

## **PHILOSOPHIE DE L'ENGAGEMENT**

### **A. Remarques préliminaires**

Qui dit 'engagement', pense sans doute d'abord à 'militantisme'. Toutefois, même s'il s'agit là d'une forme éminente et inabandonnable de l'engagement, elle n'en est pas la seule, ni la plus fondamentale. Dans ce qui suit, j'essaierai, à partir d'une approche anthropologique (qui se centre donc sur qui est spécifiquement humain) de montrer quelles sont, chez nous autres humains, les ressources de tout engagement, quelles sont à cet égard nos puissances, mais aussi nos contraintes. Je voudrais montrer également comment penser correctement l'engagement, sans tomber ni dans le moralisme, ni dans l'activisme, afin de comprendre que, telle est ma thèse principale, l'engagement est pour l'homme, et a fortiori la personne, à la fois une nécessité et une chance.

Je procéderai en trois temps :

- Le fondement anthropologique de l'engagement : pourquoi l'homme doit-il s'engager, ne peut-il pas ne pas s'engager. Sera montré en même temps ce que veut dire exactement 'engagement'.
- Les conditions de possibilité anthropologiques de l'engagement : il ne suffit pas de devoir ou de vouloir, encore faut-il pouvoir. Qu'est-ce donc qui rend l'homme à même de s'engager ? J'aurai ici recours à la trilogie républicaine : liberté, égalité, fraternité, tout en lui donnant une interprétation un peu inhabituelle et un élargissement.
- Les conditions de possibilité matérielles de l'engagement : les différentes formes de l'engagement étant rendues possibles, comment les concrétiser dans la société donnée ? Ces concrétisations, ces points d'impact sont, nous le verrons, à la fois des formes d'engagement et des conditions sociales de celles-ci. Je me servirai à ce propos d'un schéma, ternaire lui aussi, proposé naguère par Hannah Arendt.

### **B. Fondement anthropologique de l'engagement**

Pourquoi l'homme ne peut-il pas se laisser vivre, paisiblement, comme un grand fleuve tranquille, au gré de ses instincts, pulsions et désirs ? Pourquoi (cause) et pourquoi (fin) l'engagement, en quoi est-il inévitable, nécessaire et vital ? Cela tient à la nature (ou à l'absence d'une telle nature, comme on veut) de l'homme. Je vais en exposer les traits importants pour notre propos, en partie par le biais d'une distinction entre l'homme et l'animal (du moins le plus proche de lui).

Comme tous les êtres vivants, les plantes et les animaux, l'homme se trouve situé dans un réseau de relations par lesquels tous ces êtres, y compris ceux qui sont non-vivants, s'influencent réciproquement. Ce n'est (donc) pas en cela que réside la spécificité de l'homme. Avec les animaux supérieurs, l'homme se trouve pris dans un triple réseau de relations :

- relations à l'environnement matériel, la nature, l'univers,
- relations à l'environnement des êtres de même espèce, l'autre, autrui, les autres
- relations de chacun à lui-même.

Ce n'est (donc) pas là non plus que se situe la spécificité de l'homme. Où réside-t-elle donc ?

Pour l'essentiel, elle consiste dans le fait que chez l'homme, à la différence des animaux (du moins sauvages), ces trois types de relations ne sont pas réglés par la nature (instincts, mécanismes, déterminismes...). Il est vrai que chez les animaux supérieurs commence une plus ou moins grande marge de manœuvre à l'égard de ces réglages naturels. En ce sens, l'homme est peut-être un animal, mais certainement pas un animal comme les autres. Au fond, comme le dit l'anthropologie allemande de la première moitié du vingtième siècle (Scheler, Plessner, Gehlen), l'homme est un animal manqué, raté, qui se distingue par de graves déficits en matière d'instincts, surtout d'instincts sociaux et relationnels.

Ces déficits se manifestent par des dysfonctionnements graves au plan de chacun de ces types de relations :

- Environnement matériel : problèmes écologiques ; les animaux n'en créent pas, ils souffrent de ceux que nous leur causons.
- Environnement humain : agressivité, cruauté, meurtre guerre ; tout cela n'existe pas chez les animaux.
- Rapport à soi-même : psychopathologies, inconnues elles aussi chez les animaux sauvages ; quant aux animaux de compagnie, leurs problèmes psychiques sont une fois de plus dus à des êtres humains.

Voilà des faits et des situations, dans lesquels tous les hommes sont embarqués, comme le dit Mounier (cf Œuvres tome 3, p.191-192). Il s'agit là, si l'on veut, du degré zéro de l'engagement. Nous sommes tous engagés dans des relations non réglées par la nature et non choisies, d'où l'expression « embarqués ». C'est un engagement subi, passif.

