

LE PARDON ET LA PROMESSE

Deux préceptes moraux en politique selon Hannah Arendt

Introduction

**Crispin MPULULU
NZOLAMBI, S.J.**
Professeur,
Université Loyola
du Congo (ULC),
Faculté de
Philosophie.
mncrispin@
gmail.com

Dans son livre intitulé *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt consacre quelques pages au pardon et à la promesse¹ qu'elle considère comme des « remèdes » à une double fragilité de l'action. On le sait, l'action désigne, chez elle, « l'activité qui met directement en rapport les hommes sans l'intermédiaire des objets ni de la matière »². Alors que le travail assure la survie de l'individu et celle de l'espèce humaine, et que « 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 »³, l'action est l'activité politique par excellence. En effet, l'action « 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 ... cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique »⁴.

Or l'action est fragile. Et « les calamités de l'action viennent toutes de la condition humaine de pluralité, qui est la condition sine qua non de cet espace d'apparence qui est le domaine public »⁵. Parmi ces « calamités de l'action », Arendt indique l'irréversibilité et l'imprévisibilité. En quoi consistent l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action ? Dans quelle mesure le pardon peut-il être une réplique à l'irréversibilité, et la promesse une réponse à l'imprévisibilité ? C'est à ces questions que nous cherchons à répondre dans les lignes qui suivent.

1 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 301-314. Désormais CHM.

2 CHM, p. 41.

3 CHM, p. 43.

4 CHM, p. 42.

5 CHM, p. 285.

Une double fragilité de l'action : l'irréversibilité et l'imprévisibilité

L'homme qui agit parmi d'autres hommes doués de la même faculté d'agir est à la fois agent et patient. Cela veut dire que le processus que déclenche son action se compose aussi des actions subséquentes, qu'elles soient posées par lui-même ou par d'autres. En ce sens, l'on peut dire, à juste titre, que « la force du processus de l'action ne s'épuise pas dans un seul acte, elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte se multiplient ; ces processus, voilà ce qui dure dans le domaine des affaires humaines »⁶. Arendt va jusqu'à affirmer que le « processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité »⁷.

Cette capacité de durée inhérente à l'action aurait pu être une fierté pour l'homme si seulement il pouvait supporter le fardeau de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité de l'action. Mais, que cela soit impossible, voilà qui se traduit dans le sentiment de culpabilité de celui qui sait qu'il ne peut jamais revenir sur les conséquences désastreuses de ses actes, conséquences qu'il n'a pas voulues ni prévues. En effet, si l'homme est capable de détruire les produits de ses mains, voire ce qu'il n'a pas produit, il ne peut pas anéantir les processus que déclenche son action. Certes, l'oubli et la confusion peuvent-ils toujours recouvrir tel ou tel acte, mais ils n'arriveront jamais à supprimer l'acte lui-même ni à détruire les conséquences qu'il aura engendrées. L'irréversibilité correspond à cette incapacité de l'homme à défaire ce qu'il a fait même lorsqu'il ne savait pas et qu'il ne pouvait pas savoir ce qu'il faisait.

L'action n'est pas seulement irréversible ; elle est aussi imprévisible. Dans *La crise de la culture*, l'on peut lire : « L'action humaine [...] a partie liée avec la pluralité humaine, qui est l'une des conditions fondamentales de la vie humaine dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la natalité, grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et vont s'en aller sous peu »⁸. L'imprévisibilité de l'action est double. Il s'agit, d'un côté, de l'impossibilité de prédire les conséquences logiques d'un acte particulier dans une communauté où tous ont la même faculté d'agir et où, par conséquent, une réaction n'est jamais tout simplement une réponse à l'action précédente, mais constitue également une nouvelle action. Il s'agit, d'un autre côté, de l'imprévisibilité liée à la nature de l'homme, qui ne peut jamais garantir aujourd'hui qu'il sera effectivement demain. L'imprévisibilité est, en un mot, « la chaotique incertitude de l'avenir »⁹, incertitude qu'il faut bien distinguer du manque de prévoyance, car rien ne peut l'éliminer sinon l'abolition totale de l'action.

