

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES FACULTÉ DE DROIT ET DE CRIMINOLOGIE

Thèse défendue le 13 décembre 2013 et ayant conduit à
l'obtention du grade de Docteur en sciences juridiques

POLITIQUE DES LIMITES, LIMITES DE LA POLITIQUE

La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt

CONCLUSION GÉNÉRALE

Vincent LEFEBVE

DIRECTION

Julie ALLARD (ULB) | Luc WINTGENS (KUL)

JURY

Julie ALLARD (ULB) | Thomas BERNS (ULB) | Benoît FRYDMAN (ULB) |
Antoine Garapon (INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES SUR LA JUSTICE) |
François OST (UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS/BRUXELLES) | Anne-Marie
Roviello (ULB) | Luc WINTGENS (KUL)

Année académique 2013-2014

Conclusion générale

Au moment de conclure, il est sans doute nécessaire de faire le bilan de ce périple dans les textes d'Arendt et de nous interroger sur les résultats obtenus : avons-nous pu mettre en lumière une philosophie du droit chez Arendt ? Quelle est la contribution de la philosophe à la pensée juridique ? Malgré d'indéniables insuffisances, malgré des tensions et quelques contradictions, nous estimons que la pensée de notre auteur a ouvert un *horizon de sens* tout à fait fécond pour poser un certain nombre des questions et problèmes essentiels qui animent le champ de la philosophie et de la théorie du droit. Ceci est possible parce que l'œuvre que nous avons étudiée met en avant une définition originale du droit comme espace relationnel, comme entre-deux reliant et séparant en même temps les hommes, les peuples, les générations. Le monde du droit et des institutions juridiques peut ainsi réapparaître, à un niveau fondamental et principiel, comme cet élément stabilisateur de premier ordre sans lequel nos sociétés politiques ne pourraient ni s'établir, ni perdurer. Concernant l'articulation qui se noue entre les sphères juridique et politique, le droit n'apparaît jamais, chez Arendt, comme une simple contrainte extérieure pour la politique, ni comme son « supplément d'âme », mais comme sa *condition d'existence* : en conférant à la liberté politique ses limites, limites spatiales mais aussi relationnelles et temporelles, en lui offrant un cadre stable au sein duquel elle peut s'épanouir, le droit n'ampute pas la politique d'une part d'elle-même mais, au contraire, participe de sa constitution.

L'horizon de sens qu'a ouvert l'œuvre de Hannah Arendt, concernant le droit, peut être appréhendé à partir de deux versants qui sont complémentaires, un versant que nous pouvons qualifier d'*objectif*, lequel fait face à un autre versant plus *subjectif*.

Politique des limites : les modèles politiques de Hannah Arendt

Du côté du pôle objectif, nous nous sommes attaché, dans cette étude, à dévoiler les spécificités de différents idéaux-types élaborés par Hannah Arendt dans ses œuvres politiques les plus importantes. Nous avons montré que la particularité de ces derniers provenait d'une certaine conception du droit, et spécialement de la loi, sur laquelle ils reposaient. En conséquence, l'analyse de ces divers modèles idéal-typiques nous a conduit à mettre en lumière différents aspects de notre intelligence du droit et, surtout, de l'articulation entre droit et politique. Il n'est pas inutile de rappeler ici les grandes caractéristiques des modèles que nous avons étudiés.

En premier lieu, l'Antiquité gréco-romaine telle qu'elle est reconstruite par Arendt se subdivise en deux grands paradigmes de la loi, le *nomos* grec et la *lex* romaine, qui sont semblables sur certains points mais qui sont surtout mobilisés afin de mettre en lumière, à travers un geste que l'on pourrait qualifier métaphoriquement de *géologique*, différentes « strates » de notre concept de droit.

Les Grecs – en tout cas les Grecs « politiques », non ceux qui « conspirent » contre la *polis*, à l'instar de Platon –, en rattachant leur *nomos* à la sphère de la fabrication, de l'artifice, lui dénie une portée *directement politique*. Mais ils lui reconnaissent néanmoins une place déterminante à l'égard de la *politique*, en tant qu'instrument adéquat pour la constitution et le maintien d'un espace politique authentique. Suivant l'interprétation arendtienne, dont nous avons dit qu'elle n'était pas à l'abri de la discussion, la fonction éminente du *nomos* est d'offrir une structure permanente dans laquelle l'action politique proprement dite peut venir se loger. Permettre aux hommes d'apparaître dans leur singularité, d'accomplir de grands actes accompagnés de paroles éloquentes, qui ne sombrent pas immédiatement dans l'oubli auquel toute chose humaine est naturellement vouée, voilà le rôle qu'assument, dans le monde grec, la *polis* et sa « muraille », le *nomos*.

Mais cela n'implique pas que nous trouvions chez les Grecs, ne fût-ce qu'à l'état de « germe » (ici se séparent Arendt et Castoriadis), ce qui constitue le génie politique romain : d'une part, l'invention d'un nouveau concept de législation spécifiquement politique (et non « prépolitique »), la *lex* ; d'autre part, l'expérience de la fondation – *ab Urbe condita*.

Avec le concept de *lex* est venue au monde une vision de la loi avant tout « relationnelle ». La confrontation entre la *lex* et le *nomos* permet de souligner cet aspect de la loi dans sa version romaine. La *lex* s'entend d'un lien étroit, d'une alliance, d'un pont jeté entre divers partenaires.

Une réflexion sur la guerre et sur l'origine de notre concept occidental de « relations internationales », que nous propose Arendt dans des pages lumineuses, est déterminante pour saisir les enjeux de cette opposition : alors qu'une alliance avec l'ennemi vaincu ne fait pas partie des possibilités grecques, les Romains parviennent au contraire à se hisser au-delà de la guerre d'anéantissement et de l'absolue *stérilité* qu'elle suppose dans le champ de la politique. Au moyen de pactes et d'alliances nouées avec l'ennemi défait, les Romains transforment le *désert* qui, avant les hostilités, maintenait les peuples belligérants isolés l'un de l'autre en un *entre-deux* relationnel qui tout à la fois sépare et relie les anciens ennemis. Un *monde* est ainsi créé. Ce concept de politique, qui a pris naissance sous la forme de la politique étrangère et qui est indissociable d'une certaine vision de la loi, une vision éminemment relationnelle, gouverne encore notre manière d'envisager ce qu'est, à proprement parler,

une relation juridique, un *rapport de droit*, et ce tant dans le champ du droit privé que dans celui du droit public.