Mais il est clair aussi que l'homme ne peut pas en rester à cet engagement passif, sous peine de disparaître en tant qu'individu et en tant qu'espèce, vu les dysfonctionnements engendrés par les déficits mentionnés. Les animaux par contre n'ont qu'à se laisser vivre ; à moins de catastrophes naturelles, la 'Nature' a pourvu à leur survivance (du moins en tant qu'espèces). L'homme cependant ne peut pas se laisser aller ; s'il veut survivre, il doit lui-même activement pourvoir à sa survie, il doit régler lui-même ses relations. Et comme chacun ne le peut à lui tout seul et à nouveaux frais, il y a pour l'aider l'apprentissage, la culture et la tradition.

L'approche anthropologique révèle ainsi, à la suite de ce que nous avons appelé le degré zéro de l'engagement ou engagement passif, ce qu'on pourrait désigner comme l'engagement de régulation, dont le caractère nécessaire, inévitable, vital saute aux yeux, et qui signifie une première différence fondamentale avec les animaux, même supérieurs. Parce qu'il est un animal manqué, les trois sortes de relations sont comme des questions permanentes posées à l'homme, qui de ce fait s'avère comme un animal questionné, à qui donc se posent de vraies questions (engagement subi). Mais pour survivre, l'homme doit impérativement répondre à ces questions, et manifestement il a jusqu'ici réussi, du moins collectivement, à y répondre (engagement actif) ; l'homme se montre ainsi comme un être de réponse. Et comme il s'agit en l'occurrence de ses réponses à lui, il a en plus à en répondre, il est un être responsable, en un mot une personne.

Mais une deuxième différence capitale d'avec les animaux apparaît avec la nécessité de s'engager pour survivre, sous forme d'une nouvelle sorte de question, une question de second degré ou méta-question : Vaut-il la peine de survivre et donc de s'y engager ? Et si oui : quel genre de vie vaut la peine d'être vécue et qu'on s'engage pour lui ? En d'autres termes, une

quatrième relation se découvre dans cette question : l'homme est en relation avec sa propre existence, d'où la question du sens de la vie. Les animaux ne se la posent pas, car il n'en ont pas besoin ; une fois de plus, la nature l'a réglée pour eux, la solution est concrétisée pour ainsi dire dans leur organisme.

Comme les autres relations non-réglées, celle-ci connaît également ses dysfonctionnements : dégoût de vivre (le « taedium vitae » des Anciens et du Moyen-Age), la déprime, l'ennui, et en fin de compte le suicide (qui chez les animaux n'existe pas). L'engagement de régulation prend ici la forme particulière de l'engagement sapientiel (de 'sagesse') ou symbolique (de 'sens').

Il a été souvent question jusqu'ici de 'survie' ; ce terme doit être précisé pour éviter des malentendus réducteurs. En effet, la survie, dont il s'agit dans le contexte de l'engagement de régulation, c'est bien d'abord la survie biologique, individuelle et collective. Mais il s'agit de bien plus et de bien autre chose encore, comme il est sans doute déjà apparu, ne fût-ce que entre les lignes. Il y va bien sûr également de la survie psychologique et mentale : identité et intégrité personnelles, acceptation de soi, réalisation de soi et bonheur, qualité de vie... Il y a ensuite la survie sociale et politique : rapports aux autres en communauté, statut et reconnaissance sociales, intégration et citoyenneté... Enfin, survie morale et spirituelle d'un côté : respect de la dignité de soi et d'autrui, et de l'autre côté, la survie symbolique déjà mentionnée : prise de conscience d'un sens à la vie individuelle et collective.

Une remarque encore : l'approche anthropologique de l'engagement met au jour évidemment certaines caractéristiques de l'homme, dont entre autres, nous l'avons vu, la dimension personnelle (questions, réponses, responsabilité). Mais le portrait de l'homme ainsi établi est bien sûr incomplet, même quant aux traits qui se dégagent de ses déficits. Il faudrait ainsi parler, mais ce n'est pas la place ici, de l'éminente et durable vulnérabilité et fragilité de l'homme, de la contingence (hasards, imprévus, risques) et de la finitude (limites, altérité de l'autre, mortalité) de son existence, en n'oubliant pas sa condition corporelle et sexuelle, ni toute la dimension du langage.

Nous avons vu jusqu'ici que l'homme est en principe capable de répondre aux questions existentielles que lui pose le réseau de relations dans lequel il se trouve situé, c'est-à-dire de régler et de gérer ces relations. Mais cela est resté en quelque sorte une pure affirmation. Il faut maintenant montrer de près cette capacité, cette puissance de régulation. En quoi consiste-t-elle et sur quoi s'appuie-t-elle ? Cette analyse nous montrera d'autres caractéristiques de la personne humaine et d'autres formes encore d'engagement.

### **C. Conditions de possibilité anthropologiques de l'engagement**

Pour commencer, une remarque générale sur ces conditions : comme toutes les caractéristiques de l'homme, elles sont à la fois des faits, donnés et présents, et des tâches, car elles ne sont pas données toutes faites, mais des possibilités à faire passer dans la réalité. Ces conditions de possibilité anthropologiques peuvent être présentées de diverses manières ; pour des raisons de clarté pédagogique, j'ai choisi un mode de présentation peut-être un peu artificiel, mais très utile : la trilogie républicaine, dont je me servirai d'abord dans son ordre classique (qui d'ailleurs n'a pas été le premier et ne s'est imposé qu'assez tardivement) : Liberté, Egalité, ... Fraternité.

