

L'action *ou* la contemplation. Note sur la relation de la fille de Thrace au Docteur angélique

Christophe Perrin
Université Paris-Sorbonne
Université libre de Bruxelles

Abstract

Action or Contemplation: Note on the Relationship between the Thracian Maid to the Angelic Doctor

If the opposition between “action and contemplation” seems characteristic of the history of philosophy, it also sums up Hannah Arendt’s personal history and philosophy – the diagnosis of the theoretician of the political practice on her contemporaries being eloquent. But the author of the *Human condition* invites us to reverse the conjunction. Arendt breaks up deliberately with philosophical tradition and particularly with Thomas Aquinas by making these terms exclusive and choosing to think either action (without contemplation) or contemplation (without action). We would like thus to reflect on the relationship between these two thinkers by examining potential echoes of *Summa Theologiae* within Arendt’s 1958 essay.

Keywords: Arendt, Thomas, action, contemplation, thought

Se donnant pour but, dans *The Human Condition*, de « penser ce que nous faisons » (Arendt 1998, 5) – et non ce que nous sommes ou ce que nous pensons –, Hannah Arendt se fixe d’emblée pour tâche de ressaisir le concept de *vita activa* en retraçant son évolution¹. Celui-ci perdant au Moyen Âge son sens strictement politique pour désigner les activités humaines dans toute leur diversité, il est bientôt subordonné à celui de *vita contemplativa*. Or un tel glissement sémantique, dont Thomas d’Aquin dans la *Summa theologiae* est assurément le meilleur représentant, n’est rien moins que gênant. Car, de

l'avis de la fille de Thrace², la distinction *externe* entre vie active et vie contemplative recouvre les distinctions *internes* de la première de ces deux vies que, depuis le XX^e siècle, l'homme peut désormais seule choisir. D'où l'importance, pour ne pas dire l'urgence de prendre le contre-pied du Docteur angélique et de penser l'action *ou* la contemplation, c'est-à-dire de d'abord penser l'action *sans* la contemplation – en l'étudiant alors par rapport au travail et à l'œuvre –, mais encore de penser la contemplation *sans* l'action – en distinguant l'artisan que fascine son modèle du philosophe qui s'émerveille de l'être. Si tout sépare le théologien dominicain italien d'expression latine de la professeur de théorie politique, Juive allemande anglophone naturalisée américaine, l'inverse n'est donc pas vrai. En résulte la possibilité, sinon la nécessité de lire l'essai de 1958 au prisme de la *Secunda secundae* de l'*opus magnum* inachevé, plus précisément au prisme de ses questions 179 à 182. À le faire, sans doute apprendrons-nous, alors que Hannah Arendt choisit sciemment de passer sous silence cette activité humaine qu'est la pensée³, que dans le monde qui est le nôtre, « agir la pensée » n'est plus rien d'autre que penser l'action.

1. La subordination de l'action à la contemplation

Que Hannah Arendt s'intéresse fortement à Augustin, comme en témoigne son doctorat sur le concept d'amour qui est le sien, ne saurait empêcher que l'intéresse également Thomas, auquel elle renvoie d'ailleurs plus d'une fois dans *The Human Condition* (Arendt 1998, 23, 27, 53, 54, 317), notamment pour faire explicitement écho à son propos sur la diversité des formes de vie. La lecture qu'elle en fait sert en effet d'autant mieux son écriture (Arendt 1998, 14, 15, 16, 20, 54, 318) que Thomas est à ses yeux le parangon de la « tradition », c'est-à-dire celui de cette « philosophie médiévale »⁴ qui, liant Rome à Athènes, relie la doctrine chrétienne à la pensée aristotélicienne. Or si traduire n'est pas forcément trahir, compiler revient fatalement à déformer. Ainsi dans l'*Ἠθικά Νικομάχεια* (Aristote 1990, 43), βίος πολιτικός nomme cette vie qui, embrassée par l'homme libre, consacrée aux affaires publiques et attachée au culte du beau comme le sont la vie de plaisir et la vie philosophique,