Ce qui est déterminant dans la lecture de Hannah Arendt, dans cette opposition qu'elle met en scène entre Rome et Athènes, entre la *lex* et le *nomos*, est que tandis que la seconde requiert l'obéissance des citoyens, la première repose sur une aptitude humaine déterminée et dont l'importance dans la sphère politique est cruciale : la promesse. Dans notre premier chapitre, nous avons en effet été amené à prendre parti dans une controverse discrète et toujours en cours au sein des études arendtiennes dont les enjeux sont à notre avis sous-estimés.

Nous avons démontré que, contrairement à ce que prétendent certains commentateurs, la tension qui se manifeste chez notre auteur entre les Grecs et les Romains, quant à ce problème de la loi, tournait clairement à l'avantage de Rome plutôt qu'Athènes. Nous avons affirmé, dans le même mouvement, que cette préséance accordée au concept de *lex* résultait de la place que la promesse, la faculté de faire des promesses et de les tenir, était susceptible de jouer en politique. En effet, si le *nomos* grec et la *lex* romaine ont tous deux pour effet de stabiliser les affaires humaines, la supériorité de la *lex* provient du fait qu'elle permet de sécuriser le champ de l'action de façon *interne* et *immanente*. Ceci est possible parce qu'elle repose sur une faculté — la promesse — qui appartient à ce champ et qui, en conséquence, dépend de manière absolue de la condition humaine de pluralité, c'est-à-dire de la condition politique par excellence.

Ce caractère interne est déterminant : il s'avère possible d'affronter la fragilité des affaires humaines, les diverses infirmités de l'action, et spécialement son imprévisibilité foncière, en recourant à une faculté qui se situe au sein du champ de l'action et qui partant obéit aux différentes « lois » qui le régissent et le structurent. L'enjeu, nous l'avons montré, est tout à fait considérable : il s'agit de sauver la liberté humaine sans la *travestir*, c'est-à-dire sans la faire dépendre d'une faculté prétendument plus haute. En effet, les Grecs, en faisant reposer l'intégrité du domaine publico-politique sur une activité qui lui est extérieure — l'œuvre —, y ont introduit la figure de la violence qui est intrinsèque à toute fabrication.

La réhabilitation de la place centrale que nos systèmes juridiques reconnaissent à la promesse est, chez Arendt, indissociable d'un autre geste. Cette dernière, nous l'avons dit à plusieurs reprises, ne cesse en effet de se positionner *contre la tradition*, une tradition qui, selon elle, est à l'origine d'une série d'équivalences funestes entre la politique et la domination, le pouvoir et la violence, le droit et le commandement. Ces assimilations constituent à la fois un héritage de certains gestes inauguraux posés par l'école socratique — et, spécialement, par Platon — et une conséquence de notre héritage judéo-chrétien dans

lequel la loi, la quintessence de l'idée de loi, a toujours été conçue à l'image d'un commandement réclamant obéissance.

Contre cette tradition, Arendt fait jouer une *autre tradition* et suggère que nous la cherchions non du côté des philosophes et de leurs théories mais plutôt du côté de nos expériences politiques les plus fondamentales. Si elle mobilise régulièrement le modèle de la *polis* pour façonner son nouveau concept de politique, il semble bien que le problème du droit, et spécialement celui de la législation, l'incite à délaisser le « paradigme grec » au profit du « paradigme romain ». L'importance conférée à ce dernier est encore plus claire si l'on considère la deuxième grande innovation que nous devons à notre héritage romain : l'expérience de la fondation.

Alors que l'idée de fondation comme celle d'autorité étaient totalement étrangères à la pensée comme à l'expérience grecques, le précédent politique romain est indissociable d'une conception de la politique dans laquelle chaque chose, chaque acte, chaque décision sont rapportés à l'événement fondateur, comme leur garant ultime, de sorte que l'activité politique consiste à prolonger et à accroître le moment de la fondation.

La place centrale qu'Arendt accorde à cette expérience originelle de la fondation détermine, en grande partie, nous l'avons vu, sa lecture du phénomène révolutionnaire moderne.

Si l'on accepte de voir dans Robespierre le « héros » par excellence de la Révolution française, on ne peut considérer comme une simple anecdote le fait que celui-ci se percevait comme l'« architecte » d'un corps politique nouveau, prêt, tout comme les législateurs de l'Antiquité grecque, à céder sa place à d'autres hommes une fois jetées les fondations de l'« édifice » et surtout persuadé que pour atteindre le but qu'il s'était fixé — bâtir une république — tous les moyens étaient permis, y compris ceux de la violence. En France, ces « fondations » furent submergées, dès le début, par la marée révolutionnaire. Le peuple misérable, poussé par une force surhumaine, celle de la *nécessité*, vint ainsi noyer l'espace publico-politique naissant, rendant impossible la stabilisation des nouvelles institutions de la république. La nécessité fit loi et le projet de fonder la liberté fut vite oublié et abandonné.

En Amérique, au contraire, on trouve non un architecte solitaire, ou se rêvant tel, mais de fiers hommes d'action, conscients qu'il était possible par réflexion, par choix et en se fondant sur l'expérience acquise de fonder une république solide, capable de se pérenniser, d'abriter les générations futures et de permettre pour le présent et pour l'avenir une coexistence pacifique entre majorité et minorités. Les Pères fondateurs ne firent en outre pas reposer les « fondations » du corps politique nouveau sur la force d'un architecte unique,

mais sur le pouvoir de la multitude reposant sur des promesses échangées entre les hommes, fruits de leurs libres délibérations.

Il est vrai que les différences entre la France et les États-Unis sont alors considérables. Tandis que la première succède à une monarchie absolue, les seconds héritent d'une monarchie limitée ; tandis que la première ploie sous la misère, l'Amérique est une terre sinon marquée par l'abondance, du moins qui n'est pas submergée par une immense pauvreté ; alors que les hommes de la Révolution française n'ont fait que *rêver* à la liberté politique, ceux de la Révolution américaine l'ont *vécue* au sein d'une série d'institutions politiques dont l'ancrage était avant tout local.

Malgré ces différences indéniables, il faut constater que ces deux révolutions se sont confrontées au difficile problème d'un absolu dans la sphère politico-juridique. Ceci démontre que ce problème est inhérent au concept occidental de « loi », concept d'origine judéo-chrétienne qui assimile la loi à l'expression d'un commandement (équivalence que l'on ne retrouve, par contraste, ni dans le *nomos* grec, ni dans la *lex* romaine).