6 CHM, p. 298.

7 CHM, p. 298.

8 H. ARENDT, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 83. Désormais CC.

9 CHM, p. 302.

Arendt affirme : « L'imprévisibilité n'est pas le manque de prévoyance, et aucune organisation technique des affaires humaines ne sera jamais capable de l'éliminer, pas plus qu'un apprentissage de la prudence ne peut conduire à une sagesse qui reviendrait à savoir complètement ce que l'on fait. Seul le conditionnement total, c'est-à-dire l'abolition totale de l'action, peut jamais espérer en finir avec l'imprévisibilité. Et même la prévisibilité de la conduite humaine que la terreur politique est capable d'assurer pendant des périodes relativement longues ne peut changer l'essence des affaires humaines une fois pour toutes ; elle ne peut être sûre de son avenir »¹⁰.

Après avoir parlé de la double fragilité de l'action qui signale, en réalité, la fragilité intrinsèque du politique dans la mesure où l'action est l'activité politique par excellence, comme nous l'avions dit, il nous faut à présent répondre à une question : comment faire face à cette fragilité du politique sans détruire ce dernier ? Autrement dit, quelle médication propose Arendt pour affronter cette fragilité essentielle du politique d'une manière qui ne contredise pas la condition humaine de pluralité, car « vouloir se débarrasser de cette pluralité équivaut toujours à vouloir supprimer le domaine public »¹¹ ?

Le pardon et la promesse comme des correctifs, respectivement, de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité de l'action

Contre l'irréversibilité de l'action, le remède se trouve dans la faculté de pardonner, et contre l'imprévisibilité, il réside dans la faculté de faire et de tenir des promesses. Et pardon et promesse correspondent à la condition humaine de pluralité, car ils exigent la présence et l'action des autres : « Les deux facultés dépendent (...) de la pluralité, de la présence et de l'action d'autrui, car nul ne peut se pardonner à soi-même, nul ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à soi ; pardon et promesse dans la solitude ou l'isolement demeurent irréels et ne peuvent avoir de sens que celui d'un rôle que l'on joue pour soi »¹², écrit Arendt.

Il y a plus : pardon et promesse sont les seuls préceptes moraux « qui ne soient pas appliqués de l'extérieur à l'action, du haut d'une faculté supposée plus élevée ou à partir d'expériences situées hors de la portée de l'action. Ils proviennent directement au contraire de la volonté de vivre avec autrui dans la modalité du parler et de l'agir : ce sont des mécanismes régulateurs au sein même de la faculté de déclencher des processus nouveaux et sans fin »¹³. On le voit, pour Arendt qui aime bien à distinguer, voire séparer morale et politique, le pardon et la promesse sont des remèdes qui ne sont pas issus « d'une autre faculté éventuellement supérieure, c'est l'une des

¹⁰ CC, pp. 82-83.

¹¹ CHM, p. 283.

¹² CHM, p. 303.

¹³ CHM, pp. 312-313.

virtualités de l'action elle-même »¹⁴. En d'autres termes, pardon et promesse relèvent du champ politique. Il s'ensuit que « leur jeu en politique fonde une série de principes directeurs diamétralement différents des normes morales inhérentes à la notion platonicienne de gouvernement »¹⁵. En effet, « chez Platon, l'exercice du gouvernement dont la légitimité repose sur la domination du moi, tire ses principes directeurs – qui justifient et limitent en même temps le pouvoir sur autrui – de la relation entre moi et moi-même si bien que le juste et l'injuste dans les relations avec autrui sont déterminés par des attitudes envers le moi : pour finir on se représente l'ensemble du domaine public à l'image de 'l'homme agrandi', du bon ordre rétabli entre les facultés individuelles de l'esprit, de l'âme et du corps »¹⁶. Par contre, « le code moral auquel donnent lieu les facultés de pardon et de promettre repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement au contraire sur la présence d'autrui. Et de même que l'étendue et les modalités de la souveraineté sur soi justifient et déterminent la souveraineté sur autrui – comme on se gouverne, on gouverne les autres – de même l'étendue et les modalités des pardons et des promesses que l'on reçoit déterminent la manière dont on peut éventuellement se pardonner ou garder des promesses qui ne concernent que soi »¹⁷.

Les deux facultés de pardon et de promesse vont de pair ; ce sont deux facultés jumelles. En effet, en déliant l'agent des conséquences de son acte, le pardon ouvre l'avenir pour que, par des promesses, l'on dispose, « dans cet océan d'incertitudes qu'est l'avenir par définition, des îlots de sécurité sans lesquels aucune continuité, sans même parler de durée, ne serait possible dans les relations des hommes entre eux »¹⁸.