consiste, non à le consommer ou à le contempler mais, au travers de belles actions, à pour ainsi dire le produire. Dans la *Summa theologiae* toutefois, qui non seulement reprend fidèlement cette typologie tripartite – « *tres sunt vitae maxime excellentes* » – mais offre au concept grec un strict équivalent – « *[vita] civilis quae videtur esse eadem activae* » (D'Aquin, 1962, 2-2, qu. 179, art. 2, obj. 1)⁵ –, cette vie en vient à « désigner toute espèce d'engagement actif dans les affaires de ce monde » (Arendt 1998, 14). Pensée pure par celui que tout le Moyen Âge appelle le Philosophe, la *vita activa* n'en est pas moins, sitôt la fin de la πόλις antique, entachée par l'utilité. L'évêque d'Hippone ne s'y trompait pas à la qualifier de *vita negotiosa* ou de *vita actuosa*⁶ : de fait, elle découle de la « *necessitas vitae praesentis* » (Arendt 1998, 14, note 9)⁷, dont Platon affirmait déjà qu'elle pousse les hommes à se regrouper (Platon 1950, 914). La cité ayant donc à charge de subvenir aux besoins de chacun – « *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam* »⁸ –, la vie qui lui est spécifiquement liée ne peut, pas plus que la *vita voluptuosa*, mener l'homme à cette existence libre qui, dès lors, paraît réservée à la *vita contemplativa*.

Et pour cause : seule la *vita contemplativa* permet de goûter la οχολή, l'*otium*, mots dont Arendt précise qu'ils signifient « d'abord l'exemption d'activité politique et non simplement le loisir », quoiqu'ils aient pu servir « aussi à désigner l'exemption de travail ». Indiquant « toujours une condition affranchie des occupations et des soucis » (Arendt 1998, 14, note 10), ils nomment finalement ce vers quoi tend l'homme nouveau – l'« *otium sanctum, scilicet contemplativae vitae* »⁹ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 2) – qui, ce faisant, fait de l'ancien privilège de certains – les païens nés citoyens –, la revendication de tous – les chrétiens nés fils de Dieu. La liberté change alors de bord : jadis caractéristique de la πράξις, elle devient l'apanage de la θεωρία – « *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur* »¹⁰ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). N'est vraiment libre que l'homme dont l'âme s'adonne à la contemplation – « *vita contemplativa in quadam animi libertate consistit* » –, car il vit là pour ainsi dire en autarcie, à tout le moins dans une certaine indépendance vis-à-vis des nécessités mêmes de la vie – « *in vita contemplativa est*

homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget »¹¹ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). Excellente, mais encore apaisante en ce qu'elle épargne à l'homme l'*inquietudo* (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. art. 3) et reposante en ce qu'elle est essentiellement calme plat – « *quie[fs] ab exterioribus motibus* »¹² (Arendt 1998, 15, note 11 ; D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3) –, la *vita contemplativa* devient la référence à l'aune de laquelle la *vita activa* se voit redéfinie. Insistons-y : « la *vita activa* tire son sens de la *vita contemplativa* » (Arendt 1998, 16) et s'entend seulement comme ce qu'elle n'est pas : agitation, tumulte, remue-ménage. L'opposition topique entre ces deux vies se fait au détriment de la compréhension typique des « articulations » (Arendt 1998, 15, 16, 17, 78, 85, 141, 228, 316) de celle-là qui, sans fin propre, se fait le moyen de son autre.

Or n'en doutons pas : réelles sont les vertus de la *vita activa* puisqu'elle permet d'éradiquer les vices de l'être humain. En pourvoyant aux besoins physiques de la créature incarnée et, à mesure que cette dernière s'épuise à œuvrer, en épuisant ses tensions et dissensions – « *quietat interiores passiones* »¹³ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3), elle satisfait le corps et purifie l'esprit, en sorte de préparer son propre dépassement – « *vita activa non directe praecipit vitae contemplativae, sed, disponendo ad vitam contemplativam, praecipit quaedam opera vitae activae* »¹⁴ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). Propédeutique nécessaire – « *qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent* »¹⁵ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 3) – devant être tout entière orientée vers ce qu'elle rend possible – « *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur* »¹⁶ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4, obj. 2) –, elle est, comme telle, vouée à cesser. Chronologiquement première, la *vita activa* demeure ontologiquement seconde. Mobilisant chez l'homme, outre la part animale qui est la sienne – « *in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes* »¹⁷ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1) –, sa seule raison inférieure, elle ne lui permet pas de réaliser sa nature d'être promis à la vie éternelle. À lui donc de la quitter et de progresser, soit justement de passer à la *vita contemplativa*, dont on ne revient que pour mieux mener ses affaires –

« *activam vitam movet et dirigit* »¹⁸ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4). S'il y a ainsi continuité et complémentarité entre les deux vies, la hiérarchie entre elles, comme du reste entre les facultés de l'homme et entre les hommes eux-mêmes est claire – « *ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda* »¹⁹ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4). Ordonnée à la *vita contemplativa*, la *vita activa* lui est subordonnée – « *vita activa [...] magis servit contemplativae vitae quam dominetur* »²⁰ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2).