C'est encore aux Romains qu'Arendt en appelle, lorsqu'elle évoque la distinction capitale à leurs yeux entre pouvoir et autorité. L'expérience vive du pouvoir, reposant sur des pactes et des promesses, expérience d'origine romaine mais redécouverte par les Américains pendant la période coloniale et même précoloniale (pensons au *Mayflower*), pouvait certes permettre de « faire » la révolution ; elle était à même d'enraciner la constitution dans le pouvoir du peuple ; de même, en faisant reposer cette dernière sur le principe fédéral qui renvoie à une application *verticale* du principe de séparation des pouvoirs , les Pères fondateurs avaient pu mettre au point un mécanisme susceptible d'engendrer le pouvoir à partir du pouvoir. Mais ce nouveau concept de pouvoir ne pouvait fournir en même temps une source de légitimation pour la constitution de la république : comment la constitution et les lois nouvelles adoptées pourraient-elles, en effet, lier les minorités ainsi que les générations futures ?

Au pouvoir qui surgit entre des hommes engagés dans l'action il fallait ainsi ajouter un complément. Pour affronter cette tâche, les Pères fondateurs américains s'inspirèrent judicieusement du précédent romain et du concept d'autorité sur lequel il repose. L'autorité romaine supposait qu'une *institution* concrète soit chargée de prolonger, d'augmenter le moment de la fondation. L'une des innovations majeures des Pères fondateurs, à côté de leur réinterprétation du concept de séparation des pouvoirs hérité de Montesquieu, est d'avoir transféré l'autorité du Sénat romain dont la fonction était *politique* à la Cour suprême des États-Unis, laquelle assume une fonction *légale* et non politique et intervient par la voie d'*interprétations* et non d'*avis*.

À la fin de notre deuxième chapitre, il est devenu clair que le modèle républicain que Hannah Arendt s'était attachée à élaborer à partir de son observation de l'histoire et de la réalité américaines se caractérisait, avant toute chose, par la place qu'y occupaient le droit et ses institutions. Le droit, avons-nous suggéré, serait alors ce *médium* permettant de réconcilier certaines tendances et notions antinomiques de l'expérience humaine : pouvoir et autorité, nous l'avons vu ; hétérogénéité et unité (en créant une scène sur laquelle des *acteurs*, affublés du masque de la personnalité, de la *persona*, se soumettent au regard de spectateurs) ; nouveauté et stabilité.

Concernant cette dernière paire conceptuelle, à côté de sa lecture de la révolution, à côté de l'idée d'une fondation conçue à l'image d'une *naissance*, il semble bien que l'interprétation arendtienne du totalitarisme soit ici déterminante. Sa théorie de l'action ainsi que le modèle républicain que son œuvre dessine doivent en effet être conçus comme des réponses adressées au défi politique majeur du XX^e siècle : celui lancé à nos concepts et catégories politiques et juridiques usuelles par l'avènement du totalitarisme.

Tout se passe en effet comme si le modèle républicain et constitutionnel élaboré par Arendt, d'une part, et son « repoussoir » totalitaire, d'autre part, s'opposaient point par point : à la stabilité qui caractérise les lois adoptées sous un régime constitutionnel répond le mouvement potentiellement infini des lois totalitaires ; au principe de publicité qui régit l'État de droit répond une sorte de « théorème » suivant lequel, sous un régime totalitaire, plus une institution est visible moins elle a de pouvoir ; à la validité limitée des lois républicaines répond la prétention totalitaire à une domination sans partage des peuples de la terre ; au principe de sécurité juridique répond la terreur. Et, ajouterions-nous, au *camp*, institution centrale des régimes totalitaires, dans lequel les hommes sont transformés en des spécimens de l'espèce humaine, répond le *tribunal* si l'on accepte d'y voir l'institution centrale des régimes constitutionnels¹ au sein duquel chaque individu est admis comme une personne responsable.

Notre troisième chapitre a également été l'occasion d'un réinvestissement théorique de la notion d'*espace*, ce qui nous a conduit à insister sur la dimension phénoménologique de la pensée d'Arendt — dimension qui n'a eu de cesse de nous retenir tout au long de cette étude. L'idée d'espace, pas tellement dans le sens spatial du terme mais plutôt dans son sens d'*entre-deux*, un entre-deux qui est en outre enraciné dans le *temps* (au moyen de la promesse et de l'expérience de la fondation), est assurément cruciale depuis l'origine de notre pensée politique.

¹ C'est en tout cas ce que nous proposons. Une justification de notre position se trouve dans les passages de notre cinquième chapitre qui insistent sur la « grandeur du judiciaire » (voy. chap. V, section 6).

Ce qui est typique de certaines expériences centrales des Temps modernes et de l'époque contemporaine est leur caractère destructeur vis-à-vis de cet espace publico-politique, structuré par la loi. Les deux phénomènes les plus déterminants, bien qu'il ne faille en aucun cas les assimiler purement et simplement, portent, de manière assez caractéristique, un nom qui leur est commun : celui de « terreur ». En reprenant certains éléments déposés dans les chapitres qui précèdent, et spécialement dans nos deuxième et troisième chapitres, nous proposons ci-dessous une lecture en miroir de la Révolution française et du totalitarisme.

Dans le cas de la Terreur révolutionnaire en France, nous avons pu mettre en lumière l'effet politique de la compassion dont nous avons dit qu'il était destructeur ; car l'introduction de cette passion dans le champ politique aboutit à l'abolition de l'espace entre les hommes qui *inter-est* au profit d'une action directe et immédiate. Selon Arendt, celle-ci ne peut être qu'une action par les moyens de la *violence* et non ceux du *droit*. En effet, dès lors que la compassion domine les cœurs et les esprits, les procédures typiques du droit et de la politique de la persuasion mutuelle, du débat, de la recherche du consensus, de l'échange raisonné d'arguments sont inévitablement évacuées. À l'égard de l'espace publico-politique, la terreur totalitaire est elle aussi destructrice mais elle procède d'une autre manière, encore plus radicale : afin de permettre le « libre » déploiement du mouvement de la « loi » totalitaire, elle écrase les hommes les uns contre les autres dans son « cercle de fer ».

