'artiste ni l'artisan, est le seul à posséder une telle culture, c'est parce qu'il est le seul, selon Cicéron, qui voit les choses en simple spectateur, pour ce qu'elles sont, sans nul souci d'en tirer un bénéfice. Aussi se présente-t-il comme celui qui est à même de prendre soin du monde dont la caractéristique fondamentale est d'être le lieu d'apparition des choses en leur plein éclat, leur pleine beauté.

Aux deux premiers sens strictement romains de la culture, Arendt ajoute donc un troisième sens, en référence à Cicéron, selon lequel la culture est « *l'attitude, ou mieux, le mode de relation prescrit par les civilisations avec les moins utiles, les plus mondaines (worldly) des choses : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc.* » (Arendt, 1972 : 273). Cependant, nonobstant cette triple définition de la culture, il demeure un trait commun qui la caractérise. Elle peut être saisie comme entretien et préservation, par-delà les siècles, du passé, des dieux et des moins utiles des choses. Dès lors se comprend l'assertion arendtienne suivant laquelle le phénomène de l'art apparaît comme le point de départ de toute discussion sur la culture. Car de tous les objets culturels, les œuvres d'art demeurent les plus mondaines, les plus inutiles ; elles sont la preuve de ce que ne peut être dit culture que ce qui demeure à travers les âges comme témoignage du passé, ce qui est durable, permanent.

En clair, si Arendt tient l'art pour le point de départ de toute discussion sur la culture, cela est dû à sa permanence. Les œuvres d'art, en effet, sont, pour elle,

de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde ; leur durabilité est presque invulnérable aux effets corrosifs des processus naturels, puisqu'elles ne sont soumises à l'utilisation qu'en feraient les créatures vivantes, utilisation qui, (...) loin d'actualiser leur finalité – comme la

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

(Arendt, 1961 : 188). Ainsi, si l'art apparaît pour Arendt comme le point de départ de toute discussion sur la culture, si les œuvres d'art sont tenues par elle comme ce qui permet de saisir ce qu'est véritablement la culture, c'est parce qu'elles sont durables,

les plus mondaines des choses. Davantage, elles sont les seules choses à n'avoir aucune fonction dans le processus vital de la société ; à proprement parler, elles ne sont pas fabriquées pour les hommes, mais pour le monde, qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations. Non seulement, elles ne sont pas consommées comme des biens de consommation, ni usées comme des objets d'usage : mais elles sont délibérément écartées des procès de consommation et d'utilisation et isolées loin de la sphère des nécessités de la vie humaine. Cette mise à distance peut se réaliser par une infinité de voies. Et c'est seulement quand elle est accomplie que la culture, au sens spécifique du terme, vient à être

(Arendt, 1972 : 268). Mettre à distance l'art, c'est, comme le spectateur ou le philosophe, l'approcher de manière désintéressée, le contempler tel qu'il apparaît sans chercher à en tirer profit. Ainsi si l'art est le point de départ de toute discussion sur la culture, c'est qu'en lui se révèle pleinement la nature réelle de la culture, ce qui permet de la juger et de la reconnaître : sa permanence dans le temps, le fait de demeurer à travers les siècles. Contre ces définitions anthropologiques distendues de la culture qui empêchent d'en saisir la nature, un critère nous est donné par Arendt pour y accéder. Et ce critère,

le seul (...) authentique (...) pour juger ces choses spécifiquement culturelles est leur permanence relative et même leur éventuelle immortalité. Seul ce qui dure à travers des siècles peut finalement revendiquer d'être un objet culturel

(Arendt, 1972 : 260). Cependant, que la référence au phénomène de l'art soit ce qui nous permet de saisir le caractère de la culture, qu'art et culture soient intimement liés, cela ne veut nullement dire qu'ils sont une seule et même chose. Cela se perçoit à travers le contraste qui se dégage de la relation qu'entretiennent les Grecs tout comme les Romains avec les belles choses et avec les producteurs des belles choses. Tandis que les Grecs et les Romains louent en effet l'amour de la beauté et la culture de l'esprit, ils méprisent dans le même temps les artistes et les artisans, c'est-à-dire ceux qui fabriquent les belles choses admirées de tous. Et la raison essentielle pour laquelle ces deux peuples méprisaient, non pas les belles choses, mais les producteurs du beau, est que ceux-ci ne savent pas prendre soin du monde en sa mondanité, à cause de leur mentalité exclusivement instrumentale dirions-nous, ... cette mentalité pour laquelle tout ce qui existe a une fonction et une utilité. Nonobstant cette différence, l'art, en tant qu'œuvre d'art, est, pour Arendt, ce qui fournit le critère à partir duquel juger de la culturalité de la culture.