2. Une révolution

Or :

parmi les conséquences spirituelles des découvertes de l'époque moderne, la plus grave peut-être et, en même temps la seule qui fût inévitable puisqu'elle suivit de près la découverte du point d'Archimède et l'apparition connexe du doute cartésien, a été l'inversion des rangs de la *vita contemplativa* et de la *vita activa* dans l'ordre hiérarchique (Arendt 1998, 289).

Cette inversion (*reversal*)²¹, Hannah Arendt la fait remonter au XVII^e siècle et reposer sur le progrès scientifique servi par la technique, ainsi que l'illustrent l'invention et l'utilisation du télescope. Pour interpréter le monde, il ne s'agit plus désormais de l'observer mais de le transformer. L'homme ne se fie plus à l'acuité de sa vue, il s'en remet à « l'ingéniosité de ses mains » (Arendt 1998, 290) pour conquérir une vérité dont il lui faut toujours s'assurer, tant elle sait se cacher derrière des apparences pensées trompeuses par essence. En somme, savoir n'est pas voir, mais pouvoir. N'est pas certaine la connaissance qui se prête à la contemplation, mais celle dont la nature est telle qu'elle se vérifie par l'action. Inutile, ainsi, de vouloir parfaitement saisir la nature : l'essentiel est de pouvoir s'en servir. L'application comptant plus que l'appréhension, le comment l'emporte sur le pourquoi, c'est finalement la contemplation qui, n'ayant plus lieu d'être « au sens original de vision prolongée de la vérité », ne peut que disparaître. Cette inversion des rangs a en effet pour corrélat un renversement des rôles, à tout le moins déjà un retournement de situation à la

faveur d'un changement de position : « devenue servante de l'action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l'être en philosophie antique » (Arendt 1998, 292), la pensée rompt, pour la première fois depuis le début de la φιλοσοφία, avec la θεωρία. Reste qu'elle ne confère pas à son opposé le statut privilégié qu'elle lui avait réservé, celui de devoir être recherchée pour elle-même – « *vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1). Rendue à son autonomie, la πράξις peut alors être nouvellement envisagée, puisque dans sa spécificité.

Soulignons ici le bouleversement, sinon la révolution, en un sens tout historique, qui s'accomplit dans le monde des idées. Conscients « que le domaine politique ne pourvoyait pas forcément à toutes les activités supérieures de l'homme », Socrate en tête, les philosophes ont très tôt dû inventer « un principe plus élevé pour remplacer celui qui régissait » la cité (Arendt 1998, 18) – « *vita contemplativa simpliciter melior est quam activa* »²² (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1). Dans ces conditions, la tradition a toujours associé et rapporté l'action à la contemplation et, par conséquent, limité la compréhension de la première à la seconde – l'économie même de la question 182 de la *Summa theologiae* en fait foi. Ce faisant, les Anciens se sont interdits de penser la *vita activa* en soi, « la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose » (Arendt 1998, 22). Aveugles aux « distinctions » qui sont les siennes, leurs successeurs sont eux-mêmes restés sourds à l'appel de cet impensé, en dépit de « la rupture moderne » et de « l'interversion de [la] hiérarchie chez Marx et Nietzsche » (Arendt 1998, 17). Or, pour Hannah Arendt, il n'est pas d'autre moyen d'y remédier que d'enfin désolidariser ce que, en le divisant à bon droit mais en l'opposant à tort, ils ont indûment couplé. Pourtant, « que les diverses formes d'engagement actif dans les affaires de ce monde, d'une part, et d'autre part la pensée pure culminant dans la contemplation puissent correspondre à des préoccupations centrales entièrement distinctes, voilà qui est manifeste » (Arendt 1998, 17). En attestent ces différences évidentes : horizontalité de la πράξις,

verticalité de la *θεωρία* ; communauté de celle-là, individualité de celle-ci ; immortalité visée par la première, éternité rêvée par cette dernière.