Parlons à présent du pardon et de la promesse séparément, en commençant par le pardon.

a) Le pardon

Il faut, d'entrée de jeu, prendre acte d'une difficulté : que le pardon puisse avoir une place en religion et en morale, l'on s'accordera facilement à le reconnaître. Mais l'accord est loin d'être acquis lorsqu'il est question de politique. Dans son livre *Politiques du pardon*, Sandrine Lefranc fait remarquer que la figure du pardon auquel l'on a souvent recours en politique afin de sortir de la violence n'est pas clairement définie ; elle ne serait même, en quelque sorte, qu'un avatar du pardon chrétien. Elle écrit : « Les gouvernements démocratiques, appelés à rendre la justice, recourent systématiquement à une figure du pardon censée légitimer les lois d'amnistie et permettre une "sortie" de la violence ; les responsables

¹⁴ CHM, p. 302.

¹⁵ CHM, p. 303.

¹⁶ CHM, p. 303.

¹⁷ CHM, pp. 303-304.

¹⁸ CHM, p. 302.

de la violence d'Etat sont invités à demander le pardon, et les victimes à satisfaire cette demande. Mais ce pardon n'est jamais clairement défini. Les discours qui sont tenus sur lui, pour le rejeter ou le consacrer comme une solution politique, semblent présupposer l'existence d'un sens implicite et largement acceptée du terme, déterminé surtout par sa signification chrétienne. »¹⁹

Toutefois, la difficulté de trouver une figure du pardon qui corresponde à la sphère politique ne rend pas négligeable la question de savoir s'il peut encore y avoir une vie commune si à la capacité de commencer ne s'ajoute celle de recommencer. Quel sens y aurait-il à vivre avec d'autres si tout l'avenir pouvait être clos par un mal commis dans le passé ? Doit-on rester définitivement enchaîné par les conséquences d'un acte de sa liberté posé dans le passé ? Ne faut-il pas, au contraire, après le mal, chercher comment renouveler en l'homme la capacité et le désir d'agir ? Arendt affirme que « si nous n'étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences pareils à l'apprenti sorcier qui, faute de formule magique, ne pouvait briser le charme »²⁰. Paul Valadier abonde dans le même sens lorsque, considérant « l'actualité la plus dramatique du XXe siècle », celle des horreurs commises par des hommes, il estime que l'on doit « se poser la question : le pardon est-il possible devant l'impardonnable ? » ; et il poursuit : « mais si l'on devrait répondre négativement, comment la vie commune serait-elle encore possible sans se donner les moyens de surmonter les offenses et d'ouvrir un avenir viable »²¹ ?

Selon Arendt, c'est Jésus de Nazareth qui a découvert le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Il est vrai que cette découverte a été faite dans un contexte religieux et exprimée dans un langage religieux, mais cela ne constitue pas « une raison pour la prendre moins au sérieux en un sens strictement sécularisé ». L'on doit, au passage, regretter que la tradition de la philosophie politique, opérant souvent de façon extrêmement sélective, exclue de son système des concepts d'authentiques expériences politiques jugées exclusivement religieuses, mais dont certaines sont pourtant fondamentales. Pour Arendt, en tout cas, l'enseignement de Jésus de Nazareth sur le pardon n'est pas exclusivement lié au message chrétien ; il a son origine dans la vie de la petite communauté des disciples « enclins à défier les autorités publiques d'Israël »²².

De l'enseignement de Jésus de Nazareth sur le pardon, notre auteure retient, d'abord, que le pouvoir de pardonner n'est pas exclusivement divin ;

19 S. LEFRANC, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, p. 142.

20 CHM, pp. 302-303.

21 P. VALADIER, « Approches politiques du pardon », in *Études*, t. 392, (juin 2000), p. 775.

22 CHM, 305.

il est aussi humain, car le pardon « doit s'échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu ». Et d'ajouter : « Jésus s'exprime de manière plus radicale encore. L'homme, dans l'Evangile, n'est pas censé pardonner parce que Dieu pardonne ; il n'a pas "à faire de même" ; mais "si chacun de vous ne pardonne pas du fond du cœur", alors c'est Dieu qui "vous traitera de même" »²³.