## 1. Liberté

Le déficit instinctuel dont il a été question plus haut a à la fois libéré l'homme d'un carcan, et exige de lui qu'il prenne en charge lui-même ses relations : la liberté est à la fois une condition de possibilité de l'engagement sous toutes ses formes, et un appel urgent à l'engagement, sous peine de voir l'espèce humaine disparaître sous peu. Vue dans ce contexte de déficit, et non pas abstraitement, la liberté prend des contours précis.

On voit d'abord ce que la liberté humaine n'est pas : -autarcie, autosuffisance, indépendance : ce sont là des phantasmes à la fois pubertaires et libéral-individualistes ;

- choix arbitraire, sans raison ni fondement : c'est là encore une idée pubertaire de la liberté. Si l'on veut bien tenir compte du caractère foncièrement relationnel de l'homme ainsi que de la dimension de responsabilité de la personne humaine, et si l'on consent à donner congé à des représentations phantasmatiques, on se rend compte que le vrai nom de la liberté est '**autonomie**'.

Une analyse étymologique et historique nous en révèle le véritable sens, obscurci dans l'usage actuel de ce terme. 'Autonomie' vient du grec ancien et se compose de deux mots : 'auto', qui signifie '(soi-)même', et 'nomie' de 'nomos', la loi, la règle. Traduit littéralement, autonomie veut donc dire 'autorégulation' ou bien 'autolégislation'. Rapportée à la liberté, l'autonomie nous présente celle-ci comme une liberté réglée, une liberté de régulation et non d'arbitraire.

D'un point de vue historique, il est à remarquer que, dès les anciens Grecs, le concept d'autonomie est du domaine de la politique (et non pas de l'éthique ou de la psychologie). Il désigne une situation d'autorégulation limitée d'un territoire dans un cadre englobant. En ce sens, on parle encore de nos jours de provinces autonomes (comme c'est par exemple le cas de la Catalogne à l'intérieur de l'Espagne). Quand Kant a transféré le terme du domaine politique à celui de l'éthique, il avait à l'esprit sa signification proprement politique. Voilà pourquoi chez lui, 'autonomie' ne veut pas dire, comme aujourd'hui, 'indépendance', mais liberté de manœuvre à l'intérieur de la loi morale universelle, connue par la raison humaine, elle aussi universelle. La liberté de la personne humaine, qui est une des conditions anthropologiques de l'engagement de survie, est donc l'autonomie au sens de : liberté réglée et encadrée.

Nous avons vu que, chez l'homme, toute caractéristique à la fois est, mais doit encore advenir et se développer. Ceci vaut également pour la liberté : Elle est, comme possibilité et puissance, mais elle doit constamment advenir et se réaliser. Chez la personne humaine, la liberté est permanente libération, autonomisation. Rien n'empêche d'ailleurs d'étendre le caractère dynamique de la liberté à la personne tout entière, vu que la liberté est tout aussi bien une condition de l'humanisation de l'homme : la liberté humaine en tant que libération est en même temps un facteur d'humanisation et de personnalisation.

Ce que signifie ainsi véritablement la liberté, respectivement, l'autonomie peut se dire encore d'une autre façon, qui nous révèle une dimension essentielle de la personne. J'ai ici recours une première fois à Hannah Arendt : pour elle, l'homme est un être doué d'initiative (du latin 'initium', début, commencement). Elle cite souvent une phrase de St. Augustin : Initium ut esset, homo creatus fuit, c'est-à-dire que l'homme a été créé, pour qu'il y ait du commencement. Seul l'homme est capable, selon elle, de faire débiter des processus inédits. Elle lie cette faculté d'initiative au fait de la « natalité » de l'homme (qu'elle oppose à la

« mortalité », par laquelle la tradition philosophique, y compris Heidegger, le maître d'Arendt, caractérisait l'homme).

Dans la pensée philosophique occidentale moderne, autonomie et natalité/initiative se disent : l'homme est sujet. La personne humaine est à l'origine de processus qu'elle doit lancer pour assurer sa survie (au sens multiple du terme que nous avons vu auparavant) et dans lesquels elle se voit confrontée à des alternatives et à autant de choix. Elle est en ce sens d'abord sujet anthropologique, elle a à s'humaniser/se personnaliser elle-même et se trouve ainsi confrontée au choix entre l'humain et l'inhumain, le personnel, l'impersonnel et le dépersonnel. Elle est sujet épistémologique, qui a comme faculté mais aussi comme tâche la connaissance (surtout des quatre relations dont nous avons parlé) et se trouve devant le choix entre le vrai et le faux. Elle est sujet éthique, confrontée au bien et au mal dans la gestion de ses relations. Elle est sujet juridique, placée devant l'alternative du juste et de l'injuste. Elle est sujet politique qui doit, en tant que citoyen, choisir entre autocratie et démocratie. Enfin, elle est sujet esthétique, pour qui il existe sur les choses du monde et les œuvres humaines encore un autre regard que celui de la connaissance, de l'action et de l'utilité, à savoir celui de la gratuité qui se décline selon le beau et le laid, le sublime et le vulgaire, l'authentique et l'inauthentique.