C'est d'ailleurs ce dernier point que notre *political theorist*²³ choisit d'explicitier. Plutôt que par la reproduction infinie de l'espèce, c'est par la production de grandes choses que l'homme tend à l'immortalité, c'est-à-dire à la « durée », à la « vie perpétuelle sur cette terre, en ce monde, telle qu'en jouissait, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe » (Arendt 1998, 18). Seule, sans doute, la contemplation lui offre « l'expérience de l'éternel ». Mais parce qu'elle n'est pas même une activité mentale, en tant que mise en présence originale du contemplateur avec le contemplé, elle est « une sorte de mort » (Arendt 1998, 20), vécue dans le silence et dans la solitude. Reste que le désir d'éternité a historiquement éteint le désir d'immortalité. Consacrant la finitude des œuvres humaines, la chute de l'empire romain a assuré la promotion du message judéo-chrétien : *vanitas vanitatum, omnia vanitas... Sic transit gloria mundi*. À quoi bon vouloir passer à la postérité en laissant par ses actes une trace de son passage quand ne doit importer que le salut de son âme en vue de la *vita aeternita* ? C'est la raison du questionnement thomasien – « *videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare* »²⁴ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 185, art. 2) –, comme la leçon du pape Célestin V qui, en 1294, lui répond... par l'action : en démissionnant de ses fonctions – « *nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus* »²⁵ (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, obj. 3). « L'évolution laïque des Temps modernes » n'y change rien : la remise en question de l'espérance chrétienne échoue à « sauver de l'oubli la quête d'immortalité qui avait été à l'origine le ressort essentiel de la *vita activa* » (Arendt 1998, 21). Il est donc nécessaire d'enfin considérer cette vie sans ce dont elle a si longtemps semblé le contraire, pour non seulement parvenir à penser avec raison, mais encore recouvrer des raisons d'agir, tant l'inaction semble aujourd'hui toute notre occupation. Ne peut-on en effet « parfaitement concevoir que l'époque moderne – qui commença par une explosion d'activité humaine si neuve, si riche de

promesses – s’achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l’Histoire ait jamais connue » (Arendt 1998, 322)?

3. Une réévaluation

C’est par la précision qu’Hannah Arendt entend répondre à la confusion de la tradition. Là où Thomas employait presque indistinctement les mots d’*occupatio*, d’*operatio*, de *labor* et d’*actio* pour traiter de la *vita activa*, afin de la réévaluer, elle s’emploie à rassembler, c’est-à-dire à d’emblée séparer sous cette même appellation le travail, l’œuvre et l’action²⁶. Car, fait de notre corps, le travail n’est pas l’œuvre²⁷, faite de nos mains. Périssable, lui produit des fruits destinés à la consommation, cela en vue de la conservation de la vie – entendons ici la ζωή de la zoologie. Marx l’a bien compris, qui parle du travail en termes de « processus de fertilité vitale » et de l’homme en termes d’« *animal laborans* » (Arendt 1998, 105 et 86, note 14 ; Arendt 1998, 99, note 36 ; Arendt 1998, 102 et 117), animal assurément « captif de la satisfaction de ses besoins » (Arendt 1998, 118-119), mais qu’il ne conviendrait pas pour autant d’« émanciper ». Si le « délivrer du travail » (Arendt 1998, 104) est un vœu pieux – le libérer de sa pénibilité certainement, de sa nécessité sûrement pas –, c’est là surtout un vœu dangereux, tant il repose sur une quête effrénée d’abondance qui suppose, précisément, l’effacement de la différence entre le travail et l’œuvre, dans la mesure où « l’on accélère tellement la cadence d’usure que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d’usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient finalement insignifiante » (Arendt 1998, 125). Au « spectre d’une vraie société de consommateurs » (Arendt 1998, 133), *The Human Condition* oppose justement le modèle d’une humanité réconciliée avec sa condition, acceptant « de se charger du fardeau, des labeurs et des peines de la vie » et savourant « "le bonheur ou la joie" du travail » – façon, pour nous autres mortels, de « goûter la béatitude absolue d’être vivant » (Arendt 1998, 121, 106). Activité privée cependant, le travail ne renvoie à aucune pluralité réelle, puisque à la seule force individuelle et encore tout anonyme qui s’oppose à la

terre. Marqué par la « futilité » (Arendt 1998, 8) du cycle vital, il est paradoxalement aujourd'hui aussi valorisé qu'il a pu être, en raison de sa compromission avec la nécessité, méprisé par le passé.

