

Hannah Arendt, Le "religieux" dans le politique

Autor(en): **Duffé, Bruno-Marie**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381354>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANNAH ARENDT, LE «RELIGIEUX» DANS LE POLITIQUE

BRUNO-MARIE DUFFÉ

L'approche du phénomène religieux dans la pensée de Hannah Arendt m'a amené, au cours du travail de lecture consacrée à cette œuvre, à ré-envisager, voire à ré-interpréter certaines thématiques et certaines références qui m'étaient apparues, au premier regard, comme de simples figures métaphoriques ou symboliques: la naissance, le commencement, le miracle.

Répondant, par ailleurs, à une demande universitaire récente pour une considération, à la fois philosophique et théologique, de la démarche éthique en ses fondements, je crois pouvoir dire que je croise, à plus d'un détour, le regard singulier que porte Hannah Arendt sur certaines catégories qui se situent précisément au seuil de la réflexion morale: l'action, la parole, la promesse, le pardon.

L'intérêt pour la question qui nous retient («Les approches du religieux en sciences humaines et en théologie») m'apparaît donc d'autant plus grand qu'il oblige, s'agissant de Hannah Arendt, de qualifier son anthropologie: cette pensée originale de *la venue de l'homme au monde*.

Et cet intérêt rebondit lorsqu'on examine le rôle très particulier que joue le religieux dans la conception arendtienne de l'histoire; une conception que notre auteur préfère ne pas voir appelée «philosophique», peut-être pour qu'elle reste toujours sensible à l'«événement» et que jamais elle ne se laisse enfermer dans le seul jeu de la logique d'un processus, ou dans l'idéo-logique (à comprendre ici comme «la logique d'une seule idée»)¹.

Une pierre d'achoppement

Il convient sans retard de dire que le rapport de Hannah Arendt au domaine religieux, de manière générale, et, particulièrement sa considération du judaïsme comme du christianisme — regardés par elle, l'un et l'autre, comme des sources de l'agir plus que comme des représentations croyantes ou transcendantes — ce rapport au religieux constitue une pierre d'achoppement pour de nombreux lecteurs et commentateurs de son œuvre. Certains en effet auraient tôt fait d'en faire une théologienne, herméneute et traductrice moderne du discours biblique, s'appuyant sur l'influence de Rudolf Bultmann qui fut son maître. D'autres, en revanche, s'intéressant à l'analyse politique seule, ne savent que faire de ces références plus ou moins inactuelles au texte

¹ Cf. H. ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 216.

évangélique qui en appellent à la «bonne nouvelle» de la naissance d'un homme, dans la nuit de Noël². D'autres interprètes enfin reprocheront à cette fille d'Israël de ne pas tenir la solidarité inconditionnelle avec le peuple de l'Alliance et d'aller jusqu'à penser que les Juifs portent aussi une part de la responsabilité de leur histoire³.

C'est sans doute le caractère paradoxal de cette personnalité, libre de toute attache confessionnelle et toujours fascinée par la nouveauté du religieux — en tant qu'expérience inédite de la relation au fondateur et quête de l'immortalité — qui a troublé plus d'un lecteur de Arendt. Et c'est peut-être ce même caractère qui aujourd'hui nous incite à reconsidérer l'originalité de son approche, dans un contexte où le discours sur «le désenchantement du monde» développe la thèse selon laquelle le christianisme de la modernité serait le phénomène religieux de la «sortie de la religion»⁴ et où, dans le même temps, pointe ici et là, un autre discours qui souligne le pouvoir d'évocation, de re-création ou d'émancipation du religieux, sa capacité de guérison ou de libération.

Deux entrées possibles

Relue à partir de son approche du religieux et de la fonction qu'elle accorde à ce type de construction au sein de la vie politique — c'est-à-dire de la vie que nous menons en commun — la pensée de Hannah Arendt contribuerait à une recherche interdisciplinaire grâce à deux entrées possibles.

— *Une entrée proprement «archéologique»*: c'est-à-dire l'apport à une pensée des commencements et à l'étude des représentations des commencements.

Voici en effet ce que nous lisons dans l'un des articles de *La crise de la culture*⁵ consacré à l'«autorité»:

«Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé, il demeure une obligation pour toutes les générations futures. S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la Cité de Rome.

(...)

² Cf. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 278.

³ Cf. H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴ Cf. MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

⁵ H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

En opposition à la Grèce où la piété dépendait de la présence révélée et immédiate des dieux, ici religion voulait dire littéralement *re-ligare*: être lié en arrière (ou lié au passé), obligé à l'effort énorme, presque surhumain et par conséquent toujours légendaire pour poser les fondations, édifier la pierre d'angle, fonder pour l'éternité.

(...)

L'activité religieuse et l'activité politique pouvaient être considérées comme presque identiques, et Cicéron pouvait dire: «En aucun autre domaine, l'excellence humaine n'approche d'aussi près les voies des dieux que dans la fondation de communautés nouvelles et dans la conservation de communautés déjà-fondées». Le pouvoir de la fondation elle-même était religieux, car la cité offrait aussi un foyer permanent aux dieux du peuple.

(...)