Arendt souligne, ensuite, le fait que la raison de l'insistance de Jésus sur le devoir de pardonner est : « ils ne savent pas ce qu'ils font ». Pour elle, le devoir de pardon ne s'applique pas aux extrêmes du crime et de la perversité qui ne relèvent pas de la justice des hommes et dont Dieu s'occupera au Jugement dernier, lequel « ne joue absolument aucun rôle dans la vie sur terre et que ne caractérise point le pardon mais la juste rétribution (*apodounai*) ». D'ailleurs, précise-t-elle, si cela n'était pas le cas, « il n'y eût pas été nécessaire d'enseigner : 'Et si sept fois le jour il pêche contre toi et que sept fois il revienne à toi en disant : je me repens, tu lui pardonneras' »²⁴. Le champ d'application du pardon ne recouvre donc que les manquements de tous les jours liés à la nature même de l'action qui a pour caractéristique essentielle d'établir de nouveaux rapports dans un réseau de relations. Arendt pense, en effet, que « le crime et la volonté du mal sont rares, encore plus rares peut-être que les actes bons » alors que « les manquements sont les faits de tous les jours »²⁵. Aussi importe-t-il de pardonner, de délier constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu pour que la vie commune ne soit pas bloquée par un acte du passé, mais puisse se poursuivre.

Le pardon a ainsi deux fonctions étroitement liées : il délie l'agent des conséquences de ses actes passés, et ce faisant, il ouvre de nouveau l'avenir. Etre pardonné, c'est être délié des conséquences de ce que l'on a fait ; c'est en même temps être rendu à sa capacité d'initiative. « C'est seulement en se déliant mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents », affirme Arendt qui ajoute : « C'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover »²⁶. Ricœur a donc raison de dire que le pardon est une « parole libératrice », et que sa formule, « abandonnée à la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes »²⁷.

Le pardon s'oppose à la vengeance. Deux traits au moins les différencient l'un de l'autre. Premièrement, la vengeance agit en réagissant contre un manquement préalable, et, de ce fait, loin de mettre fin aux conséquences de la première faute, elle attache plutôt les hommes au processus que

23 CHM, 305. Comme l'a bien vu Paul Ricœur, « Arendt tire à elle l'exégèse des textes évangéliques les plus favorables à son interprétation ». P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 632.

24 CHM, p. 306.

25 CHM, 306.

26 CHM, 306.

27 P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 642.

celle-ci déclenche et laisse ainsi la réaction en chaîne suivre son cours ; le pardon, lui, ne se limite pas à réagir, il agit de façon nouvelle et libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. De la sorte, il interrompt la chaîne des réactions. Deuxièmement, la vengeance est la réaction naturelle, automatique à la transgression, une réaction à laquelle on peut donc s'attendre. On ne peut, par contre, prévoir l'acte de pardonner, qui agit toujours de manière inattendue. « C'est la seule réaction qui agisse de manière inattendue et conserve ainsi, tout en étant une réaction, quelque chose du caractère original de l'action. En d'autres termes, le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée (...) La liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter. »²⁸

Que l'on comprenne bien : l'insistance d'Arendt sur le pardon ne signifie pas qu'elle écarte la justice et le châtiment qui peut l'accompagner. Le châtiment – fixé par la justice et en principe proportionnel à l'offense – a en commun avec le pardon de mettre un terme à une chose qui, sans intervention humaine, pourrait continuer indéfiniment. Il est donc une autre possibilité pour défaire ce qui a été fait. Arendt considère comme « un élément structurel du domaine des affaires humaines », le fait « que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable »²⁹. Des offenses « radicalement mauvaises », nous ne savons qu'une chose : nous ne pouvons ni les punir ni les pardonner, car non seulement elles transcendent le domaine des affaires humaines et la capacité humaine d'agir, mais aussi elles les détruisent radicalement partout où elles ont lieu. Que peut-on faire dès lors que l'acte commis détruit le domaine public lui-même et dépossède les hommes de leur aptitude à agir, sinon « répéter avec Jésus : “mieux vaudrait pour lui se voir passer au cou une pierre de moulin et être jeté dans la mer” »³⁰ ?