Durable, l'œuvre, elle, enrichit le monde humain dans lequel elle s'inscrit, cela en servant la mémoire de la vie – entendons cette fois le biog de la biographie. Ne nous en étonnons pas : *vita brevis, ars longa*. Sans être elle-même immortelle, l'œuvre – et notamment l'œuvre d'art – procure un « pressentiment d'immortalité » (Arendt 1998, 168) en ce qu'elle permet à ce qui a pu être fait ou dit de survivre au moment « de l'acte et du verbe ». En ce sens, les hommes d'action comme ceux de parole « ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant » (Arendt 1998, 173). Propre à l'*homo faber* qui, par elle, « s'est fait maître de la nature » (Arendt 1998, 164) et évolue dans un environnement plus sûr, l'œuvre est à l'image de sa vie. Elle aussi dispose d'un commencement et d'une fin : commencement dans l'imagination de l'objet final par « les yeux de l'esprit » (Arendt 1998, 140), fin dans la présentation de l'objet fini aux yeux du plus grand nombre. Si l'isolement, « qui consiste à être seul avec l' "idée", l'image mentale de l'objet futur », est ainsi « la condition de vie nécessaire » à toute création, « lorsque son produit est achevé », l'œuvrant, mieux, « l'ouvrier » (Arendt 1998, 161) rejoint la communauté. Mais que le fait d'œuvrer ne soit pas anti-politique comme l'est celui de travailler, ne l'empêche pas de demeurer apolitique en ce que, « entièrement déterminé par la catégorie de la fin et des moyens » (Arendt 1998, 143), il ne fait se rencontrer les hommes que par le truchement des choses. Et la modernité n'arrange rien, elle qui, avec l'automatisation, a « changé l'œuvre en travail », l'a « brisé en parcelles minuscules jusqu'à ce qu'elle se prête à une division où l'on atteint le dénominateur commun de l'exécution la plus simple » (Arendt 1998, 126). Convenons-en : de nos jours ne compte plus celui qui fabrique mais ce qui est fabriqué ou, plutôt, le processus de fabrication, le *modus operandi*.

Libérée de la contemplation, l'action s'offre justement, par opposition au travail et à l'œuvre, comme l'activité politique par excellence, celle qui, de part en part, s'accomplit dans l'espace public, et ce de manière spécifique – « l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes » (Arendt 1998, 22)²⁸. Or si Hannah Arendt accentue le « rapport particulier qui unit l'action à l'être ensemble » (Arendt 1998, 23), ironie du sort, Thomas n'avait pas manqué de le souligner le premier – « *vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit* »²⁹ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 181, art. 1, sol. 1). L'originalité de la fille de Thrace est alors d'insister sur l'originarité de l'action : agir, ce n'est pas réagir mais surgir comme origine, prendre une initiative dans la cité et, ainsi, y commencer, c'est-à-dire y débiter « quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s'attendre d'après ce qui s'est passé auparavant » (Arendt 1998, 177-8). Agir, c'est donc défier le hasard et la nécessité et introduire de « l'inattendu », de l'« infiniment improbable » (Arendt 1998, 178) dans l'ordre des choses, ce dont chacun est « capable par droit de naissance » (Arendt 1998, 247), puisque « à la naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde » (Arendt 1998, 178) et que tous nous sommes « *initium*, nouveaux venus et novateurs » (Arendt 1998, 177) en vertu de la nôtre. L'action a ainsi l'unicité de l'homme pour *ratio essendi* et s'avère la *ratio cognoscendi* de celle-ci. Qui en a la paternité voit réellement confirmer son individualité en même temps qu'annuler apparemment sa liberté : parce que l'agent n'agit qu'en interagissant, son action s'insérant forcément dans un réseau d'actions, et donc de déterminations préexistantes, son geste est irréversible et ses conséquences imprévisibles. On saisit ici que nul n'est le parfait auteur de ce qu'il fait quand bien même il en est l'acteur. S'ensuit la « fragilité des affaires humaines » stigmatisée par « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon » (Arendt 1998, 222). Mais l'on devine aussi qu'il n'est pas de meilleur moyen pour ne pas mourir que d'agir, tant « la force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte », tant « elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte

se multiplient » et, partant, « durer jusqu'à la fin des temps » (Arendt 1998, 233).