Mais si la culture existe en tant que permanence, en tant que mise à distance des objets fabriqués par les hommes de tout souci de consommation, d'usage et d'échange, c'est que la culture de masse n'en est pas une ; elle est plutôt la négation de la culture. Car, justement, parce qu'elle apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels, la culture de masse connut, entre autres, le sort que la société réserva à toutes les autres valeurs : la dévaluation des valeurs, qui culmina dans la liquidation générale de toutes les valeurs. La culture de masse, en tant que phénomène social par excellence, cessa d'être une valeur en soi ; elle cessa d'être ce dont le propre est seulement d'être contemplé et de demeurer par-delà les siècles, pour devenir une valeur d'échange. Pour Arendt, en tout cas, avec la société de masse,

les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que valeurs ont toujours été : valeurs d'échange. Et, en passant de main en main, elles s'usèrent comme de vieilles pièces. Elles perdirent le pouvoir originellement spécifique de toute chose culturelle, d'arrêter notre attention et de nous émouvoir

(Arendt, 1972 :261). Ainsi la culture de masse n'est pas une culture ; elle cessa de l'être pour devenir une valeur, c'est-à-dire une marchandise. Toutefois

précisons que la marchandisation de la culture n'est pas la caractéristique de la culture de masse ; elle n'est pas, à proprement parler, le fait de la société de masse mais de la société et de son esprit philistin. Et c'est cet esprit qui explique l'usage malencontreux que la société fait de la culture et des objets culturels.

Le philistinisme, ainsi que le définit clairement Arendt, dénote, en effet, « *un état d'esprit qui juge tout en terme d'utilité immédiat et de "valeurs matérielles" et n'a donc pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art* » (Arendt, 1972 :258). Le philistinisme culturel, telle est le raison et la cause à la fois de la marchandisation de la culture ; et il n'intervient que lorsque la société, après avoir méprisé, du moins exprimé son peu d'intérêt pour la culture, la posa dorénavant comme sa chose à elle, le meilleur des moyens à sa disposition pour avoir une position sociale enviée suivant ses critères de jugement.

Autrement dit, le philistin méprisa d'abord les objets culturels comme inutiles, jusqu'à ce que le philistin cultivé s'en saisisse comme d'une monnaie avec laquelle il acheta une position supérieure dans la société, ou acquit un niveau supérieur dans sa propre estime – supérieur, c'est-à-dire supérieur à ce qui, dans son opinion personnelle lui revenait par nature ou par naissance

(Arendt, 1972 : 261). Cependant si la marchandisation de la culture n'est pas le fait de la société de masse mais de la société ou, ce qui revient au même, si la culture de masse n'est pas à proprement parler une marchandise, qu'est-ce donc ?

LES LOISIRS : DE LA MARCHANDISATION À LA CONSOMMATION DES OBJETS CULTURELS

La finalité de la société de masse, en ce qui concerne la culture, n'est pas la transformation de celle-ci en une marchandise, un objet d'échange. Elle vise plutôt la transformation des objets culturels en loisir, et non comme la société leur transformation en marchandise. Aussi faut-il entendre par société, la bonne société des XVIII^e et XIX^e siècles, qui tire son origine vraisemblablement des « *cours européennes de l'époque de l'absolutisme, en particulier [de] la société de cour de Louis XIV, qui sut si bien réduire la noblesse française à l'insignifiance politique, en se bornant à la rassembler à Versailles* » (Arendt, 1972 : 255). La société de masse peut être définie, quant à elle, simplement comme une

société de consommateurs, celle dans laquelle nous vivons. Elle apparaît avec « *l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation – sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public (...)* » (Arendt, 1961 : 47). Ce qui la distingue, c'est la transformation de toutes les activités humaines – action, parole, œuvre – en travail ; elle est la société de l'accumulation du capital, c'est-à-dire de l'abondance.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de leur relation à la culture,

la différence fondamentale, écrit Arendt, entre la société et la société de masse est (...) que la société veut la culture, évalue et dévalue les choses culturelles comme des marchandises sociales, en use et abuse pour ses propres fins égoïstes, mais ne les « consomme » pas. Même sous leur forme la plus éculée, ces choses demeurent choses, et conservent un certain caractère d'objectivité. Elles se désintègrent jusqu'à ressembler à un tas de pierres, mais ne disparaissent pas. La société de masse, au contraire, ne veut pas la culture, mais les loisirs

(Arendt, 1972 : 263). Voici qui est clairement exprimé : la société de masse ne fait pas que nier, à l'instar de la société, la culture par sa transformation en ce qui s'use. Elle substitue purement et simplement à la culture les loisirs, en ce qu'elle se saisit des objets culturels et les transforme en objets de pur divertissement qui, comme tous les gadgets, sont appelés à disparaître dans le processus vital de la société. Ainsi la culture de masse intervient lorsque la société commence à consommer les objets culturels comme l'homme consomme le pain. Si l'on veut résumer l'attitude de la société et de la société de masse à travers les catégories établies par Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, l'on inscrirait la marchandisation de la culture propre à la société dans la catégorie œuvre, tandis que la consommation des objets culturels, leur transformation en objets de loisirs ressortirait à la catégorie de travail. Car, en effet, c'est le propre de l'œuvre de fabriquer des objets d'usage et d'échange, des objets qui durent, qui s'usent avec le temps ; celui du travail est de produire ce qui ne dure qu'un jour, ce qui est éphémère : ce qui est fait pour la consommation journalière.