## 2. Egalité

Il me semble que du triptyque républicain, le terme d'égalité est le plus obsolète, ce qui est dû au fait qu'il est le plus lié au contexte historique dont la trilogie est née. Pour éviter les malentendus classiques à propos de l'égalité, comme avant tout celui de l'égalitarisme, je propose de le remplacer par celui de justice.

On ne perd rien au change, car l'égalité ne peut, bien entendu, signifier que : égalité devant la loi. Or, celle-ci correspond déjà à un engagement, vu qu'elle n'est nullement donnée, mais toujours de nouveau à trouver, à redéfinir et à réaliser. Sur ce plan, la personne est sujet juridique à un double titre :

- elle est sujet de droits en ce sens qu'elle a, respectivement, revendique des droits ;
- elle est sujet proprement juridique en ce qu'elle établit et dit le droit.

Il y a là autant d'initiatives, de créations, de responsabilités et d'engagements.

En remplaçant 'égalité' par 'justice', non seulement on ne perd rien, mais on gagne au change : car en disant 'justice', on dit toutes les formes de la justice, qui dépassent de loin la simple égalité devant la loi : justice distributive, commutative, procédurale, sociale et intergénérationnelle etc.

On gagne encore d'une autre manière. L'égalité se situe toujours dans une perspective générale voire même universelle : tous sont égaux devant la même loi. Il est difficile d'éviter alors des injustices en ce qu'on risque de perdre de vue l'unicité de la personne considérée ou même de la violenter. Le rôle du juge est ici capital : son art consiste à articuler l'universalité de la loi avec l'unicité du cas individuel sur lequel il a à se prononcer : Il crée ainsi une jurisprudence, terme dans lequel on retrouve le mot latin 'prudencia, prudence', qui ne désigne rien de moins que la 'sagesse pratique', c'est-à-dire l'application de la raison universelle au cas particulier. La justice permet ce que l'égalité empêche, à savoir la pratique de l'équité.

Cette exigence d'équité montre une fois de plus que l'homme est un animal manqué. Les mécanismes naturels s'appliquent indifféremment à tous les animaux, sans exception. A

l'homme cependant certains de ces mécanismes font défaut, et il doit pourvoir à leur remplacement par un autre type de régulation. Or, au cours de son évolution, ce même homme a progressivement remarqué qu'il n'était pas juste de remplacer les mécanismes naturels, aveugles et universels par des mécanismes artificiels tout aussi égalitaristes. Les Romains déjà le savaient, comme l'exprime leur adage : *Summum jus, summa injuria* (Pousser la justice à l'extrême conduit une injustice extrême). Les concepts de justice et d'équité sont le résultat de cette évolution.

### 3. Fraternité

Le troisième terme de la trilogie républicaine pose problème depuis le début ; en particulier quatre questions, d'importance inégale, sont à étudier :

- Une question apparemment anodine, mais en réalité capitale, concerne l'ordre des trois termes : faut-il mettre la fraternité à la fin, comme c'est en fait le cas, ou au début de la série ?
- Si ce terme a été mis en question dès le départ, c'est à cause de son origine trop marquée par la religion chrétienne ; cela a été là une des raisons invoquées pour le remplacer par 'solidarité'.
- La signification même de ce terme, son contenu, a fait problème : que veut dire exactement 'fraternité', surtout dans un contexte politique ? Il s'agit là d'une autre raison pour lui substituer 'solidarité'.
- Enfin, il faut se demander si la fraternité a vraiment sa place dans la trilogie. La liberté et l'égalité sont des droits revendiquables et justiciables, alors que la fraternité n'est manifestement pas un droit, et ne correspond certainement pas à une revendication qui pourrait être soumise à un tribunal.

Ma thèse à cet égard est la suivante :

- Le concept de fraternité a un sens précis, respectivement, peut en recevoir un.
- Ce sens fait que la fraternité est le terme le plus important des trois, entre autres parce que les autres la présupposent.
- Il faudrait donc mettre la fraternité à la première place de la trilogie.
- Quant au concept de solidarité, il relève d'une autre problématique et d'une autre logique que la fraternité, mais vu son importance propre, il est à ajouter au triptyque.
- Tout ceci ne veut évidemment pas dire, que le concept de fraternité est sans problèmes.

Pour tirer au clair la signification et l'enjeu de la fraternité, je vais commencer par distinguer celle-ci de la solidarité. La principale différence apparaît, dès qu'on se rend compte que la solidarité ne va pas toute seule et sans plus, qu'elle présuppose quelque chose sans quoi elle ne peut pas en quelque sorte 'démarrer' :

- La solidarité est de soi toujours sélective : je suis et je me sens solidaire avec un tel et pas avec tel autre.
- De toute façon se pose la question, pourquoi il faudrait être solidaire avec qui que ce soit. La solidarité relève d'un choix et d'une décision qui demandent une raison et une motivation.