4. La coordination de l'action et de la contemplation

Reste aujourd'hui à encore pouvoir le faire, agir, puisque à l'agir s'est substitué le faire, en sorte que, mieux comprise dorénavant, l'action n'en est pas moins fortement compromise. Si, avec l'époque moderne, la contemplation s'est éclipsée en effet, avec le monde moderne³⁰, l'action l'est par le travail, auquel s'assimile désormais la moindre de nos activités. Telle est, suite à l'ascendant pris par l'*homo faber*, puis au triomphe de l'*animal laborans*, l'irréversible évolution des temps. Plutôt que l'« étonnement muet » (Arendt 1998, 302, 303 et 304) du penseur devant ce que Heidegger nomme « la merveille des merveilles : *que l'étant est* » (Heidegger 1976, 307), c'est d'abord le « regard studieux de l'artisan » (Arendt 1998, 303) sur son modèle, avant et après son imitation, que la tradition choisit comme étalon de la contemplation. Car point d'élitisme surtout : en faisant paradoxalement de la *πρόξις* l'archétype de la *θεωρία*, c'est chacun que le christianisme chercha non seulement à convier à la *vita contemplativa*, *id est* à la « *contemplatio[...]* Dei » – « *omnes [...], a minimo eorum usque ad maximum* »³¹ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 181, art. 4, sol. 2) –, mais encore à convaincre de renoncer à la *vita activa* – « *ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa* »³² (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 2). C'est pourtant l'inverse qui se produisit en raison de la transformation de la fabrication à l'âge de la technique, et notamment de l'intérêt pour le comment plutôt que pour le quoi. À partir de là, l'essentiel n'étant plus la considération d'objets immuables mais le mode de production le plus rentable, la contemplation s'étiola « dans le champ [...] de l'expérience humaine ordinaire » (Arendt 1998, 304), soit le « champ des activités [...] douées de sens et de raison » (Arendt 1998, 307). S'ensuivit le règne sans partage du travail qui, de moyen qu'il était pour Thomas – « *sola enim necessitas victus cogit manibus operari* »³³ (D'Aquin 1961, lib. 3, cap. 135) –, devint la fin suprême d'une créature élevée dans une autre idée de la vie que celle enseignée par le passé – la vie d'un homme immortel dans un monde qui ne l'est pas, plutôt que celle de l'âme mortelle dans le *κοσμος* éternel. « Lorsque la *vita activa* eut perdu tout point de repère dans la *vita contemplativa*, alors

elle put devenir vie active au sens plein du mot » (Arendt 1998, 320).

Voilà la « seconde inversion » (Arendt 1998, 306) dans la hiérarchie, tout intérieure cette fois à la *vita activa*. Tandis que « des trois » formes de l'activité non pensante, « c'est la fabrication qui [était] la meilleure pour les Grecs », cela « parce que l'œuvre n'est pas seulement quelque chose d'utile et donc de périssable » (Arendt 2005, 510), origine de la propriété pour Locke, de la richesse pour Smith, voire de l'humanité pour Marx, c'est le travail qui la supplante avec la modernité. Ce qui signifie que, dès lors que disparaît la contemplation, s'évanouit encore l'action, au point d'ailleurs que survient un soupçon. Car plutôt qu'une coïncidence, n'est-ce pas là le signe que l'action et la contemplation, si elles peuvent parfaitement être conçues en toute indépendance, ne peuvent réellement être vécues de la même façon ? On touche ici au cœur du problème qui oppose Hannah Arendt et Thomas d'Aquin. Si elle entend sortir du rapport de contrariété pensé par lui – « *vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem* »³⁴ (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3, obj. 3) – en affirmant la différence des fins poursuivies par ces deux vies – l'immortalité et l'éternité –, lui ne l'attend pas pour affirmer – « *dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines* »³⁵ (D'Aquin, 2-2, qu. 181, art. 1) – et affiner cette différence – l'« *exterior operatio* » d'un côté, la « *consideratio veritatis* » de l'autre³⁶ (D'Aquin, 2-2, qu. 181, art. 1) – en coordonnant deux extrêmes. Or si cette coordination des extrêmes est bien ce que lui rend possible – tant que, contrairement à Augustin dans son *De civitate Dei*, il n'envisage pas un troisième type de vie dans la vie mixte, l'action et la contemplation comportant en elles-mêmes leur composé en vertu du principe selon lequel « *media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis* »³⁷ (D'Aquin, 2-2, qu. 179, art. 2, sol. 2) –, ce n'est finalement rien d'autre qu'elle estime souhaitable – tant que, contrairement à la « philosophie politique », elle travaille à sauver l'homme de l'inertie, autrement dit à l'arracher à l'inaction comme à lui rendre un objet de contemplation.