Ainsi transformer les objets culturels en « choses » des loisirs revient finalement à les consommer. Comme le déclare Arendt en effet :

Les commodités qu'offre l'industrie des loisirs ne sont pas des « choses », des objets culturels, dont l'excellence se mesure à leur capacité de soutenir le processus vital et de devenir les appartenances permanentes du monde, et on ne doit pas les juger d'après ces critères ; ce ne sont pas

d'avantage des valeurs qui existent pour être utilisées et échangées ; ce sont des biens de consommation destinés à être usés jusqu'à épuisement, juste comme n'importe quel autre bien de consommation

(Arendt, 1972 : 263-264). Que les objets culturels soient devenus des biens de consommation à l'avènement de la société de masse, cela ressortit à la durée éphémère qui les caractérise. Tout comme les biens de consommation sont produits quotidiennement pour entretenir le processus vital, pour le régénérer, c'est-à-dire pour l'empêcher de cesser d'être, les « choses » des loisirs doivent être régulièrement produites, puisqu'elles ne durent que le temps d'un loisir, pour empêcher que ne prenne fin le procès.

Aussi si la culture, en son sens propre, se caractérise par la permanence, l'immortalité, les « *choses des loisirs – ce qu'on nomme communément culture de masse – se distinguent-elles par la fraîcheur et la nouveauté* » (Arendt, 1972, 264), puisque justement, elles sont destinées à la consommation. En tant que telles, les « choses » des loisirs visent à entretenir la vie et non à perdre soin du monde, prendre soin du monde n'étant possible que pour ce qui arrive à se soustraire de la catégorie des fins et moyens, du pur fonctionnalisme. Les « choses » des loisirs étant destinées à la consommation, à l'entretien de la vie individuelle aussi bien que sociale, se ferme donc au monde. Arendt ne dit rien d'autre qui déclare effectivement que

la culture concerne les objets et est un phénomène du monde ; le loisir concerne les gens et est un phénomène de la vie. Un objet est culturel selon la durée de sa permanence ; son caractère durable est l'exact opposé du caractère fonctionnel, qualité qui le fait disparaître à nouveau du monde phénoménal par utilisation et par usure

(Arendt, 1972 : 266). Ainsi la culture de masse n'est pas à proprement parler une culture. Elle est un pur divertissement. Elle est la fin de la culture et une menace pour le monde. Le fait même de juger les objets d'art et les objets culturels à travers le prisme de la nouveauté et de la fraîcheur indique, en effet, combien le souci de la vie l'emporte de loin sur le souci du monde. Comme le note pertinemment Arendt (1972 : 268) :

le point est qu'une société de consommateurs n'est aucunement capable de savoir prendre en souci un monde et des choses qui appartiennent exclusivement à l'espace de l'apparition au monde, parce que son attitude centrale par rapport à tout objet, l'attitude de consommation, implique la ruine de tout ce à quoi elle touche.

CONCLUSION

À ceux qui estiment que la société de masse est capable de culture ou que la culture de masse est de la culture, la présente étude, en s'appuyant sur Arendt, a démontré le contraire. La culture de masse s'est révélée, en effet, au terme de ce parcours non pas comme une culture, mais plutôt comme la négation de toute culture. Plus précisément, elle s'est révélée comme un pur divertissement, qui transforme les objets culturels en choses des loisirs dont la caractéristique fondamentale est la fraîcheur et la nouveauté. Mais transformer les objets culturels en choses des loisirs revient à les consommer. Par cet acte, la société de masse démontre qu'elle ne sait pas prendre soin du monde ; elle démontre que le monde n'est pas son souci, mais qu'elle se préoccupe plutôt de la vie. Et ce souci de la vie est une menace pour le monde lui-même, en ce sens qu'il finira par le dévorer après avoir dévoré ces objets qui tendent à prouver et à entretenir sa permanence.

Face à cet état de fait, que reste-il à l'homme moderne pour sauver son monde et se sauver, par la même occasion de cette ruine ? Il lui reste probablement à cultiver l'activité du goût, qui lui apprendrait à aimer le monde pour ce qu'il est et les objets culturels pour ce qu'ils sont.

BIBLIOGRAPHIE

Les livres

- Arendt, H (1961), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy.
- Arendt, H (1972), *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris : Gallimard.
- Descartes, R (1966), *Discours de la méthode*, Paris : Garnier-Flammarion.
- Sylla, L (2007), *Anthropologie de la paix : De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*, Abidjan : Les Éditions du CERAP.
- Taylor, E B (1871), *Primitive culture*, Londres : Murray.

Les articles et revues

- Malinowski B (1931), « Encyclopaedia of Social Sciences » : Volume IV, 618-643.
- Rosenberg, H (1959), « Pop culture: kitsch criticism », in *The tradition of the New*, 11-24.