Or, cette raison et cette motivation, présupposées par la solidarité, ce n'est rien d'autre que la fraternité dont le sens véritable se révèle ainsi : la fraternité est **la reconnaissance de l'autre et des autres**. Cette reconnaissance une fois opérée, alors seulement la solidarité peut entrer en jeu.

Le problème dont la fraternité est la solution, c'est le statut anthropologique de l'autre : qu'est-il pour moi ? Un animal ou un homme, une machine ou un sujet, un égal ou un inférieur ? La fraternité est un concept anthropologique, qui exprime une certaine relation à l'autre et le vise dans sa condition d'homme, de personne et de sujet.

Le problème dont la solidarité est la solution, c'est la misère, le besoin, le dénuement, la difficulté matérielle, psychologique et sociale de l'autre. La solidarité est un concept social et politique.

Le contraire de la fraternité, c'est le mépris et l'humiliation, la dégradation, l'exclusion (sexisme, racisme, xénophobie). Le contraire de la solidarité, c'est l'égoïsme, l'égocentrisme, l'indifférence. La fraternité vise en fin de compte ce que dans le contexte des Droits de l'Homme on appelle la dignité, et ses contraires sont aussi les contraires du respect de la dignité. Si la fraternité est la reconnaissance de l'autre, c'est la reconnaissance de la dignité de l'autre, de son statut de sujet. D'où, à partir de la fraternité, l'exigence d'accorder à l'autre les droits fondamentaux liés à la dignité humaine et de refuser les contraires de cette dignité (instrumentalisation, humiliation, violence, etc.).

Vue sous cet éclairage, la fraternité apparaît comme étant présupposée non seulement par la solidarité, mais aussi par les deux autres termes de la trilogie républicaine, la liberté et l'égalité, respectivement, la justice, elle est le fondement de l'exercice de la liberté et de l'effectuation de la justice. Si tel est le cas, alors elle n'a effectivement pas sa place au même plan que les trois autres termes, ou plutôt, elle doit être mise à la première place. La fraternité en tant que reconnaissance de l'autre et respect de sa dignité constitue en quelque sorte l'engagement anthropologique fondamental. Remarquons avec Emmanuel Levinas que cet engagement est tout sauf évident ; pour cet auteur il est carrément 'contre nature'. En effet, la loi de la nature et de la vie biologique, c'est la loi du plus fort, c'est la préférence donnée à la survie du moi et de ses pareils. La loi de l'humanité humaine, c'est celle de la reconnaissance de la survie, aux différents sens du mot, de tous et ensemble.

La fraternité a de soi une extension universelle. Pourtant cela n'empêche pas que des communautés restreintes, politiques ou culturelles, se constituent qui n'englobent pas tout le monde. Il n'y a pas ici en principe de contradiction, dans la mesure où il s'agit de groupes qui se forment à l'intérieur du cercle de fraternité universelle, dans lequel un chacun bénéficie du statut de sujet, du respect de sa dignité et des droits accordés à tout homme en tant qu'homme.

Voilà pour les conditions proprement anthropologiques de l'engagement : que doit être l'homme pour qu'il doive et puisse s'engager ? La personne humaine cependant ne vit pas en vase clos, elle est incarnée, enracinée dans un monde naturel et social. D'où la question : que doivent être les rapports de la personne au monde naturel et au monde humain, pour qu'elle puisse s'engager et devenir ce qu'elle est ? Appelons cela les conditions matérielles de l'engagement, à condition d'entendre 'matériel' ici non au sens des sciences naturelles, mais plutôt en un sens quelque peu marxiste du terme : est d'ordre matériel tout ce qui concerne « la production et la reproduction » de la vie. Cette expression même montre une fois de plus le caractère déficitaire de l'homme : sa vie ne se soutient pas d'elle-même, elle doit être 'produite et reproduite', par l'homme lui-même.

## **D. Conditions de possibilité matérielles de l'engagement pour la survie**

Comme je l'ai déjà annoncé, je me servirai ici d'un schéma qui provient de Hannah Arendt, qu'elle propose dans le cadre de ce qu'elle appelle la « *vita activa* » (à la différence de la '*vita contemplativa*', prônée traditionnellement par les philosophes). J'utiliserai toutefois ce schéma au-delà de l'usage qu'Arendt en fait.