C'est dans ce contexte que sont originellement apparus le mot et le concept d'autorité. Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, «augmenter», et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment: c'est la fondation.»⁶

— *Une entrée par la sociologie*, en tant que pensée de l'action, de l'acteur et du jeu entre les actions et les acteurs.

«L'action, dit encore Hannah Arendt, est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique: Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée, Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à la portée de l'homme.»⁷

Perspective

Sur la base de ces quelques remarques introductives, présentées un peu à la manière d'un «prologue», j'aimerais organiser la suite de mon exposé autour de trois points importants:

1. D'abord une réflexion sur le fait que Hannah Arendt établit une solidarité entre sa pensée de l'action et sa considération du religieux qui inspire et détermine l'action.

2. Un regard, ensuite, sur deux expériences «religieuses» référentielles, pour Arendt: la promesse et le pardon.

3. Enfin, un point-synthèse autour du «paradigme arendtien du commencement».

⁶ *La crise de la culture*, op. cit., pp. 158-164.

⁷ *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 277-278.

I. *Pensée de l'action et considération du religieux*

De manière quelque peu provocatrice, on pourrait dire que le comportement religieux n'est jamais analysé pour lui-même, chez Hannah Arendt. Il ne donne lieu ni à une enquête spécifique ni à un chapitre particulier de son anthropologie de la modernité. La référence à l'expérience religieuse et, tout spécialement à l'inspiration chrétienne, prend place cependant à chaque fois que l'on pointe, dans la recherche arendtienne, vers la signification intime et ultime de l'action humaine.

Citons, pour mémoire :

Le dernier chapitre du *Système totalitaire*, où Arendt reprend à son compte la remarque de Luther à propos de la parole biblique : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. »

« Un homme seul, dit Luther, déduit toujours une chose d'une autre et pense tout dans la perspective du pire. »

Et d'ajouter :

« Le fameux extrémisme des mouvements totalitaires, loin de participer du vrai radicalisme consiste assurément à « tout penser dans la perspective du pire », à suivre ce processus de la déduction qui aboutit toujours aux pires conclusions. »⁸

Puis vient, comme en point d'orgue, à la fin de ce même dernier chapitre, cette interprétation de saint Augustin concernant la création de l'homme et qui jette une lumière inattendue sur le régime désespéré de la Terreur :

« Demeure aussi cette vérité que chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement ; ce commencement est la seule promesse, le seul « message » que la fin puisse jamais donner. Le commencement, avant de devenir un événement historique, est la suprême capacité de l'homme ; politiquement, il est identique à la liberté de l'homme. *Initium ut esset creatus est homo* — « pour qu'il y eût un commencement, l'homme fut créé » dit Saint Augustin. Ce commencement est garanti par chaque nouvelle naissance ; il est, en vérité, chaque homme. »⁹

Dans l'article de 1953 (deux ans après la première édition du *Système totalitaire*) consacré à la « compréhension » du phénomène totalitaire, Hannah Arendt évoque la prière du roi Salomon et son actualité politique :

« (En ce sens), l'ancienne prière que le roi Salomon, certainement versé dans l'art politique, adressait à Dieu pour un « cœur compréhensif », le plus grand des dons qu'un homme puisse recevoir ou désirer, cette prière pourrait bien garder pour nous toute sa valeur. A mille lieues de tout sentimentalisme comme de toute routine, seul le cœur humain peut assumer le fardeau que le don divin de l'action — d'être un commencement et d'être par là-même doué d'une aptitude à commencer — fait peser sur

⁸ *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 230.

⁹ *Le système totalitaire, op. cit.*, pp. 231-232.

nous. Salomon priaît pour ce don en particulier parce qu'en tant que roi il savait que ni la pure réflexion ni le simple sentiment, mais seulement un «cœur compréhensif» nous permet de supporter au sein d'un monde commun la vie avec ces éternels étrangers que sont les autres et nous rend supportables à eux.»¹⁰

Enfin, au terme du chapitre V de *Condition de l'homme moderne* (1958), consacrée à l'«Action», nous trouvons ces lignes :

«Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, «naturelle», c'est finalement le fait de la natalité, dans laquelle s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. (...) Seule l'expérience totale de cette capacité (à agir... par droit de naissance) peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'antiquité grecque a complètement méconnues, écartant la foi jurée où elle voyait une vertu fort rare et négligeable, et rangeant l'espérance au nombre des illusions pernicieuses de la boîte de Pandore. C'est cette espérance et cette foi *dans le monde* qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succinte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Evangiles annonçant leur «bonne nouvelle»: «Un enfant nous est né».¹¹

Dans son effort pour distinguer les registres de l'agir humain — c'est là une des caractéristiques de cet ouvrage *Condition de l'homme moderne* — Hannah Arendt sépare le *travail*, *l'œuvre* et *l'action*.

Le travail relève de la nécessité biologique: il est l'entretien du corps et c'est la raison pour laquelle notre auteur voit son ancrage dans la sphère du privé au sein de laquelle nous alimentons notre organisme et où l'autorité, nécessairement forte — voire même violente — du père vise à ce que chacun ait, en temps voulu, «sa mesure de froment».