Deuxième point de comparaison entre les deux types de terreurs (révolutionnaire et totalitaire). Nous avons vu de quelle manière les lois naturelles, biologiques, de la nécessité animèrent les masses et menèrent la Révolution française à sa perte. Mais cette issue était en quelque sorte inévitable : il est presque fatal qu'une révolution échoue, nous dit Hannah Arendt, si elle éclate dans un pays où l'immense misère règne en maître, ce qui était le cas de la France en 1789. Le but des révolutions reste la fondation de la liberté, même s'il ne peut être atteint dès lors que certaines conditions ne sont pas réunies. Dans la version totalitaire, au contraire, les « lois » de l'Histoire et de la Nature sont des lois désirées et même « fantasmées » auxquelles on attribue le statut de loi suprême ainsi qu'une capacité d'explication prodigieuse à l'égard de l'ensemble des événements humains. Toutes les lois positives sont prises dans le mouvement de ces lois supérieures, lesquelles s'« appliquent » non aux hommes considérés individuellement, mais au genre humain lui-même. En d'autres termes, alors que la loi naturelle à laquelle obéit la Révolution française est reliée à une réalité (celle de la nécessité biologique), la loi totalitaire, quant à elle, s'émancipe absolument de la réalité de l'expérience tout en postulant à un pouvoir illimité sur celle-ci.

Troisième point de comparaison entre la Terreur et la domination totale. L'introduction en politique d'une attitude paranoïaque, que nous devons aux révolutionnaires français, a pris la forme bien connue d'une chasse aux hypocrites : il convenait de chercher derrière la pourriture du masque de l'Ancien Régime le bon visage, le visage « naturel » du Peuple. Les révolutionnaires français n'étaient sans doute pas conscients qu'ils arrachaient aussi le masque de la « personnalité juridique », c'est-à-dire le seul masque nous permettant d'*apparaître* dans le monde publico-politique. En outre, bien qu'impitoyable, ce type de terreur se fondait encore sur la notion de *suspect* et partant sur l'idée de responsabilité individuelle. La « sécurité juridique » était battue en brèche mais elle ne disparaissait pas complètement. Par contre, la terreur totalitaire substitue à cette notion de suspect celles d'*innocent* et d'*ennemi objectif* : les victimes sont alors choisies de manière absolument arbitraire, non en raison de leur comportement hostile au régime, mais parce qu'elles appartiennent à une catégorie qui s'oppose « objectivement » à la course en avant du mouvement.

Il ressort de cette comparaison en trois volets que dans le totalitarisme, régime inédit apparu au cœur des vicissitudes de la modernité, c'est bien l'idée de *mouvement* qui est centrale. Dans un régime réellement totalitaire, toute idée de stabilité est bannie et, avec elle, l'adoption de règles juridiques prévisibles. Par opposition, on sait que, dans une certaine mesure, la Révolution française est parvenue à se stabiliser² et qu'elle était en outre porteuse d'un projet juridique fondé en raison, visant à l'instauration d'une authentique forme de prévisibilité juridique, notamment au moyen de grandes codifications³.

Comme nous l'avons vu, la stabilité n'est jamais conçue, chez Arendt, comme une valeur en soi : la philosophe insiste, au contraire, sur le rôle de support que les lois, telles qu'elles sont conçues dans les régimes constitutionnels, assument en tant que prérequis à la survenance de la nouveauté, en tant que sol ferme sur lequel vient prendre appui le « miracle » de la liberté humaine. À cet égard, la différence entre la Terreur révolutionnaire et la terreur totalitaire est considérable : alors que l'idée de nouveauté a partie liée avec la Révolution française, est d'une certaine manière indissociable de l'événement lui-même, elle est, en régime totalitaire, complètement proscrite, et ce sur deux fronts : d'une part, la loi totalitaire, la loi du mouvement, de l'Histoire ou de la Nature, n'est pas une loi nouvelle, fruit de l'action concertée des hommes, mais s'identifie à

² Ce qui a été possible lorsqu'un Napoléon Bonaparte a pris sur lui la tâche d'énoncer la volonté du peuple, de la nation (c'est-à-dire que la dictature s'est avérée le moyen le plus efficace de *fixer la volonté générale* et partant de lui faire perdre son caractère foncièrement évanescent). Cette idée d'une « incarnation » de la volonté générale, qu'on ne retrouve pas dans les précédentes pages, est développée par Arendt dans *De la Révolution* (DLR, 472).

³ Les grands projets de codification du droit, on l'oublie parfois, même s'ils se concrétisèrent sous le règne de Napoléon Bonaparte, ont été initiés, pour certains d'entre eux, durant les années révolutionnaires proprement dites.

une loi éternelle qui régit le devenir humain depuis toujours et pour toujours ; d'autre part, les régimes totalitaires, pour permettre le libre déploiement des forces auxquelles ils prêtent leur concours, doivent paralyser l'action des hommes et annihiler en eux la source de leur liberté, leur *spontanéité*, ce qui est réalisé dans les camps de concentration.

Voilà pour les modèles politiques de Hannah Arendt. On se rend compte à présent de la grande cohérence qu'il est possible d'insuffler rétrospectivement à sa pensée juridique parfois sinueuse. Abordons maintenant ce que nous avons appelé le versant subjectif de sa philosophie du droit.

Limites de la politique : penser le droit à partir de situations limites

Bien loin de s'attacher uniquement à la construction de « modèles », la pensée d'Arendt permet également d'appréhender certaines notions centrales de notre pensée politico-juridique à partir de *situations existentielles limites*. Ces expériences existentielles, sur lesquelles nous nous sommes penché, nous ont permis de mettre en relief différentes figures : premièrement, l'« homme » des droits de l'homme ; en second lieu, le juge ; enfin, le citoyen.

Nous nous sommes tout d'abord intéressé à l'« homme » des droits de l'homme qui constitue à bien des égards le parent pauvre de notre pensée politico-juridique (on parle beaucoup des droits de l'homme, de leur essence, mais finalement assez peu de leurs titulaires). La construction de cette première figure, on l'oublie parfois, est indissociable de l'intelligence arendtienne du totalitarisme. C'est en effet à la fin de « L'impérialisme », deuxième tome des *Origines du totalitarisme*, que la philosophe a choisi de placer sa critique des droits de l'homme, juste avant que ne soient examinés dans le détail les contours de son concept de totalitarisme.