### **1. Le travail**

Le problème de base de l'homme est sa survie, vu que celle-ci n'est pas assurée par la nature. On pourrait certes objecter que ce problème est aussi celui des autres animaux. Il reste cependant que pour eux, ce n'est pas vraiment un problème, car ils ont en eux et autour d'eux, en principe du moins, tout ce qu'il leur faut pour que leur survie ne devienne justement pas un problème. Et si malgré tout leur survie est en danger, il n'y a pas à proprement parler 'problème', car ils sont incapables de se poser des questions ('problème' vient du mot grec 'pro-ballo', qui signifie littéralement : 'jeter devant soi', ou plus librement, dans notre contexte : 'placer devant son esprit', 'objectiver', ce qui suppose une capacité de prendre du recul dont ne disposent pas les animaux). En cas de difficulté de survie, la seule solution pour les animaux consisterait dans une mutation génétique.

L'homme, quant à lui, doit mettre en œuvre lui-même sa survie, à commencer par la survie biologique. Or, selon Arendt, les activités par lesquelles il assure celle-ci, c'est ce qu'elle appelle **le travail**. Notons tout de suite que ce concept, tout comme les deux autres de son schéma, qui seront présentés dans la suite, est un concept analytique, qui sert donc à faire l'analyse de quelque chose, par décomposition, recombinaison et différenciation ; ce n'est pas un concept empirique, descriptif et historique.

Pour Arendt, le travail n'est pas, de soi et d'emblée, une catégorie économique, mais d'abord et avant tout anthropologique. Pour le penser comme tel, il faut garder à l'esprit le sens étymologique du mot : 'travail' vient du mot latin 'tripalium', qui était un instrument de torture. Remarquons que le mot latin pour 'travail', à savoir 'labor' signifie, non pas torture, mais 'effort, peine'). Le travail désigne donc une activité pénible, difficile, non pas une punition, comme dans certains mythes, mais un effort, dans lequel on retrouve la condition déficitaire de l'homme : contrairement à la symbiose entre l'animal et son environnement matériel, l'homme doit toujours de nouveau établir lui-même sa relation avec la nature ; et cela ne va pas de soi.

Pour l'essentiel, le travail doit assurer la survie biologique (nourriture, vêtement) de l'homme. Ses produits sont destinés à être consommés, et donc consumés. Ce que le travail nous donne n'est pas durable, mais sera détruit. D'où le caractère permanent, jamais terminé et cyclique du travail. A travers le travail et sa nécessité sans fin, l'homme n'en aura jamais fini d'affronter la nature et l'univers tout entier. Le travail au sens actuel, économique-libéral, du terme, n'est qu'un avatar de cet affrontement.

Un aspect de cette confrontation mérite d'être mis en évidence : longtemps la nature était considérée comme sacrée, c'est-à-dire intouchable. Progressivement cependant, au plus tard avec la révolution industrielle, a eu lieu une désacralisation de cette nature : l'homme y est considéré comme « maître et possesseur de la nature », pour reprendre la célèbre formule de Descartes. Mais depuis peu, un retour vers un certain respect de la nature s'est produit, et se



documente dans une pensée écologique, qui promeut entre autres, le développement durable, les droits des animaux, etc. Cette évolution est à prendre en compte si aujourd'hui on réfléchit à l'engagement de l'homme pour sa survie biologique.

## 2. L'œuvre

Arendt insiste sur une distinction intéressante, faite d'ailleurs par toutes les langues indo-européennes, celle entre travail et œuvre (labor-work, Arbeit-Werk), qui est occultée par la théorie économique.

Le travail, nous l'avons vu, désigne l'effort à faire pour assurer la survie biologique, qui dans le cas de l'homme ne va pas de soi. Et nous avons vu aussi que le travail assure cette survie en produisant des biens de consommation, c'est-à-dire des biens qui sont destinés à être consommés et donc détruits. Ce qui nous distingue des autres êtres naturels, au plan de la survie, c'est cet aspect d'effort à faire, mais non pas l'aspect de consommation / consommation. A ce dernier plan, nous sommes des êtres naturels comme les autres et obéissons à la loi de la nature : manger et être mangés.

Le travail, comme pourvoyeur de biens de consommation, est une réponse à la question de la survie biologique, mais ce n'est qu'une réponse partielle. En effet, elle ne résout pas le problème de la fragilité et de la vulnérabilité propres à l'homme, qui a besoin de protection et de stabilité. Les biens de consommation par contre, nous venons de le voir, ne sont pas durables. Et c'est là qu'intervient **l'œuvre**, qui produit non des biens de consommation, mais des biens d'usage, voués non pas à la destruction plus ou moins immédiate pour remplir leur rôle, mais à l'utilisation plus durable ; pour remplir leur fonction, ils ne sont pas détruits, mais utilisés, ce qui conduit certes à plus ou moins long terme à leur usure. Ce qui fait que la différence entre ces deux sortes de biens n'est plus ni ressentie ni prise en considération comme elle le mériterait, c'est que dans les deux cas, il s'agit de biens qui résultent d'un processus de production ; ce même terme recouvre cependant des activités très différentes, du moins en ce qui concerne leur finalité.

Quelle est donc la fin de l'œuvre ? Selon Arendt, l'œuvre sert à créer un monde qui s'intercale entre la nature et l'homme. Le monde est un lieu construit et aménagé par l'homme afin de s'y héberger et y habiter. Les animaux ont leur hébergement dans la nature, dans leur niche écologique ; il y a symbiose entre eux et la nature, voilà pourquoi ils n'ont pas besoin de construire un monde.

