

La vita activa et la condition humaine

Je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme.

Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique. C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (*inter homines esse*)

ou « mourir » et « cesser d'être parmi les hommes » (*inter homines esse desinere*). Mais sous sa forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse. (« Il les créa mâle et femelle ») si l'on admet que ce récit de la création est en principe distinct de celui qui présente Dieu comme ayant créé d'abord l'homme (*Adam*) seul, la multitude des humains devenant le résultat de la multiplication¹. L'action serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproductibles à l'infini d'un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque. La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.

Ces trois activités et leurs conditions correspondantes sont intimement liées à la condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité. Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits – le décor humain – confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire. Le travail et l'œuvre, de même que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter : le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers. Toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité ; le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités

1. En analysant la pensée politique postclassique, il est souvent très révélateur de voir à laquelle des deux versions bibliques du récit de la création l'auteur se réfère. Il est ainsi très caractéristique de la différence entre la doctrine de Jésus et celle de saint Paul que Jésus, à propos des relations entre mari et femme, se rapporte à la Genèse (I, 27) : « N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine les fit mâle et femelle » (Matthieu, XIX, 4), tandis que Paul dans une occasion semblable affirme que la femme fut créée « de l'homme » et donc « pour l'homme », encore qu'il atténue ensuite cette dépendance : « La femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme » (I Corinthiens, XI, 8-11). Cela va plus loin qu'une différence d'opinion quant au rôle de la femme. Pour Jésus, la foi est étroitement liée à l'action (cf. *infra* « L'irréversibilité et le pouvoir de pardonner ») ; pour Paul, la foi est liée d'abord au salut. Particulièrement intéressant à cet égard, saint Augustin (*De civitate Dei*, XII, 21) non seulement passe sous silence le verset I, 27 de la Genèse, mais montre que la différence entre l'homme et les animaux est que l'homme fut créé *unum ac singulum* et que les animaux furent appelés à l'existence par groupes (*plura simul jussit existere*). Pour Augustin, l'histoire de la création est une bonne occasion d'insister sur l'espèce en tant que caractère de la vie animale par opposition à la singularité de l'existence humaine.

humaines. De plus, l'action étant l'activité politique par excellence, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique.

Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme. Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines ; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. Tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine. L'influence de la réalité du monde sur l'existence humaine est ressentie, reçue comme force de conditionnement. 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.

Évitons tout malentendu : la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, et la somme des activités et des facultés humaines qui correspondent à la condition humaine ne constitue rien de ce qu'on peut appeler nature humaine. Car ni celles que nous examinons ici, ni celles que nous laissons de côté, comme la pensée, la raison, ni même leur énumération la plus complète et la plus méticuleuse, ne constituent des caractéristiques essentielles de l'existence humaine en ce sens que, sans elles, l'existence ne serait plus humaine. Le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine serait l'émigration dans une autre planète. Un tel événement, qui n'est plus tout à fait impossible, signifierait que l'homme aurait à vivre dans des conditions fabriquées, radicalement différentes de celles que lui offre la Terre. Le travail, l'œuvre, l'action, la pensée elle-même telle que nous la connaissons, n'auraient plus de sens. Et pourtant, ces hypothétiques voyageurs échappés à la Terre seraient encore humains ; mais tout ce que nous pourrions dire quant à leur « nature », c'est qu'il s'agirait encore d'êtres conditionnés, bien que leur condition fût alors, dans une mesure considérable, faite par eux-mêmes.

Le problème de la nature humaine, problème augustinien (*quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu question pour moi-même »), paraît insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu'au sens philosophique général. Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capables d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et il faudrait d'abord qu'il puisse parler du « qui » comme d'un « quoi »¹. Notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités « naturelles », y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à rien lorsque nous posons la question : Et *qui* sommes-nous ? C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque, c'est-à-dire par le dieu des philosophes qui, depuis Platon, s'est révélé à l'examen comme une sorte d'idée platonicienne de l'homme. Certes, en démasquant ces concepts philosophiques du divin, en y montrant les conceptualisations de qualités et de facultés humaines, on ne prouve pas, on ne fait même rien pour prouver la non-existence de Dieu ; mais le fait que les essais de définition de la nature de l'homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement « surhumaine » et s'identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre suspect le concept même de « nature humaine ».

D'autre part, les conditions de l'existence humaine — la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre — ne

1. Voilà ce que savait fort bien saint Augustin qui passe pour avoir été le premier à soulever en philosophie ce qu'on nomme la question anthropologique. Saint Augustin distingue les questions « Qui suis-je ? » et « Que suis-je ? », la première que l'homme s'adresse à lui-même : « Et je m'adressai à moi-même et me dis : Toi, qui es-tu ? Et je répondis : Un homme » — *Tu, quis es ?* (*Confessions*, X, 6) et la seconde qui s'adresse à Dieu : « Que suis-je donc, mon Dieu ? Quelle est ma nature ? » — *Quid ergo sum, Deus meus ? Quae natura sum ?* (*ibid.*, X, 17). Car dans le « grand mystère », le *grande profundum* qu'est l'homme (IV, 14), il y a « de l'homme [*aliquid hominis*] que l'esprit de l'homme qui est en lui ne connaît pas lui-même. Mais Toi, Seigneur, qui l'as fait [*fecisti eum*], Tu sais tout de lui [*ejus omnia*] » (X, 5). Ainsi l'expression bien connue que je cite, *quaestio mihi factus sum*, est-elle une question posée en présence de Dieu, « aux yeux de qui je suis devenu question pour moi-même » (X, 35). Bref, la réponse à la question « Qui suis-je ? » est simplement : « Tu es un homme, quelle que soit la définition de l'homme » ; la réponse à la question « Que suis-je ? » ne peut être donnée que par Dieu qui a fait l'homme. La question de la nature de l'homme n'est pas moins théologique que celle de la nature de Dieu ; elles ne peuvent se résoudre l'une et l'autre que dans le cadre d'une révélation divine.

peuvent jamais « expliquer » ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu'elles ne nous conditionnent jamais absolument. Telle a toujours été l'opinion de la philosophie, distincte des sciences (anthropologie, psychologie, biologie, etc.) qui s'occupent aussi de l'homme. Mais aujourd'hui, nous pouvons presque dire que nous avons démontré, voire scientifiquement prouvé, que, si nous vivons maintenant et devons probablement toujours vivre dans les conditions d'ici-bas, nous ne sommes pas de simples créatures terrestres. La science moderne doit ses plus grandes victoires à sa décision de considérer et de traiter la nature terrestre d'un point de vue véritablement universel, c'est-à-dire d'un point d'appui digne d'Archimède, choisi volontairement et explicitement hors de la Terre.