Il importe de souligner que « le pardon, avec la relation qu'il établit, est toujours une affaire éminemment personnelle »³¹, ce qui ne signifie pas individuelle ou privée. L'on pardonne ce qui a été commis par égard pour la personne qui l'a commis, indépendamment de ce qu'elle est. Voilà pourquoi l'on pense que seul l'amour, qui sait pleinement accueillir qui est quelqu'un, puisqu'il se désintéresse de ce que peut être la personne aimée, de ses qualités et défauts, de ses succès, de ses manquements ou transgressions, a le pouvoir de pardonner. Mais à ce qu'est l'amour dans la sphère privée

28 CHM, p. 307.

29 CHM, 307.

30 CHM, p. 308.

31 CHM, 308.

correspond le respect dans le domaine public. Le respect, « comparable à la *philia politikè* d'Aristote, est une sorte d'amitié sans intimité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous, et cette considération ne dépend pas de qualités que nous pouvons admirer, ni d'œuvres qui peuvent mériter toute notre estime. Ainsi de nos jours, la disparition du respect, ou plutôt la conviction que l'on ne doit le respect qu'à ceux que l'on admire ou estime, constitue un symptôme très net de la dépersonnalisation constante de la vie publique et sociale. En tout cas, le respect, ne concernant que la personne, suffit amplement à inspirer le pardon de ce que la personne a commis, par égard pour elle »³².

Pour Arendt, il y a donc une place pour le pardon en politique. Elle voit même dans le principe romain d'épargner les vaincus (*parcere subjectis*) et dans le droit de commuer la peine de mort, prérogative reconnue au chef d'Etat dans plusieurs pays, un « signe rudimentaire que l'on se soit rendu compte que le pardon peut être le correctif nécessaire des inévitables préjudices résultant de l'action »³³. Tout cela est bien en consonance avec la doctrine sociale de l'Eglise. Dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, l'on peut lire : « *L'Eglise enseigne qu'une paix véritable n'est possible que par le pardon et la réconciliation* ». Certes, reconnaît-on qu'« il n'est pas facile de pardonner face aux conséquences de la guerre et des conflits, car la violence, spécialement quand elle conduit 'jusqu'aux abîmes de l'inhumanité et de la détresse', laisse toujours en héritage un lourd fardeau de douleur, qui ne peut être soulagé que par une réflexion approfondie, loyale et courageuse, commune aux belligérants, capable d'affronter les difficultés du présent avec une attitude purifiée par le repentir ». Ainsi avance-t-on, « le poids du passé, qui ne peut pas être oublié, ne peut être accepté qu'en présence d'un pardon réciproquement offert et reçu : il s'agit d'un parcours long et difficile, mais pas impossible »³⁴. Le pardon, s'il peut être difficile, n'est cependant pas impossible.

Mais, admettre qu'il y a une place pour le pardon en politique ne suffit pas, dira-t-on. Encore faut-il indiquer les formes politiques qu'il peut prendre, les procédures de réconciliation ou de conciliation à inventer pour ne pas laisser le mal sans riposte. Arendt ne l'a pas fait. Mais, n'a-t-on pas vu, ces dernières années, que « des nations plongées jadis dans des dictatures ou victimes de l'*apartheid* ont cherché à surmonter leur passé et inventé des voies entre strict exercice de la justice et impossible oubli »³⁵ ? On ne peut, voire on ne doit, à ce sujet, proposer une formule universelle, valable pour tous les peuples. Chaque peuple, en fonction de son histoire, de sa culture et de ses traditions, a à inventer la figure du

32 CHM, 309.

33 CHM, 305.

34 Conseil pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 272, § 517.

35 P. VALADIER, « Approches politiques du pardon », p. 781.

pardon qui aide à briser la chaîne de la violence et à rendre de nouveau possible la vie commune.

b) La promesse

Si, le pardon, à cause peut-être du contexte religieux de la découverte de son rôle dans le domaine des affaires humaines, passe souvent, dans le champ politique, pour être peu réaliste, voire inadmissible³⁶, la faculté de faire des promesses et de les tenir a été, elle, reconnue dans toute la tradition de la philosophie politique, et Nietzsche la considère même comme « la marque essentielle qui distingue la vie humaine de la vie animale »³⁷.