L'homme par contre n'a rien de tel, il doit se créer, dans et à partir de la nature, son espace d'habitation, qui dès lors n'est plus naturel, mais artificiel, qui le protège de la loi de la jungle, où il peut s'installer. Chaque groupement humain comme chaque individu a ainsi besoin de son monde propre comme de son jardin secret. Ces mondes sont peuplés de choses matérielles et immatérielles plus ou moins durables (habitations, lieux de travail, voies de communication, mais aussi structures et institutions, coutumes et cultures, sciences et sagesses).

### Digression sur propriété et possession

Au concept de 'monde' est lié chez Arendt celui de 'propriété', à distinguer de celui de 'possession'. Une fois de plus il s'agit d'une distinction qui a été gommée par la théorie

économique libérale. Si le monde est une transformation de la nature par l'homme en vue de se protéger et d'assurer sa survie, dans tous les sens du mot développés auparavant, la propriété pour sa part désigne un mode de relation particulier à des parties de ce monde. Pour le comprendre, il faut être sensible à l'étymologie du mot : est propriété ce qui est propre à quelqu'un, non pas au sens où ce quelqu'un le posséderait (ce qui n'est pas exclu, mais ne constitue pas l'essentiel du rapport), mais au sens où cela fait partie de ce quelqu'un et est constitutif de son être.

Dans la plupart des langues européennes, il y a deux mots pour exprimer ces deux rapports, celui de propriété et celui de possession : en allemand, on distingue Eigentum ('eigen' veut dire 'propre') et Besitz, en anglais il y a à la fois le mot 'proprietor' formé sur la racine latine, et le mot 'owner', formé sur la racine germanique dont dérive aussi le mot allemand 'Eigentum'.

La propriété désigne à l'origine tout ce qu'il faut à quelqu'un pour être lui-même : un espace, un lieu inamovibles comme par exemple une maison, respectivement un foyer, des terres, une famille, une religion, une culture, etc. Dans le terme 'propriété' il n'y a au départ absolument pas l'idée de propriété 'privée' ; la propriété n'a rien de privatif, mais elle est ce qui est 'propre' à quelqu'un, nous pourrions dire aujourd'hui ce qui lui est personnel et est constitutif de sa nature de personne. Cet aspect du terme 'propriété' se retrouve encore dans le mot français 'appropriation', 's'approprier', c'est-à-dire le fait de 'faire sien', de faire de quelque chose un élément de soi-même (Cette idée se trouve exprimée également dans le mot allemand 'Aneignung, sich aneignen').

La propriété était aussi la base des droits de quelqu'un et de la citoyenneté. Si quelqu'un était exclu de sa communauté, on lui enlevait toute sa propriété, il était alors « sans feu ni lieu », et donc hors la loi.

La 'possession' par contre se rapportait uniquement aux biens matériels que quelqu'un pouvait 'avoir' ou pas, mais dont la privation n'entraînait pas une perte de son être. Les biens mobiliers ne donnaient aucun droit, sauf celui d'en user. Ainsi, à Rome, à certaines périodes, des esclaves pouvaient très bien avoir des possessions, et même à leur tour des esclaves, mais ils n'avaient pas de propriété.

Bien sûr, les œuvres du monde contribuent elles aussi à la survie biologique, mais leur rôle ne s'épuise pas dans cette fonction. Ils contribuent en plus à la survie psychologique, dans la mesure où c'est seulement dans un monde que la personne humaine peut s'épanouir et devenir elle-même. Le monde est en plus une condition de possibilité de la vie sociale et politique. Le danger de l'oubli de la distinction entre travail et œuvre, c'est de réduire les œuvres à des biens de consommation, et par là de leur conférer les caractéristiques mêmes de ceux-ci : consommation, destruction, instabilité, perte de protection. Il n'y a plus propriété, au sens originaire du terme, il n'y a plus que possession : tout est marchandise.

L'œuvre contribue aussi déjà à la survie symbolique et spirituelle ; en elle s'incarne déjà un sens, même s'il ne s'agit pas là de sa vocation première. En ce sens elle pointe vers la troisième catégorie analytique du schéma de Arendt, et peut-être surtout d'une quatrième qui, nous le verrons, doit être ajoutée.

### 3. L'action

Revenons un moment aux relations à régler par l'homme : le travail et l'œuvre régulent le rapport à la nature, mais aussi en partie déjà la relation à soi, mais pas vraiment le rapport aux autres. Or c'est là justement la vocation de la troisième catégorie de la 'vita activa'. Celle-ci est appelée **action** par Arendt. Le terme est peut-être mal choisi, mais il faut savoir qu'Arendt le prend en son sens étymologique : *agein* (en grec) ou *agere* (en latin) ne signifient pas s'agiter, bouger, ni non plus faire ou fabriquer. Par ce mot est désignée en premier lieu l'action de mettre en route, en mouvement, en branle.