Comment ces deux pans de la pensée de notre auteur peuvent-ils être reliés ? On doit dire que l'expérience des apatrides et réfugiés de l'entre-deux-guerres a préparé, sans toutefois l'expliquer, l'avènement du totalitarisme. En effet, parmi les éléments qui ont « cristallisé » sous forme de totalitarisme, il faut souligner l'importance du destin des sans-droits de l'entre-deux-guerres. Si l'expérience de la *désolation* est en un certain sens courante dans un monde dominé par le travail et ses corollaires : le chômage et un sentiment d'inutilité sociale, il faut bien reconnaître que les sans-droits, comme les sans-papiers aujourd'hui, y font face de façon tout à fait radicale.

Penser les droits de l'homme à partir de la réalité des réfugiés renvoie à ce leitmotiv arendtien de toujours maintenir en tension pensée et événement afin de ne pas laisser le travail de la pensée se transformer en un jeu vide de concepts. Une théorie des droits de l'homme conséquente n'est ainsi possible que si elle

prend appui sur une observation des réalités. Or, qu'observe-t-on ? Que les droits de l'homme, soi-disant innés, inaliénables et « naturels », n'ont pu offrir aucune protection aux personnes qui se sont retrouvées dans la situation précise de l'homme des Déclarations. Que faut-il en conclure ? Que les droits de l'homme renvoient à une abstraction vide de sens et qu'il est donc préférable de se passer de cette catégorie ? Arendt n'emprunte pas cette voie. Son argumentation peut être résumée de la façon suivante : en premier lieu, il faut reconnaître que, contrairement à ce qu'indique la théorie, les droits de l'homme reposent sur les droits du citoyen et non l'inverse. L'existence de droits « naturels », « innés » n'est qu'un mythe, qu'il convient de déconstruire, ce qui doit conduire à affirmer, dans le même mouvement, le caractère foncièrement artificiel du droit et des droits : ceux-ci dépendent de la pluralité humaine, ils sont le fruit d'une reconnaissance mutuelle entre les hommes qui n'a pas existé de tout temps et en tous lieux, qui présente un caractère « contingent ». Arendt est proche d'Aristote lorsqu'elle affirme que les hommes ne sont pas naturellement humains, qu'ils ne naissent pas humains mais le deviennent ; l'« humanité des hommes » découle de leur inscription dans une collectivité politico-juridique déterminée.

La situation dramatique des sans-droits a en outre eu pour effet de mettre en lumière un *oublié* de notre expérience politique, à savoir l'existence d'un « droit d'avoir des droits » qui transcende les droits de l'homme dans leur diversité. De ce « droit », dont le statut reste difficile à déterminer⁴, on peut au moins dire qu'il équivaut au droit d'appartenir à une organisation politique, à ne jamais dépendre de droits prétendument innés et naturels. Ce droit est d'une nature profondément paradoxale dès lors que son existence se révèle au moment même où il disparaît. Étant donné le fait du partage de la planète par tous les êtres humains et par l'ensemble des peuples de la terre, il est le seul droit dont la reconnaissance ne peut être assurée qu'à un niveau international.

À côté du destin qui fut celui des populations déplacées de l'entre-deux-guerres, un autre événement, dramatique lui aussi — davantage encore — aura eu pour effet de mettre en lumière la solidarité des hommes et des peuples de la terre. Il s'agit de l'apparition, au cœur du XX^e siècle, d'un crime d'un genre nouveau, le *crime contre l'humanité*, qu'Arendt définit comme celui qui est commis contre le statut d'être humain en tant que tel.

Ce crime aura eu besoin, plus que du législateur, de l'intervention d'une institution déterminée pour être reconnu : la justice. Plus que les procès de

⁴ Nous avons tenté de clarifier les choses à ce sujet. Nous avons insisté sur le caractère « politique » du droit d'avoir des droits, qui s'enracine non dans la nature humaine (ce n'est pas un « droit naturel »), mais dans la condition de pluralité. Le caractère paradoxal du droit aux droits provient ainsi du fait qu'en lui s'énonce, *dans la forme du droit*, la préséance du politique vis-à-vis du juridique.

Nuremberg, auxquels elle n'a pas assisté, c'est le procès Eichmann qui offre à la philosophe l'occasion de se pencher sur les thèmes liés chez elle du jugement et de la justice, qui jusque-là n'avaient occupé qu'une place limitée dans son œuvre.

C'est donc encore à partir d'une expérience limite – le procès d'Adolf Eichmann, accusé de crimes contre l'humanité – que notre auteur s'attache à penser une autre figure centrale de notre pensée politico-juridique : le juge. C'est tout un pan de l'œuvre qui doit ici être saisi en un seul regard qui part d'*Eichmann à Jérusalem* et aboutit au dernier volet de *La vie de l'esprit* – en réalité jamais écrit : *Juger*.

Diverses catégories liées entre elles incitent la philosophe à se pencher sur la faculté de juger. On trouve, en premier lieu, ceux qui sont incapables de juger, comme Eichmann, lequel non seulement ne parvient visiblement pas à penser par lui-même (et est contraint de se réfugier derrière des clichés et des phrases toutes faites), mais s'avère tout autant incapable de penser en se mettant à la place d'autrui (préalable indispensable au jugement humain). On trouve, ensuite, les anciens amis en Allemagne qui ont abdiqué leur faculté de juger, préférant se positionner dans « le sens de l'Histoire ». On trouve, enfin, ceux qui ont jugé mais qui ont *mal* jugé : les membres des conseils juifs – l'un des points de focalisation de la controverse – qui peuvent et doivent, à ce titre, être jugés à leur tour.

D'un autre côté, certaines personnes se caractérisent par le « courage » de juger qui est le leur, parmi lesquels il faut très certainement placer Hannah Arendt elle-même⁵. Certes, tout le monde peut juger. Il s'agit d'une faculté dont l'usage est indissociable de la condition humaine elle-même. Toutefois, certains individus, dans une collectivité déterminée, se placent ou sont placés dans une position qui les rend particulièrement *aptés* au jugement : les « diseurs de vérité », qu'Arendt assimile, nous l'avons vu, à des *spectateurs*. De ces personnes, on n'attend pas qu'elles agissent, qu'elles apparaissent, qu'elles émettent des opinions mais qu'elles rapportent et établissent des faits, exercent leur faculté de jugement et, de cette manière, transforment le magma brut des événements en des histoires chargées de sens, que la mémoire pourra retenir et transmettre.