L'œuvre, quant à elle, s'ouvre à la création. Entendons création et production qui révèlent un homme-artisan, soucieux de conférer une certaine durabilité à son monde. En ceci l'œuvre nous renseigne: l'homme ne peut être simplement défini comme un «animal laborans», il est encore cet «homo faber» qui organise un monde grâce à la réification, c'est-à-dire à l'objectivation de ses constructions. Et le signe de la permanence qui traverse l'œuvre — en tant que conception et fabrication d'homme — se donne dans sa plus belle dimension, à travers l'œuvre d'art: cette œuvre particulière confère en effet une permanence au monde et fait mémoire de cette immortalité à laquelle aspire la conscience de celui qui veut entrer dans le monde et s'y manifester comme acteur, témoin, héros... *L'action* sera donc, essentiellement, cette affirmation de l'homme-acteur, homme qui porte en lui le désir

¹⁰ H. ARENDT, «*Compréhension et Politique*», article traduit de l'américain in *Esprit*, Juin, 1980, pp. 66-79; cf. *Partisan Review*, vol. XX, Juillet-Août, 1953, pp. 377-392.

¹¹ *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 278. Nous soulignons.

d'entrer dans l'histoire en apparaissant à l'autre homme, tout comme l'acteur de théâtre désire son entrée en scène, et la redoute aussi. Ce qui caractérise l'action, c'est qu'à la différence du travail, qui nourrit son homme, et de l'œuvre qui produit des choses et organise un monde, nous ne savons jamais ce qu'elle produit. Nous ne savons même pas où l'action nous emmène. Et il nous faut parfois attendre la mort d'un homme pour comprendre le sens de l'action qu'il a accomplie. Longtemps après qu'il nous a quittés nous reste parfois une inconnue dans l'interprétation de ce qui fut pourtant pour lui l'acte par excellence : l'apparition de sa présence et le risque d'une affirmation devant les autres.

Ce qui est déterminant dans l'action, pour Hannah Arendt, c'est cette «entrée du sujet dans le regard de l'autre». Par l'action, l'homme franchit le seuil de la scène communautaire et, dans le geste ou dans la parole, se manifeste dans l'*inter-est* de la cité, de la vie-ensemble. Au sens strict, nous pouvons dire que l'action est phénomène de l'homme. Qu'il s'agisse d'une prise de parole dans le débat commun ou d'un engagement de combattant ou de résistant, l'action révèle le sujet et le fait avancer d'un pas au-devant des autres : un pas dans la vie commune ou un pas dans la mémoire commune.

Quand nous disons «l'homme», nous ne disons pas — et Arendt ne dit pas seulement — *tel* homme, tel homme exceptionnel, tel homme historique : Achille, Robespierre ou Charles de Gaulle... Nous disons «tout homme». Tout homme porte en lui, de par sa naissance, cette aspiration à venir au monde humain, à advenir, à apparaître et à marquer de sa présence, de son passage, cette histoire de la rencontre et de la réciprocité entre les hommes.

On aura noté, dans cette rapide définition arendtienne de l'action, la démarche phénoménologique qui consiste à l'approcher, non pas d'abord dans son contenu ou sa logique interne mais en tant que présence et être-là de l'homme.

«La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparaît à tous; «car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être», et tout ce qui manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité.»¹²

On comprendra en outre pourquoi cette action est considérée par notre auteur comme une action par essence *politique*, car elle est entrée de l'homme dans l'échange et dans l'histoire. Et le politique est précisément, dans la perspective arendtienne, cet *espace entre les hommes*, cette scène où peut être rendue manifeste l'action des hommes : scène enfin où se racontent et se continuent l'acte et la parole qui auront marqué le passage de l'un d'entre nous et ainsi *augmenté* — enrichi — les fondations du monde lui-même.

¹² *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 224.

«L'espace de l'apparence commence à exister dès que des hommes s'assemblent selon le mode de la parole et de l'action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser. Il a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître: il disparaît non seulement à la dispersion des hommes (...) mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes.»¹³

Si l'on voulait développer la signification propre à cette représentation de l'action, comme *entrée de l'homme dans le monde et révélation du sujet à l'autre* (et aux autres), il conviendrait, avec Hannah Arendt, d'en souligner les deux caractères déterminants:

1. L'action est *inaugurale*: c'est elle qui ouvre le monde, permet la relation interhumaine (par le geste ou par la parole) en même temps qu'elle montre l'homme: ses possibilités, ses espoirs, son idéal.

2. L'action reste *insaisissable*: nous ne savons jamais où nous emmène notre initiative et les conséquences de notre parole ou de notre engagement dépassent souvent de beaucoup ce que nous envisagions... Autrement dit, nous sommes «pris», dès la parole prononcée, dès l'acte posé, dans un mouvement de contrecoups et de réactions. Peut-être est-ce là le prix à payer pour réaliser notre venue au monde et nous affirmer comme sujet-libre.

«(...) L'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances.

(...) En outre l'action, quel qu'en soit le contenu spécifique, établit toujours les rapports et par conséquent a une tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes.