On peut chercher l'origine de la faculté de promettre dans le principe de l'inviolabilité des accords et des traités du système juridique romain (*pacta sunt servanda*) ; mais l'on peut aussi remonter jusqu'à Abraham dont l'histoire qui est racontée dans la Bible témoigne d'une passion pour les alliances³⁸. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que toutes les théories du contrat social, dans leur diversité, attestent que le pouvoir de promettre a toujours été au centre de la pensée politique. Arendt écrit : « Tout le travail politique est et a toujours été accompli à l'intérieur d'un cadre élaboré de liens et d'obligations pour l'avenir – tels que les lois et les constitutions, les traités et les alliances – qui dérivent tous en dernière instance de la faculté de promettre et de tenir des promesses face aux incertitudes de l'avenir »³⁹.

Parlant de l'imprévisibilité qui caractérise l'action, nous avons souligné ses deux aspects importants, à savoir l'incapacité à prédire les conséquences d'un acte dans une communauté où tous sont dotés de la faculté d'agir, d'une part et, d'autre part, la faiblesse fondamentale de l'homme qui est incapable de garantir aujourd'hui ce qu'il sera effectivement demain. Mais, que l'homme soit incapable de compter sur lui-même et de prévoir les conséquences de ses actes n'est pas du tout fatal pour le monde. Bien au contraire, c'est le prix que les humains « paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous »⁴⁰. Qu'est-ce à dire ?

En s'opposant à une sécurité qui repose sur la maîtrise de soi et sur le gouvernement d'autrui, la faculté de promettre permet de dominer la double obscurité des affaires humaines. Elle correspond à l'existence d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté. Mieux, « la souveraineté, qui est toujours spacieuse quand la revendique une entité isolée, entité

36 J. RICOT, « Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse ? », in *Horizons philosophiques*, vol. 13, n°2 (printemps 2003), p. 132 : « La plupart des grandes philosophies évacuent le pardon de leur territoire, non sans s'appuyer sur de solides arguments... ».

37 CHM, 312. Nietzsche parle, dans les deux premiers aphorismes de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, de l'homme comme un animal capable de promettre.

38 CHM, 310 : « On peut encore remonter à Abraham, l'homme d'Ur en Chaldée, dont toute l'histoire telle que la conte la Bible témoigne d'une telle passion pour les alliances qu'on le croirait sorti de son pays dans le seul but d'essayer dans le vaste monde le pouvoir de la promesse mutuelle, tant et si bien qu'à la fin Dieu lui-même convint de faire alliance avec lui ».

39 CC, 213.

40 CHM, 311.

individuelle de la personne ou entité collective d'une nation, accède ici à une certaine réalité limitée lorsque des hommes se lient les uns aux autres par des promesses. La souveraineté réside dans l'indépendance limitée qui résulte de ces liens : indépendance par rapport au caractère incalculable de l'avenir, ses limites ne sont autres que celles qui tiennent à la faculté même de faire et de tenir des promesses. La souveraineté d'un groupe d'hommes liés et tenus non pas par une volonté identique qui les inspirerait toujours de façon magique, mais par un dessein concerté, unique raison d'être et seul lien des promesses, se manifeste très clairement dans sa supériorité incontestée sur les gens entièrement libres que ne lie aucune promesse, que n'attache aucun dessein. Cette supériorité vient de la capacité de disposer de l'avenir comme s'il s'agissait du présent »⁴¹. En effet, se lier les uns aux autres par la promesse, c'est « organiser l'avenir, le rendre prévisible et digne de foi, dans toute la mesure où cela est humainement possible »⁴²

Mais, que l'on n'aille pas jusqu'à penser que la faculté de promettre rend l'avenir entièrement prévisible. La capacité humaine de prendre des engagements et de les tenir ne supprime pas l'imprévisibilité de l'action ; elle ne prétend pas « recouvrir tout le champ de l'avenir » et « y tracer un chemin bien défendu de tous les côtés ». Le rôle de la promesse consiste, plus modestement, à « laisser telles quelles l'imprévisibilité des affaires humaines et la faiblesse des hommes pour en faire simplement l'espace, le milieu dans lequel on ménagera certains îlots de prévisibilité et dans lequel on plantera quelques jalons de sûreté ». De la sorte, « dès que les promesses perdent ce caractère d'îlots de certitudes dans un océan d'incertitude, autrement dit lorsqu'on abuse de cette faculté pour recouvrir tout le champ de l'avenir et pour y tracer un chemin bien défendu de tous les côtés, elles cessent de lier et d'obliger, et l'entreprise se retourne contre elle-même »⁴³.