D'où vient le modèle arendtien du juge ? D'un côté, nous avons insisté sur le statut *exemplaire* qu'elle reconnaît au comportement des juges de Jérusalem. D'autre part, on trouve chez elle les contours d'un modèle historico-théorique

⁵ Nous voulons dire ici deux choses : d'une part, que la philosophe se serait elle-même placée dans cette catégorie ; d'autre part, que malgré certaines erreurs d'appréciation, nous lui reconnaissons sans aucune difficulté cette qualité humaine, ce « courage de juger » dont elle a fait montre en de nombreuses occasions.

que nous avons tenté de reconstruire, d'interpréter et que nous avons proposé de nommer « juge homérique ».

Au moyen de cette figure du juge homérique, Arendt croit pouvoir identifier la source de nos concepts d'impartialité et d'objectivité, et ce de manière aussi stimulante que déroutante. L'impartialité est venue au monde avec les Grecs, nous dit-elle, et cela détermine encore notre manière « moderne » de concevoir un certain nombre de sphères qui assument, tout en se situant à l'extérieur du domaine politique, une fonction éminemment politique.

Mais qu'est-ce que juger ? Et en quoi cette faculté est-elle non seulement de première importance pour la constitution et le maintien d'un domaine publico-politique authentique, mais également politique *dans son principe* ?

C'est vers Kant qu'Arendt se tourne et qu'il faut donc regarder pour répondre à ces questions. La philosophe propose de réinterpréter la *Critique de la faculté de juger* et d'y voir, au-delà de son objet directement esthétique, le préambule d'une philosophie politique jamais écrite par le philosophe de Königsberg.

Quels sont les concepts centraux de cette philosophie ? Il faut d'abord mentionner le « mode de pensée élargi » sur lequel repose le jugement. Si cette dernière faculté présente en effet de grandes ressemblances avec la pensée (qui, au sens strict, équivaut à ce dialogue intérieur et silencieux du moi pensant), elle s'en différencie aussi nettement. Alors que la pensée traite d'invisibles absents et prend la forme d'un « colloque singulier » entre moi et moi-même, le jugement, toujours relié aux événements du monde, s'attache à les évaluer au sein d'une « communauté imaginée » dans laquelle le moi jugeant, tout en conservant sa propre identité, s'efforce d'« aller en visite », afin de tenir compte dans le jugement qu'il énonce des perspectives qui sont celles d'autres spectateurs potentiels.

Le mot est lâché : le juge est avant tout un *spectateur*, figure centrale de la philosophie tardive de Hannah Arendt. Ce qui justifie encore qu'elle se réfère à Homère plutôt qu'à Hercule — auquel va la préférence d'un Dworkin — dès lors qu'il s'agit de caractériser le juge, lequel serait ainsi, suivant cette interprétation, plus proche du poète et de l'historien que du héros et de l'homme d'action.

Bien qu'elle fasse dans ses derniers ouvrages une place au spectateur, à côté de l'acteur, et qu'elle reconnaisse ainsi à la faculté de juger une portée politique considérable, il n'en demeure pas moins que la figure du citoyen — troisième figure à laquelle nous nous sommes intéressés dans cette étude — renvoie, chez Arendt, plus à l'homme d'action qu'au spectateur. Comment pourrait-il en être autrement au sein d'une pensée politique axée sur l'idée de liberté, la liberté étant par ailleurs conçue dans sa dimension positive, comme pouvoir d'agir et de

participer à la chose commune ? À cet égard, il est de première importance que la liberté, dans son acception antique originelle, se soit identifiée à la *liberté de mouvement*, à celle d'aller et venir dans l'espace public et d'y apparaître.

Alors qu'une lecture parcellaire pourrait nous inciter à conclure que le citoyen est introuvable dans notre monde contemporain, l'article consacré à la désobéissance civile permet de reconstruire une figure existentielle du citoyen plus concrète et plus « actuelle ».

C'est à nouveau une situation limite qui est ici en jeu et qui amène Arendt à interroger les frontières, floues mais bien réelles, qui séparent les domaines du droit et de la politique. La position du partisan de la désobéissance civile, qui viole la loi au nom d'une paradoxale fidélité à la loi, qui en appelle à la fois au jugement du juge professionnel et de l'opinion publique, est en effet une position clairement hybride, entre droit et politique. L'éloge du phénomène que propose Arendt repose, en réalité, sur sa lecture ici réactualisée de la Révolution américaine et de l'esprit ayant présidé à son déroulement, l'esprit de la liberté.

Concernant l'attitude de la Cour suprême, les critères très exigeants mis en place dans *De la Révolution* incitent sans doute notre auteur à une grande sévérité : la Cour, en se réfugiant derrière la doctrine du domaine politique, refuse d'assumer l'autorité dont la constitution l'a investie et elle fait ainsi peser de graves dangers sur la république. C'est en effet, selon Arendt, l'échec du contrôle de constitutionnalité des lois qui incite les citoyens à emprunter la voie de la « désobéissance »⁶.

Au nom du « jeu » et de son « esprit », les adeptes de cette forme de dissidence réclament publiquement une modification des « règles » qui le régissent, circonstance qui permet de les différencier des délinquants ordinaires. Dès lors qu'ils agissent de concert, leur position ne peut pas davantage être assimilée à celle des « objecteurs de conscience » qui s'élèvent, au nom de leur subjectivité, contre des lois ou des décisions qu'ils considèrent injustes et inacceptables.

Mais quelle place pourrait-on conférer à cette forme de dissidence au sein de nos sociétés politiques ? Arendt est quelque peu réticente à l'admettre au sein d'un tribunal. Son argument un peu faible est que le droit ne peut pas justifier sa propre violation. Elle se prononce dès lors en faveur d'une modification de la Constitution des États-Unis qui devrait aboutir à la création d'une nouvelle institution, un *forum* public au sein duquel ceux qui pratiquent la

⁶ À supposer que ce mot puisse valablement qualifier leur action, dès lors que l'on reconnaît que l'« obéissance », politiquement parlant, constitue une notion éminemment problématique.

désobéissance civile pourraient être admis, *forum* dont les contours restent toutefois difficiles à définir.

Sans doute sa conception homérique du juge et le monisme intransigeant sur lequel repose sa définition de la justice l'empêchent-ils d'appréhender d'un œil favorable qu'un prétoire soit transformé en espace public en miniature, devant servir de relais à des revendications de nature avant tout politique, c'est-à-dire à des opinions, partiales par définition. Craindrait-elle que son « juge homérique », son « juge droit », son « bon juge » soit de la sorte instrumentalisé ?