(...) L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa vertu spécifique; c'est pourquoi l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence, de même que la tentation politique par excellence est certainement l'*hubris* (comme le savaient bien les Grecs, grands connaisseurs des possibilités de l'action) et non pas la volonté de puissance comme nous penchons à le croire.»¹⁴

En quoi cette conception de l'action — essentiellement politique — peut-elle entretenir quelque lien avec une approche de l'expérience religieuse? Et en quoi pouvons-nous dire qu'une solidarité s'établit, chez Arendt, entre la pensée de l'action et une certaine interprétation de la décision et du lien tels qu'ils apparaissent dans le texte biblique?

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, pp. 214-215.

On pourrait, en s'obligeant à une lecture serrée du texte arendtien, répondre de deux manières.

1. *L'action*, telle que nous venons de la définir, en tant qu'elle est *initiative*, cet «en-avant» qui n'est pas sans rappeler ce que nous nommions, plus haut, l'acte fondateur, cette action porte en elle une dimension religieuse, dans sa «faculté miraculeuse et thaumaturgique»¹⁵ de lien au passé et à l'avenir de l'homme et de lien de l'homme à l'autre. Parce qu'elle est commencement et perspective en l'homme et pour l'homme, l'action nous dit quelque chose du «religieux», de cette expérience primordiale du rapport à l'«avant» et du rapport à l'«inconnu», toujours devant nous.

2. En réciproque, l'expérience religieuse — à la fois *culte* du *premier acteur*, *mémoire* du *fondateur* et *vénération* de *l'homme-qui-vient* (qui naît et se manifeste en sa liberté) — nous dit le sens ultime de l'action. Car parler de l'action comme «miracle», c'est introduire dans la pensée de l'agir une connotation qui ne relève plus de la seule description ou de l'interprétation, mais bien d'une référence autonome et signifiante qui affranchit le discours de l'action des déterminismes historiques et des nécessités biologiques. Cette référence nous invite à un regard qui discerne l'immortalité au cœur de notre mortalité. En d'autres termes, le «religieux» se donne ici comme sens de l'initiative humaine en nous rappelant, d'homme à homme et de génération en génération, que l'homme n'est pas né pour mourir mais pour innover.

«La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine et à la destruction tout ce qui est humain, s'il n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer quelque chose de nouveau, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir mais pour innover (*to begin*).»¹⁶

Outre cet appel réciproque entre une pensée de l'action et une pensée de l'immortalité — appel réciproque qui est différent d'une simple prise en charge du sens de l'agir par une hiérarchie de valeurs, ou encore d'une morale d'inspiration religieuse — l'intérêt de cette réflexion pour une recherche interdisciplinaire serait à voir ici dans le statut conféré au «religieux» proprement dit. Le «religieux» en effet n'apparaît jamais chez Arendt comme une expérience «séparée», initiatique ou mystérique, mais comme *une certaine nomination* de l'expérience humaine et de l'institution humaine du monde. Il y a donc une possibilité et même un enjeu certain à s'intéresser au «religieux» en tant que langage et en tant qu'expérience communautaire primordiale. De là vient l'attention de notre auteur pour la fonction du religieux en politique et pour la religion civile; de là sa nostalgie devant la perte moderne de ce lien... Enfin la surprenante mais fort intéressante réflexion à

¹⁵ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 277.

¹⁶ *Ibidem*.

propos de Jésus, présenté comme l'«inventeur du pardon», nous confirme dans cette intuition d'une interpénétration du religieux et du politique :

«C'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc.

(...)

Certains aspects de la doctrine de Jésus, qui ne sont pas essentiellement liés au message chrétien et qui ont plutôt leur origine dans la vie de la petite communauté très serrée des disciples enclins à défier les autorités publiques d'Israël, comptent certainement parmi ces expériences («politiques» «fondamentales»), bien qu'on les ait négligés en raison de leur nature prétendue exclusivement religieuse. (...)

Ce qui pour nous est essentiel, c'est que Jésus soutient contre «les scribes et les pharisiens» premièrement qu'il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner (cf. Luc 5, 21-24), et deuxièmement que ce pouvoir ne vient pas de Dieu — comme si Dieu pardonnait à travers les hommes — mais doit au contraire s'échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu.»¹⁷

Pour le dire en termes quelque peu triviaux, l'expérience religieuse, ou plus précisément l'expérience de la dimension religieuse de l'agir, en tant qu'il s'agit d'un acte libre dans lequel l'homme apparaît et accomplit quelque chose de nouveau en faveur du monde-des-hommes, cette expérience appartient «à tout le monde»... Elle enseigne et renseigne tout homme sur son passé mais aussi sur son avenir, sur sa capacité d'entrer dans l'histoire et sur sa soif d'immortalité.

Trois chemins pourront donc s'offrir à nous pour que cette solidarité arendtienne entre l'action humaine et le «religieux» porte quelque fruit dans le cadre de notre recherche interdisciplinaire :

1. *Travailler à la distinction de l'action humaine* (qui n'est jamais identifiable au «travail de nos corps» ni à «l'œuvre de nos mains»).

2. *Considérer le rapport des hommes au monde* (cet espace et ce lien au sein duquel ils s'apparaissent les uns aux autres et se risquent, chacun, dans une contribution particulière à l'histoire commune).

3. *S'intéresser à la dimension religieuse comme désir de l'homme-acteur de demeurer*, par-delà l'errance de son agir et par-delà la mort, et d'entrer ainsi dans l'immortalité que garde la mémoire.