Malgré son intention de penser séparément l'action et la contemplation – l'action *ou* la contemplation –, la fille de Thrace rejoint ainsi le Docteur angélique. Mais elle-même n'en est dupe trop longtemps. Ne confie-t-elle pas, à l'occasion d'un colloque consacré à son œuvre à Toronto en 1972, que « le principal défaut, et l'erreur de *The Human Condition*, est le suivant : [...]

envisage[r] encore ce qui s'appelle dans la tradition la *vita activa* du point de vue de la *vita contemplativa*, sans jamais dire quelque chose de réel sur la *vita contemplativa* ? Et notre auteur d'ajouter que « l'envisager à partir de la *vita contemplativa* est déjà la première illusion », puisque « l'expérience fondamentale de l'ego pensant »³⁸ (Arendt 1979, 305) est celle résumée par Caton : ne jamais être plus actif qu'en repos³⁹. Aussi est-ce, en dernière analyse, la pensée que, après avoir évincé la contemplation, Hannah Arendt découvre dans son étude de l'action, la pensée pourtant laissée de côté d'entrée qui s'impose ultimement comme une pure activité aux antipodes de la *θεωρία* à laquelle, par la métaphysique, elle fut toujours assimilée. Bien loin « de la passivité, du calme total dans lesquels la vérité est finalement révélée à l'homme » (Arendt 1998, 397), la pensée est un dialogue vivant et constant, mené avec soi-même ou avec d'autres, sans doute « réservé[...] à un petit nombre » de fait, mais en droit toujours possible pour quiconque en ce monde. Fidèle à l'une des dernières leçons de son maître Heidegger qui, en reprenant ses enseignements en 1951, prononça deux cours successifs ainsi qu'une conférence intitulés *Was heißt Denken?*, Hannah Arendt nous apprend donc que si « agir la pensée » est bien penser l'action, penser l'action revient au fond à penser la pensée. Si Thomas n'y serait pas foncièrement opposé, *The Life of Mind* et *Thinking* ne manqueront pas fortement de le confirmer.

NOTES

¹ Rappelons que *Vita activa* fut initialement le titre prévu par Arendt pour son ouvrage, titre qu'elle donna à son édition en langue allemande (Arendt 1960).

² Remercions Jacques Taminiaux d'avoir répandu cette si juste périphrase, dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel* (Taminiaux 1992).

³ Désireuse de penser l'activité commune, Arendt précise d'emblée que « l'activité la plus haute et la plus pure dont les hommes soient capables, celle de la pensée, restera en dehors des présentes considérations » (Arendt 1998, 5, 10).

⁴ Par « tradition » (Arendt 1998, 12, 17) – ou « traditionnellement » (Arendt, 15, 16) – il faut entendre « la philosophie médiévale » (Arendt 1998, 12, 176, 292, 318) ou la « pensée médiévale » (Arendt 1998, 20).

⁵ « Il existe trois vies de souveraine excellence », respectivement : « la vie civile, qui doit être la même chose que la vie active ».

⁶ Arendt le rappelle en renvoyant au *De civitate Dei*, XIX, 2, 19 (Arendt 1998, 12, note 3).

⁷Arendt se réfère à la *Summa theologiae*, 2-2, qu. 179, art. 2. Voir encore les expressions approuvées : « *ordinentur ad necessitatem praesentis vitae* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 179, art. 2, sol. 3) – ou « *propter necessitatem praesentis vitae* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1).

⁸ La formule est thomastique (D'Aquin 1889, XLV, n°3).

⁹ « Le saint loisir, celui de la contemplation ». Thomas reprend Augustin.

¹⁰ « La vie active est nommée un service, et la vie contemplative une liberté ». Thomas cite ici Grégoire le Grand dans ses *Homiliarum in Ezechielem prophetam* – liv. I, hom. 3, 9.

¹¹ « La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme », respectivement : « dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer ».

¹² « Le repos s'entend par rapport aux mouvements extérieurs ».

¹³ Elle « apaise les passions intérieures ».

¹⁴ « La vie active ne commande pas directement à la vie contemplative, mais elle y disposant, elle prescrit certaines œuvres de la vie active ».

¹⁵ « Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action ». Thomas cite Grégoire dans ses *Moralium libri sive Expositio in librum Beati Iob*, liv. VI, chap. 37, 5.

¹⁶ « Puisque le bon ordre de la vie consiste à tendre de la vie active à la vie contemplative ». Thomas se réfère à nouveau aux *Homiliarum in Ezechielem prophetam* – liv. II, hom. 2, 11.

¹⁷ « Les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active ».

¹⁸ « Elle meut et dirige la vie active ».

¹⁹ « La raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme qui doit être gouvernée par lui ».

²⁰ « La vie active [...] sert la vie contemplative plus qu'elle ne lui commande ».

²¹ Voilà assurément un mot-clé d'Arendt dans *The Human Condition* (Arendt 1998, 17, 21, 85, 152, 210, 277, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 301, 305, 306, 314, 318, 320).

²² « La vie contemplative est, absolument parlant, supérieure à la vie active ». Cité par Arendt (1998, 318).