*

**

Tel est le point auquel notre recherche nous a permis de parvenir. Si Arendt aimait les histoires, on peut estimer qu'une histoire cohérente et très stimulante de la relation complexe qui se noue entre droit et politique a pu être narrée. Attendions-nous plus, attendions-nous moins que les résultats obtenus ?

On pourrait certes adresser à notre auteur une objection désormais classique : à force de délimiter les différentes sphères de l'activité humaine, à force de distinguer entre les phénomènes, entre les facultés, entre différentes figures existentielles irréductibles les unes aux autres, ne perd-on pas une part, et une part essentielle, de notre rapport au monde et au réel ?

Une telle objection est bien sûr sérieuse et elle s'adresse assurément au fond d'aristotélisme que l'on trouve chez Hannah Arendt. C'est peut-être Marc Richir qui a formulé cette critique de la façon la plus limpide :

« Je me ferai peut-être l'avocat d'une tradition bimillénaire, celle de Platon *contre* Aristote, en concluant qu'il est toujours dangereux, pour la philosophie, d'établir des distinctions trop claires — dangereux car quelque chose d'essentiel s'y perd alors même que l'on pense avoir pensé de manière juste et sage —, et que c'est en tout cas formidablement appauvrissant. Le caractère essentiel des limites, et des distinctions qui sont censées les repérer, est sans doute que nous ne savons jamais très bien *où* elles passent, donc qu'elles sont instables, changeantes et fluentes »⁷.

Il est vrai que les diverses distinctions et catégories qui organisent la pensée d'Arendt, et qu'elle trace parfois au couperet, donnent souvent l'impression de dessiner un système bien cloisonné au sein duquel le privé n'est pas le public, l'œuvre n'est pas l'action, le pouvoir n'est pas l'autorité, le totalitarisme n'est pas

⁷ Richir, M., « La question du Bien et du Mal et la question de la fondation socio-politique », *art. cit.*, p. 147.

la tyrannie, etc. Arendt ne renierait certainement pas ce geste, qu'elle qualifie d'« aristotélien », qui consiste à établir des distinctions entre les phénomènes, afin de définir leur essence, de les caractériser. Mais elle considérerait aussi – ici plus socratique qu'aristotélienne – que tous les « résultats » auxquels l'activité de pensée pouvait mener présentaient, inévitablement, un caractère provisoire⁸. La pensée est comme la toile de Pénélope : ce qu'elle a tissé un jour, elle le tissera autrement le jour suivant (*VE*, 121).

Cette dernière remarque devrait nous inciter à ne pas exagérer le caractère fixe et permanent des catégories ainsi établies. Il nous est aussi loisible de les considérer comme des outils analytiques qui permettent d'appréhender la réalité avec beaucoup de hauteur et une certaine radicalité, de questionner cette réalité, sans toutefois la définir ou la figer.

Il nous semble que notre objet – le droit – constitue la preuve qu'une telle démarche de lecture peut s'avérer extrêmement féconde. Dans le cadre d'un périmètre qu'il convient bien sûr de lui assigner (elle n'a pas tout pensé), la pensée d'Arendt constitue une ressource inestimable pour affronter des questions cruciales qui sont débattues dans le champ de la philosophie politique – ce que des bibliothèques entières attestent – mais *aussi*, avons-nous tenté d'établir dans cette étude, dans le champ de la philosophie du droit. L'œuvre de la philosophe dessine un espace critique, un horizon de sens dont nous aurions tort de nous priver : quelle autre pensée nous permet d'appréhender, dans un cadre théorique et critique unitaire, et avec la même profondeur, d'une part, l'interprétation grecque du concept de loi et, d'autre part, le problème éminemment contemporain d'une définition valable du crime contre l'humanité ? Solon et Eichmann ?

Aussi terminons-nous cette étude en nous référant à trois catégories classiques de la réflexion juridique, nous attachant à montrer tout l'intérêt d'une confrontation entre ces thématiques et l'œuvre arendtienne. Nous abordons tour à tour : la question de la *législation* ; la question de la *constitution* ; la question de la *juridiction*.

i. La question de la législation

Poser la question de l'appartenance du droit à la sphère de l'œuvre ou de l'action, de la *praxis* ou de la *poësis*, nous a conduit à aborder le thème du droit

⁸ « Je voudrais signaler que tout ce que j'ai fait, et tout ce que j'ai écrit, est une tentative provisoire. Je veux dire que toute pensée – la manière dont je m'adonne à la pensée est peut-être un peu hors norme, un peu extravagante – se caractérise comme une tentative provisoire » (« Pensée et action », in *ÉM*, pp. 83 à 130, pp. 118 et 119, p. 128).

et plus précisément encore celui de la législation d'emblée comme un *problème*. Mais c'est précisément cet aspect problématique qui est intéressant et stimulant.

Le défi ainsi lancé à notre pensée juridique par Arendt et ses catégories a été à la hauteur de nos espérances. Car les questions que nous avons été à même de poser, en proposant certaines pistes, certaines distinctions conceptuelles, certains critères pour les résoudre, sont de première importance : Qu'appelle-t-on légiférer ? Est-ce une tâche technique ? Est-ce une activité politique ? Quels sont les critères pertinents qui nous permettent de distinguer la sphère publique d'autres sphères de déploiement de l'activité humaine ?

Nous sommes parvenu à la conclusion que le caractère politique des constitutions et des lois provenait de leur dépendance absolue à l'égard de la condition humaine de pluralité. Ceci constitue, à notre avis, une affirmation forte, spécialement en temps de mondialisation, de mutations profondes qui affectent la sphère politico-juridique, situation qui doit nous inciter à questionner les *fondements mêmes* de notre concept de droit. Le droit n'est pas et ne pourra jamais être une simple technique.

Bien sûr, cela ne doit pas conduire à passer sous silence les nombreuses affinités que le monde du droit et des institutions juridiques entretient avec la catégorie de l'œuvre (qui découle de l'« objectivité » du droit, de son caractère tangible). Ce qui est déterminant, toutefois, est que la pensée d'Arendt nous permet de développer un concept cohérent de la législation qui met en lumière, de façon extrêmement convaincante, sa dimension politique et spécialement son inscription dans la pluralité.