II. *Autour de deux «expériences religieuses» référentielles*

Le lien de signification établi par Hannah Arendt entre la pensée de l'action — politique par essence — et l'approche du «religieux» — éthique plus que

¹⁷ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, pp. 268-269.

théologique — est rendu manifeste par la place donnée par notre auteur à deux «expériences religieuses» référentielles: la promesse et le pardon. L'un et l'autre apparaissent aux yeux de Arendt comme des initiatives déterminantes sur le registre politique, capables de maîtriser le caractère toujours insaisissable de l'action.

A. *La promesse comme devenir de l'action*¹⁸

La promesse est la *parole donnée*. C'est à ce titre qu'elle concerne le devenir de l'action humaine. Cet engagement crée en effet entre l'autre et moi-même un *lien respectueux*, c'est-à-dire une considération mutuelle dont Arendt dira qu'elle est «l'amour dans sa forme sociale»: à la fois proximité et distance. On pourrait même ajouter que, chez notre auteur, c'est en tant que présence à l'autre homme que la promesse ouvre la possibilité d'un avenir humain. Prononcée dans la solitude, la promesse resterait sans écho. C'est qu'elle est structurée par le *monde* de la *pluralité* — qu'elle contribue elle-même à promouvoir — et par le *mode* particulier qu'est l'*altérité*. Ainsi, confiée à l'autre, la promesse est cette parole qui peut traverser le temps sans s'y perdre.

Plus encore, partant d'autrui auprès de qui j'engage ma liberté, la parole de ma promesse rejaillit sur moi en forme d'impératif.

S'agissant de la fonction du promettre dans le cours des affaires humaines, Hannah Arendt souligne que cette action confiante est à voir comme une lumière dans l'obscurité de l'histoire, c'est-à-dire comme le double défi à l'imprévisibilité de l'action humaine (inconnue des conséquences de l'agir) et à la faiblesse du cœur de l'homme ignorant de son avenir (inconnue de l'être et de son devenir).

«L'imprévisibilité que l'acte de promettre dissipe au moins partiellement est d'une nature double: elle vient simultanément des «*ténèbres du cœur humain*», c'est-à-dire de la faiblesse fondamentale des hommes qui ne peuvent jamais garantir aujourd'hui qui ils seront demain, et de l'impossibilité de prédire les conséquences d'un acte dans une *communauté d'égaux* où tous ont la même faculté d'agir.

(...)

La fonction de la promesse est de dominer cette *double obscurité des affaires humaines* et comme telle elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui; elle correspond exactement à l'existence d'une *liberté donnée dans la condition de non-souveraineté*.»¹⁹

¹⁸ On retrouvera ci-après certaines formulations élaborées dans les chapitres de ma thèse consacrée à ces questions («*A l'homme des commencements*»: contribution à l'élaboration d'une pensée du politique à partir de l'expérience totalitaire). Nous avons fait le choix de nous en tenir à cette présentation initiale des notions arendtiennes afin de suggérer ici les incidences propres à la recherche interdisciplinaire.

¹⁹ *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 274-275. Nous soulignons.

Une permanence face à la perte

C'est dans le «pouvoir de *stabilisation* propre à la faculté de faire des promesses»²⁰ que nous retrouvons l'acception arendtienne du «religieux». La promesse introduit en effet dans le processus des actions et des échanges une permanence du même type que la tradition ou que la mémoire collective et qui permet d'échapper à la seule logique de la perte ou de la mort. La recherche interdisciplinaire s'intéressera donc ici en priorité à la possibilité de l'engagement entre contractants — entre acteurs — ainsi qu'à cette capacité proprement humaine de tenir sa parole.

Mais la stabilisation du promettre, outre sa *fonction de pérennisation* de l'engagement mutuel, aurait, aux yeux de Arendt, une seconde fonction, ainsi que le montre l'extrait ci-dessus: *la fonction de résistance* à la domination d'autrui sur soi ou de soi-même sur l'autre homme. Equilibre dans la réciprocité: il ne suffit pas d'instaurer l'égalité, il convient de l'actualiser par la parole librement engagée. C'est la promesse qui révèle cette liberté: à la fois liberté de la conscience et liberté dans le consensus (ou liberté politique) et qui permet d'échapper à l'exercice, toujours démesuré, du pouvoir solitaire et violent de l'homme sur l'homme.

Nous croisons là le thème central des théories politiques du contrat qui constitueront l'un des appuis de la pensée arendtienne en la matière. On retiendra, au demeurant, que notre auteur ouvre la réflexion, à partir de l'expérience de la promesse, sur une compréhension de la liberté, *offerte*, dans la promesse, hors de toute contrainte, du moins idéalement.

Abraham et sa «passion pour les alliances»

Parmi les trois sources qui inspirent cette conception arendtienne de la promesse: l'institution romaine du droit, les théories politique du contrat et la tradition biblique, je voudrais m'arrêter sur la troisième.

L'appel à la Bible est, à lui-seul, un point nodal dans la confrontation des disciplines et l'enjeu qu'il recouvre chez Arendt ne peut manquer d'alimenter la question de la pluralité des approches du «religieux».