Arendt rapproche 'action' de 'initiative', c'est-à-dire de poser un commencement, un début, donc non pas d'agir sur un matériau donné au préalable et qui serait à transformer, mais de lancer du nouveau, de l'inédit. L'action représente ainsi, dans l'existence humaine, le moment de liberté effective, au-delà des nécessités vitales et des contraintes psychologiques ; le travail et l'œuvre, quant à eux, sont le moment de libération et par là de l'accès à la liberté.

Quelle est maintenant la tâche de l'action ? Elle consiste justement dans la régulation de la troisième relation, dans l'organisation de la vie interpersonnelle et sociale. A ce sujet, l'action suppose d'abord ce que Arendt appelle la pluralité : c'est parce que nous sommes plusieurs, et le restons, qu'il faut agir, c'est-à-dire régler nos rapports. Et cette régulation se fait, toujours selon Arendt, en premier lieu par la parole : le véritable instrument de l'action, face à la pluralité et, ajouterai-je pour ma part, face à l'altérité irréductible de l'autre, c'est la parole.

Or, la parole ne consiste pas simplement à dire des choses, à user de langage. Pour Arendt, il y a au moins deux choses importantes dans la parole : un investissement de soi, un engagement d'autre part. Le terme de parole est la traduction du mot grec 'logos', qui signifie entre autres, raison, ordre, loi, non pas entendus en opposition à l'affectivité, mais à la violence. La parole est un instrument de régulation pacifique. En ce sens, l'engagement de parole est proprement un engagement politique et citoyen. La parole échangée en commun et en public conduit à la création de lieux de débat et d'échange, de liens, d'institutions et de structures. L'action, en un mot, institue la dimension politique de la vita activa, ou en d'autres termes, elle constitue la condition de possibilité politique de l'engagement primordial, à savoir anthropologique.

### 4. Symbole et sens

Le schéma d'Arendt doit cependant être complété, il y manque en effet une condition d'engagement essentielle, et par là un engagement tout aussi fondamental, dont la nécessité et l'importance ont été signalées dès le départ.

Du fait de son déficit instinctuel, l'homme se retrouve non seulement avec trois sortes de relations non-réglées, mais en plus avec 'sur les bras' une relation d'un type nouveau, qui ne concerne pas du tout ses cousins animaux. Il s'agit d'une sorte de méta-relation, car elle englobe les trois autres : la relation symbolique/spirituelle à son existence, le problème du sens, respectivement, de la survie symbolique et spirituelle..

Que ce sens soit à trouver ou à créer, l'homme se trouve devant une tâche nouvelle et inédite dans l'histoire de l'univers, qui ne se remplit pas toute seule ; il s'agit d'un authentique engagement, l'engagement spirituel. Et aussi loin que vont dans le passé de l'humanité nos

documents, on constate qu'un tel engagement a eu lieu. Que le sens soit de nature mythique, religieux, sapientiel profane et laïque, il y en a toujours eu. Cette recherche ou production de sens peut être le fait de personnes individuelles ou de collectifs, d'associations ou d'institutions, il y a dans toute société des réserves de sens, des moyens de transmission et de tradition, comme aussi des questionnements et des mises en question. D'où la nécessité de reposer toujours de nouveau la question du sens et d'en arriver à de nouvelles réponses.

Que des problèmes nouveaux se posent dans ce domaine est évident, et rend la tâche de cet engagement difficile, d'autant plus que le cadre de vie de l'homme moderne (ou postmoderne) ne fait que rendre cette recherche toujours plus urgente et plus complexe. Je pense ici entre autres, au changement accéléré des conditions sociales de vie, le pluralisme éthique, politique et culturel, l'évolution inexorable des technologies, la mondialisation, etc.

Je pense qu'un des lieux de cet engagement de sens, ce sont les associations, dont de façon éminente La Vie Nouvelle, qui peut faire fonds sur le personnalisme dans ce domaine. La Vie Nouvelle doit être, à mon avis, un de ces lieux de recherche et de production de sens, un de ces lieux d'engagement symbolique et spirituel.

## **E. Conclusion**

Dans cet exposé, j'ai essayé de concrétiser, au plan du fondement anthropologique, ce que Mounier a écrit dans 'Le Personnalisme' :

« L'amour est lutte ; la vie est lutte, contre la mort ; la vie spirituelle est lutte, contre l'inertie matérielle et le sommeil vital. La personne prend conscience d'elle-même non pas dans l'extase, mais dans une lutte de force » (Mounier Œuvres tome 3 p.473).

Ce que j'ai voulu montrer, c'est que l'engagement militant (politique, syndical, social, culturel) n'est pas un supplément facultatif à la vie courante, mais n'a de sens que s'il se place dans le prolongement de l'engagement anthropologique : celui-ci est le fondement et la raison d'être de celui-là, celui-là est l'aboutissement de celui-ci.

Hubert Hausemer

août 2006