Toutefois, même si la faculté de promettre ne recouvre pas tout le champ de l'avenir, mais aide à ménager simplement « des îlots de certitudes dans un océan d'incertitude », ce qu'elle réalise ainsi n'est pas d'une moindre importance. Et pour cause : « Il y a dans la faculté humaine de faire des promesses et de les respecter un élément de la capacité de l'homme à bâtir un monde. (...) les promesses et les accords sont tournés vers l'avenir et fournissent quelque stabilité dans l'océan de l'incertitude future où l'imprévisible peut surgir de partout. »⁴⁴ On comprend, dès lors, pourquoi Arendt affirme que, dans le domaine politique, la faculté de faire des promesses et de les tenir « pourrait bien être la plus haute faculté humaine »⁴⁵. A en croire, du reste, A. Hubeny, « l'application de la faculté de promettre dans le domaine politique est fondamentale, et il est clair

41 CHM, pp. 311-312.

42 H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduit de l'anglais par Guy DURAND, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 258. Désormais MV.

43 CHM, 311.

44 H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, traduit de l'anglais par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1963, p. 258. Désormais ER.

45 ER, 258.

qu'aucun vivre-ensemble ne serait durable sans cette force d'obligation qui dispose, dans l'océan d'incertitude qu'est par nature l'avenir, quelques 'îlots de sécurité', seule garantie d'une continuité possible dans les relations humaines. La promesse est très certainement la manière la plus humaine, la plus diplomatique de penser l'avenir, c'est-à-dire de prévoir et de prévenir autant que possible, pour ne pas avoir à guérir »⁴⁶.

Une question mérite ici d'être posée. Les hommes sont-ils tenus de toujours respecter les promesses qu'ils ont faites ? Dans *Du mensonge à la violence*, Arendt écrit : « Les engagements représentent l'unique moyen dont disposent les hommes pour organiser l'avenir, le rendre prévisible et digne de foi, dans toute la mesure où cela est humainement possible. Du fait que l'avenir ne peut jamais être entièrement prévisible, ces engagements comportent deux limites essentielles. Nous sommes tenus de respecter nos engagements dans la mesure où n'interviennent pas des circonstances imprévues et dans la mesure où l'élément de réciprocité qu'ils comportent n'a pas été rompu »⁴⁷. On le voit, Arendt envisage deux cas dans lesquels les engagements pris peuvent être rompus : l'intervention des circonstances imprévues qui ne dépendent pas de la volonté des personnes que lient ces engagements, et la rupture de l'élément de réciprocité. Elle précise : « De très nombreuses circonstances peuvent ainsi provoquer la rupture d'un engagement, la plus importante, de notre point de vue, étant le changement, entendu au sens large. De nombreux facteurs peuvent également être à l'origine d'une rupture de l'élément de réciprocité (dont) l'incapacité (...) d'assurer le maintien des conditions prévues à l'origine. Les exemples de telles incapacités ne sont aujourd'hui que trop nombreux : tel est le cas d'une 'guerre illégale et immorale', la tromperie chronique (...) »⁴⁸.

Conclusion

L'action, qui est, chez Arendt, l'activité politique par excellence, est fragile : elle est irréversible dans la mesure où l'homme qui agit ne peut pas défaire ce qu'il a fait, et imprévisible puisque les conséquences de l'acte s'insèrent toujours dans un monde peuplé d'acteurs dont il est impossible de prévoir les actions et réactions ainsi que leurs conséquences. Pour Arendt, l'action possède en elle-même des remèdes à ces maux qu'elle engendre : le correctif de l'irréversibilité est le pardon qui délie des conséquences de l'acte aussi bien la personne qui pardonne que celle à qui l'on pardonne, rendant ainsi de nouveau possible la vie commune. Mais c'est à chaque peuple, selon son histoire, sa culture et ses traditions de trouver la figure du pardon qui correspond au champ politique. Le correctif de l'imprévisibilité est la faculté de faire et de tenir des promesses. Il s'agit, en se donnant « un cadre élaboré de liens et d'obligations pour l'avenir », de bâtir ensemble un monde où la vie en commun est possible et durable.■

46 A. HUBENY, *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, Paris, Découvrir, 1993, p. 148.

47 MV, 94.

48 MV, 94.