Si la référence au personnage biblique d'Abraham et à «sa passion pour les alliances» vient, chez Arendt — comme en anachronisme — après la source romaine de la juridiction contractuelle, elle n'en est pas moins importante dans l'esprit de notre auteur. Et il faudra s'attendre à ce qu'elle apparaisse selon la double connotation, anthropologique et politique. De fait, le portrait d'Abraham est avant tout celui d'un homme qui aspire à entrer «dans le vaste monde»²¹; entendons par là: un homme qui cherche, sans se lasser, à passer de l'espace restreint de la famille ou du clan à l'espace ouvert de l'alliance avec les autres hommes. Ce désir d'Abraham s'avère, selon Arendt, assez puissant

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

pour entraîner la conviction de Dieu lui-même, appelé à devenir compagnon du berger dans ses initiatives et dans ses espérances — concernant, en particulier, sa postérité...

Cette posture en forme de « dialectique ascendante » — de l'homme à Dieu — n'est pas sans rappeler la lecture anthropocentrée que Hannah Arendt fait de saint Augustin, lorsque notre auteur relit la création de l'homme comme une manière de définition de l'homme libre et commenceur²². Ici est mise en relief l'initiative de l'homme qui n'a de cesse de trouver des partenaires pour entrer dans le monde de la réciprocité. L'avenir reste pourtant toujours fragile, voire même en péril, et Abraham le sait, lui qui « s'en va, sans enfant... »²³. La dynamique de la promesse apparaît toujours traversée par l'inquiétude du sujet qui aspire à l'alliance tout comme on espère son bonheur. Dynamisme et inquiétude: avec Abraham, Arendt souligne que la promesse est toujours prononcée sur fond d'incertitude, à la manière d'un appel à la vie par-delà la mort, à la manière d'un défi de la vie à la mort.

« Yahvé le conduisit dehors et dit: Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer. Et il dit: telle sera ta postérité. Abraham crut en Yahvé qui le considéra comme juste. »²⁴

Devons-nous pousser l'interprétation de Hannah Arendt jusqu'à laisser entendre que la naissance du fils est, pour Abraham, le signe par excellence offert en réponse à sa passion pour la promesse? Comme pour dire que la parole confiante fait advenir le nouvel homme, donné à l'homme vieillissant... La perspective du texte arendtien nous le permettrait sans doute. Nous voudrions néanmoins nous contenter ici d'accentuer le sens que suggère la liaison privilégiée entre les deux thématiques: la promesse et la naissance.

Et ce serait pour dire, à l'instar de notre auteur:

1. Lorsque les hommes se lient par des promesses, s'opère un « agrandissement réellement miraculeux » — pour reprendre l'expression de Hannah Arendt, de la dimension temporelle de la vie.

2. Grâce à la promesse entre les hommes, l'histoire devient proprement humaine et ne peut plus se réduire à un simple enchaînement processuel de causes et de conséquences, d'événements et de forces.

3. Enfin, dans cette histoire humaine, le don de la vie (naissance de l'homme concret, espérance pour le monde des hommes) vient, comme en permanence, répondre au don de la parole et accomplir le désir de réciprocité.

« Cette supériorité (des hommes liés par un dessein concerté, unique raison d'être et seul lien des promesses...) vient de la capacité de *disposer de*

²² Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, D.D.B., 1959, Bibliothèque Augustinienne, Tome 35, 5^e série, Livre 12, chapitre 21, p. 229. Cf. H. ARENDT, *Le système totalitaire*, Chapitre 4. Fin du texte, p. 232.

²³ Genèse 15, 1-6.

²⁴ *Ibidem*.

l'avenir comme s'il s'agissait du présent; c'est l'agrandissement formidable, réellement miraculeux de la dimension même dans laquelle il peut y avoir puissance efficace.»²⁵

La figure de la naissance va donc jouer, au sein de cette représentation du devenir humain, en vertu d'une polysémie à la fois historique et symbolique. L'événement de la naissance d'un homme fonde et renouvelle le lien entre les vivants et la pensée de l'avenir. La nouveauté de l'histoire, c'est la venue au monde d'un homme nouveau. Mais la naissance biologique fait signe, chez Arendt, vers une autre naissance: la venue de l'homme au monde politique: monde de la parole, de l'échange et de la promesse.

Un passage épistémologique

A relire cette référence arendtienne à la promesse, en reprenant notre question de départ concernant les «approches du religieux...», on retiendra ici, à titre d'hypothèse de travail interdisciplinaire, ce *passage*, effectué par notre auteur d'une figure explicitement religieuse (Abraham et la pensée biblique de la promesse) à une réflexion anthropologique et politique suggérée par cette référence.

Le *religieux* apparaît ainsi comme une révélation de l'homme à lui-même et comme l'expression de son action sur le temps et sur le monde. Ce passage épistémologique ne s'identifie jamais complètement à un programme méthodologique pour une recherche de type ethno-sociologique, ni à l'analyse strictement politique du comportement religieux. Car c'est l'expérience elle-même — ici la promesse — qui inspire, semble-t-il, une pensée de l'humanité, et ses implications éthiques et politiques. La promesse est donc vue comme une parole-sur-l'avenir autant que comme une relation qui engage l'homme devant l'homme ou devant Dieu. Dans l'une et l'autre perspective (temps et altérité), la promesse est considérée par Arendt comme «au commencement» du politique.