²³ Comme Arendt aime se désigner, et non philosophe, puisque « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique » (Arendt 1998, 222).

²⁴ « Il semble qu'il soit permis de refuser absolument l'épiscopat ».

²⁵ « Nul ne doit être retiré d'une occupation plus élevée pour être appliqué à une occupation moindre ».

²⁶ Suivant en cela ce que suggèrent de nombreuses langues indo-européennes (Arendt 1998, 80, note 3).

²⁷ Point établi par Alain dès 1927 dans *Les Idées et les Âges* (Alain 1960, 105).

²⁸ Et quelques lignes après : « elle seule dépend entièrement de la présence d'autrui » (Arendt 1998, 23).

²⁹ « L'on décrit la vie active par les actions relatives à autrui, en quoi elle consiste principalement quoique non exclusivement ».

³⁰ Souvenons-nous que, pour Arendt, « l'époque moderne est autre chose que le monde moderne. Scientifiquement, l'époque moderne, qui a commencé au XVII^e siècle, s'est achevée au début du XX^e ; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques » (Arendt 1998, 6).

³¹ « Tous, du plus petit au plus grand ». Thomas cite *Jérémie* (31.34).

³² « Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active ». Arendt y insiste : « En lisant les sources médiévales sur les délices de la contemplation, on a le sentiment que les philosophes veulent s'assurer que l'*homo faber* entende l'appel et laisse tomber ses outils, comprenant enfin que son plus grand désir, le désir de durée et d'immortalité, ne saurait s'accomplir dans ses entreprises mais seulement lorsqu'il comprendra que le beau et l'éternel ne se fabriquent pas » (Arendt 1998, 303).

³³ « Seules les exigences de la vie obligent au travail manuel ». Cité par Arendt (1998, 317, note 81).

³⁴ « L'action et la contemplation paraissent être des manières de vivre opposées ».

³⁵ « Il a été dit que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes ».

³⁶ « L'activité extérieure », « la considération de la vérité ».

³⁷ « Les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement ».

³⁸ Le reproche lui sera fait par Hans Jonas, 5 ans après son autocritique (Jonas 1977, 27). Précision de notre auteur : envisager la *vita activa* du point de vue de la *vita contemplativa*, c'est considérer que « toutes les formes de l'activité non pensante sont essentiellement identiques, du fait qu'elles semblent toutes relever du en-vue-de : le travail en vue de la vie, l'action en vue de la vie bonne et la fabrication en vue de l'œuvre » (Arendt 2005, 762).

³⁹ « *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret* ». C'est le mot qui clôt *The Human Condition* (Arendt 1998, 525) – et qui ouvre *The Life of Mind* – exergue.

RÉFÉRENCES

Alain. 1960. *Les Passions et la Sagesse*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Arendt, Hannah. 1960. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart : Kohlhammer.

Arendt, Hannah. 1979. "On Hannah Arendt." In *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, edited by Melvin A. Hill. New York: St. Martin's Press.

Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. 2005. *Journal de pensée*. Tome 1 (juin 1950-février 1954). Traduit par Sylvie-Courtine-Denamy. Paris : Seuil (coll. L'ordre philosophique).

Aristote. 1990. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par Jules Tricot. Paris : Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).

D'Aquin, Thomas. 1889. "In psalmos Davidis expositio." In *Opera omnia*, t. XVIII. Paris : Vives.

D'Aquin, Thomas. 1961. *Summa contra Gentiles*, édition Léonine, t. XIII-XV. Rome/Turin : Marietti.

D'Aquin, Thomas. 1962. *Summa theologiae*, édition Léonine, t. IV-XII. Rome : Paulinae.

Heidegger, Martin. 1976. "Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*." In *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Jonas, Hans. 1977. "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work." *Social Research* 44/1: 25-43.

Platon. 1950. « République. » In *Œuvres complètes*. Traduit par Léon Robin. Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade).

Taminiaux, Jacques. 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris : Payot.

Christophe Perrin est boursier de la Fondation Thiers, Université Paris-Sorbonne/Université libre de Bruxelles. Domaines d'intérêt: phénoménologie (Heidegger, Levinas, Henry), philosophie moderne (Descartes, Pascal, Leibniz), philosophies de l'existence (Kierkegaard, Marcel, Jankélévitch).

Address:

Christophe Perrin
Université Paris-Sorbonne/Université libre de Bruxelles
Boursier de la Fondation Thiers
12, rue Jacquemars Gielée
59 800 Lille
France
Tel. 00 33 6 13 15 85 59
E-mail: ch-pe@orange.fr