B. Le pardon ou l'affranchissement des déterminismes de l'action

La deuxième «expérience religieuse», réinterprétée par Hannah Arendt en termes de rapports socio-politiques, est l'expérience du *pardon*.

Le même mouvement qui structurait la promesse préside ici à l'initiative du pardon: le pardon ne va pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à l'homme jusqu'à Dieu. Et la pointe de l'enseignement de Jésus de Nazareth — considéré par notre auteur comme le promoteur du pardon — réside ici dans le fait qu'en pardonnant lui-même et en incitant ses disciples à le faire, il déplace l'ancrage du pardon du ciel sur la terre et le présente comme une action qui relève de la liberté humaine. On se souvient que l'autorité du premier disciple,

²⁵ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, pp. 275-276. Nous soulignons.

telle que l'institue Jésus lors de la Confession de Césarée²⁶ doit se traduire en effet dans la dynamique ascendante du pardon offert à l'homme sur la terre et reconnu dans le Royaume de Dieu.

«Je te donnerai les clés du Royaume des cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié.»²⁷

Certes, on remarquera que la démarche du disciple ne reste pas simplement individuelle. La communauté apparaît comme en appui et en horizon pour cette relation nouvelle et inédite.

«Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le, seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain.»²⁸

Cette progression, de l'interpersonnel au communautaire, dans la démarche du pardon évangélique, pouvant aboutir, en cas de réciprocité refusée, à un épuisement du pardon lui-même, est cependant toujours motivée par une volonté inlassable d'atteindre l'autre.

«Alors Pierre, s'avancant, lui dit : «Seigneur, combien de fois devrai-je pardonner les offenses que me fera mon frère ? Irai-je jusqu'à sept fois?»

Jésus lui répondit : «Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante dix-sept fois.»²⁹

L'homme, plus grand que son action

Dans la compréhension éthique du pardon que développe Hannah Arendt, l'intuition majeure concerne ce qu'on pourrait appeler la critique de l'action. En pardonnant en effet, l'homme se souvient que l'homme est plus grand que son action et qu'il ne saurait vivre en esclave à jamais lié au processus indéfini de son agir. C'est bien là une approche critique, au double sens du terme : c'est un *dépassement* de la seule logique de l'action et c'est une *option préférentielle* de l'homme sur l'agir. La théorie arendtienne de l'action qui fonde et rend possible le politique comme apparition de l'homme à l'homme, en appelle ici au besoin de corriger l'action par le pardon, sous peine d'abandonner l'acteur aux préjudices inhérents à son initiative. Politiquement, la double «application» s'éclaire qui consiste à *épargner les vaincus* (cf. le principe romain) et à *commuer la peine de mort* en châtiments moins lourds, voire en libération par grâce (cf. la prérogative de la plupart des chefs d'Etat occidentaux). Elle n'est

²⁶ Matthieu 16, 13-20.

²⁷ Matthieu 16, 19.

²⁸ Matthieu 18, 15-18.

²⁹ Matthieu 18, 17-22.

pourtant pas assimilable à l'amnistie, terme qui pourrait évoquer l'oubli, ou encore la fin du souvenir. Il s'agit plutôt de dégager l'homme du poids des réactions et des contre-réactions et d'en appeler encore à sa parole pour une vie commune renouvelée.

«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 et qui par conséquent *libère des conséquences à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné.*»³⁰

On aura noté la double implication qui apparaît ici et qui associe *l'homme-qui-pardonne* et *l'homme-pardonné* dans une commune libération à l'égard de l'action. C'est qu'en pardonnant, l'homme s'affirme libre et réaffirme la liberté essentielle de celui qui est pardonné par lui. La réciprocité se trouve ainsi réactualisée et comme confirmée.

Le point important, pour notre enquête interdisciplinaire, consisterait donc à retenir ici que l'inspiration religieuse du pardon est délibérément retraduite en termes à la fois psychologiques et personalistes. Le religieux offrirait une source pour la connaissance de l'homme. Et, de fait, au travers de l'acte volontaire du pardon, nous découvrons que le sujet ne peut s'affranchir seul des déterminismes de sa condition et de son action. Il a besoin de la parole de l'autre. Cela dit, aucune libération (aucun pardon) ne saurait réveiller l'homme et son agir sans que soit affirmé, dans l'intention même du pardon, le préjugé favorable et respectueux qui ouvre le regard à la personne en son unicité. Ainsi, nous passons, avec Arendt, du religieux à l'éthique, mais c'est par la méditation d'une conviction qui nous lie à l'autre sans jamais nous établir en dépendance d'un acte ou d'une situation.

«Le respect, comparable à la *philia politikè* d'Aristote, est une sorte d'amitié sans intimité, sans proximité; 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.»³¹

A la manière d'un archétype

Si nous voulons reprendre cette transcription du pardon, en son acception religieuse, sur le registre arendtien du politique, nous formulerons deux séries de propositions. L'une présente ce que nous nommerions la «rédemption de l'action» à partir du pardon. Et, à cet égard, nous dirons:

1. Le pardon se définit comme l'action sans condition.
2. Le pardon veut l'avenir de la vie dans l'affranchissement des automatismes et des vengeances.

³⁰ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 271. Nous soulignons.

³¹ *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 273.

3. Le pardon permet le passage du processus à la rencontre. L'autre triade reprend ce que nous avons appelé la considération humaniste et en appelle à une «rédemption de la personne humaine»:

1. Le pardon appartient à l'homme et il est un égard pour l'autre homme.

2. Le pardon manifeste le respect qui est l'autre nom de l'amitié.

3. Le pardon, en tant que considération de l'autre, rejaillit en considération de soi-même.

De la thématique de la promesse à celle du pardon, nous voyons clairement comment opère la pensée arendtienne à propos du religieux et comment se donne sa relecture du religieux dans le cadre de l'action humaine. Il s'agit, pourrait-on dire, de s'approprier le sens contenu dans la structure de ces initiatives: promesse, pardon, miracle... et d'en tirer, pour la vie politique ou encore pour la pensée de l'homme-acteur, la leçon que l'on reçoit des archétypes anciens sur la base desquels a émergé — émerge et émergera — l'histoire, rapport de l'homme au temps et au monde. Cette inflexion du côté de l'histoire n'est d'ailleurs pas fortuite. Comme la promesse éveillait la confiance, le pardon casse la logique de toute causalité (processus) pour une rencontre de l'autre qui se détache et fait événement. Tout se passe comme si, d'homme à homme et jusqu'à Dieu — entendons l'altérité absolue — le commencement consistait en cette brèche inespérée qu'ouvre la présence humaine.

«Enfermés en nous-mêmes, nous ne pourrions pardonner le moindre manquement, faute de connaître la personne pour la considération de laquelle le pardon est possible.»³²

Le pardon n'entraîne jamais l'oubli de l'acte accompli: il en appelle, en revanche à cette lumière nouvelle où la personne peut apparaître sans être définitivement identifiée à son action.

III. *Point synthèse: Autour du «paradigme» arendtien du commencement*

Comment ne pas remarquer, au cours de ce chemin parcouru avec Hannah Arendt, le filigrane qui traverse sa description de la promesse et du pardon? Plus que d'une image, nous aimerions parler d'un paradigme: *le paradigme du commencement*.

La correspondance qui s'est imposée à nous entre la naissance de l'homme et sa venue au monde politique (monde de l'apparaître dans la réciprocité), sollicite d'autres correspondances. Et c'est alors à toutes les manifestations de l'homme que s'ouvre la pensée de Arendt, comme à autant de passages du biologique vers l'espace interhumain de la rencontre et de la parole.

Dès lors la question rebondit encore: le religieux nous parlerait-il du commencement: parole, pacte, mais surtout de l'homme comme commencement? La lecture de saint Augustin viserait, en ce cas, non une simple inter-

³² *Ibidem*.

prétation sécularisée de la création mais *l'écoute*, au cœur du monde — notre monde, marqué par l'indistinction des registres et par l'hypostase de la fabrication — *d'une mémoire* de la vie et de la liberté, jamais définitivement accomplies, jamais totalement épuisées, même après Auschwitz, ainsi que le suggèrent les dernières lignes du *Système totalitaire*.³³

C'est l'homme lui-même qui est commencement plus encore que son action. La venue au monde de l'homme et sa présence à l'autre offrent à l'humanité le temps et la parole. L'action est la médiation par laquelle a lieu cette révélation. Et le risque même de l'action réveille en tout acteur la soif de l'immortalité; demeurer par-delà son acte.

Avec Arendt, le religieux devient donc ce langage inédit de l'homme, ouvrant les yeux, au cœur de son engagement vers l'autre, sur l'immensité du ciel. Il regarde la multitude des étoiles et il peut les dénombrer.

BIBLIOGRAPHIE

HANNAH ARENDT

I. OUVRAGES DISPONIBLES EN LANGUE FRANÇAISE.

Rahel Varnhagen: La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme (traduit de l'allemand par H. Plard), Paris, Tiercé, 1986.

Le système totalitaire, Paris, Points-Seuil, 1972.

Sur l'antisémitisme, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Réédition, Paris, Points-Seuil, 1986.

L'impérialisme, Paris, Fayard, 1982. Réédition, Paris, Points-Seuil, 1987. (Ces trois volumes sont la traduction et l'édition française de l'ouvrage écrit en anglais par Hannah Arendt sous le titre *The Origins of Totalitarianism*, New-York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951).

Vies politiques, Gallimard, 1974 (traduction de l'ouvrage paru sous le titre *Men in dark times*, 1955).

Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983 (l'édition de 1983 est précédée d'une Préface de Paul Ricœur).

Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la banalité du mal, Paris, Gallimard, 1966.

Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967.

La crise de la culture, Paris, Gallimard-Idées, 1972 (traduction de l'ouvrage paru en anglais sous le titre *Between Past and Future: eight exercises in political thought*, 1954).

Du mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (traduction de l'ouvrage paru en anglais sous le titre *Crises of the Republic*, 1969).

³³ *Le système totalitaire*, *op. cit.*, pp. 231-232.