Remarquons toutefois que la pensée d'Arendt, à cet égard, est loin d'être univoque. L'une des questions complémentaires qui aura pu surgir à la lecture de cette étude est en effet la suivante : quelle place conférer aux experts, aux « technocrates », comme on les appelle de manière si caractéristique, dans les champs de la politique et du droit ? À cet égard, nous avons pu évoquer, dans notre deuxième chapitre⁹, les vues pour le moins étranges d'Arendt concernant la distinction que l'on peut opérer entre deux types de questions : d'une part, celles qui sont authentiquement politiques et qui doivent, à ce titre, faire l'objet d'un débat public en bonne et due forme ; d'autre part, les questions sociales et économiques qui sont avant tout « techniques » et peuvent être résolues par des experts. Étrange position que celle-là. Comme s'il était possible de déterminer *a priori* un critère permettant de distinguer entre les problèmes spécifiquement politiques et les problèmes économiques et sociaux. Comme si la fixation d'un tel critère ne constituait pas, en soi, un enjeu politique de premier ordre.

⁹ Chap. II, section 1 (« La question sociale »).

ii. La question de la constitution

On trouve chez Arendt une théorie du constitutionnalisme qui est discutée dans la littérature en langue anglaise mais qui est passée presque inaperçue dans le monde francophone. Cette théorie, qui est principalement exprimée dans *De la Révolution*, n'est certes pas facile à interpréter. Ceci nous a amené, dans notre deuxième chapitre, à proposer une lecture très dense de ce livre, nourrissant l'espoir que les enjeux de cette discussion pourraient de la sorte être mieux balisés.

Le lien qu'Arendt tisse, dans ce livre, entre révolution et constitution est tout à fait intéressant ; il l'est encore davantage au vu de l'actualité. Il est en fait assez rare, dans la littérature, qu'elle soit politique ou juridique, d'aborder ces deux questions simultanément et d'en proposer une théorie consistante. L'idée centrale qui a émergé est très certainement celle de *fondation*. Il convient de penser conjointement l'événement fondateur et l'adoption d'une constitution, de ne pas les dissocier, nous dit en substance Arendt.

En outre, la philosophe insiste sur l'idée de *principe* et sur l'affinité étymologiquement fondée entre commencement et principe. Le principe est immanent à l'événement fondateur et vient sauver le commencement de son propre arbitraire, sans que le recours à un absolu ne soit dès lors nécessaire. Appuyons encore sur ce point capital : Arendt trace ici une voie tout à fait originale pour résoudre le problème du fondement du droit. Premièrement, cette position n'est pas jusnaturaliste, nous l'avons vu : au contraire, notre auteur s'attache à déconstruire l'idée suivant laquelle le domaine des affaires humaines relatives par définition aurait besoin d'une source d'autorité transcendante. En second lieu, alors que la *Grundnorm* kelsenienne est hypothétique et conserve une part de transcendance, les principes arendtiens dépendent d'un événement (non d'une théorie) et ils sont immanents à l'activité politique et constituante elle-même. Troisièmement, hormis sa reconnaissance d'un droit d'avoir des droits ancré ontologiquement dans la condition de pluralité, Arendt refuse de reconnaître aux droits de l'homme la capacité de fonder les corps politiques¹⁰.

Dès lors que les principes exprimés dans la constitution trouvent leur origine dans l'acte de fondation lui-même, il s'avère possible de penser le problème du fondement de la politique et du droit en faisant l'économie du problème d'un « absolu » sans toutefois sombrer dans les ornières du relativisme. En outre, les principes dont il est ici question ne sont pas figés mais sont éminemment

¹⁰ Bien que la philosophe soit évidemment favorable aux droits de l'homme — là n'est pas la question — et que les principes sur lesquels se fonde une communauté politique — ceux de l'égalité, de justice, de solidarité, etc. — puissent s'exprimer dans les diverses déclarations de droits fondamentaux.

flexibles ; ils peuvent, par voie de conséquence, inspirer les actions des diverses générations qui se succèdent. À condition, bien sûr, que l'esprit public des citoyens soit toujours en éveil et que ces derniers se montrent prêts, si la situation l'impose, à donner vie à ces principes fondateurs, à les doter d'un contenu effectif ; à condition, également, que le rôle de gardien de la constitution soit dûment confié à une institution indépendante chargée d'accroître, de prolonger le moment de la fondation : le pouvoir judiciaire avec, à son sommet, une cour supérieure investie de l'autorité.

iii. La question de la juridiction

La question du rôle politique des juridictions suprêmes nous aura à plusieurs reprises retenu : elle occupe, dans la pensée du droit de notre auteur, une position centrale. Les vues nouvelles d'Arendt sur ce sujet doivent être reliées à son interprétation très personnelle du concept d'autorité. Même si ces réflexions sont issues d'une observation du modèle américain, elles restent transposables au travail qu'effectuent les juridictions suprêmes en Europe.

De même, la distinction tranchée qu'Arendt établit entre pouvoir et autorité est de la plus haute importance. Elle doit nous inciter à remettre en question certains de nos présupposés les plus ancrés, lesquels nous conduisent, par exemple, à nous interroger sur le « pouvoir des juges », voire sur le « gouvernement des juges ». Affirmer, comme le fait Arendt, que le « pouvoir n'est pas l'autorité » ne renvoie pas à un simple slogan. Une autre paire conceptuelle est ici en jeu : celle qui oppose la volonté, qui est le ressort de l'action, au jugement, qui est cette faculté nous permettant de relier le général et le particulier. Nous l'avons dit, mettre en exergue le caractère autonome de la faculté de juger autorise à penser le rôle politique éminent de ce « pouvoir » de l'esprit humain sans en faire un pur auxiliaire de la raison ou de la volonté.

Le modèle arendtien du juge homérique, tel que nous l'avons interprété, est certes problématique : il ne permet pas de penser le rôle d'acteur qu'assume indéniablement le juge (car dans un tribunal, finalement, le juge est la fois acteur et spectateur) ; il n'en demeure pas moins extrêmement stimulant. En effet, il est possible de reconstruire schématiquement de la manière suivante les tendances générales qui régissent cette discussion : les Temps modernes nous ont habitués, comme on le sait, à insister sur le caractère passif de l'activité de juger : le juge est alors décrit comme la « bouche de la loi » et l'on attend de lui qu'il « applique » mécaniquement le droit aux faits. Depuis quelques décennies, la tendance inverse s'est faite jour, qui tend à faire du juge non un personnage purement passif mais un acteur, un créateur, actif dans le procès, actif dans le raisonnement. L'œuvre d'Arendt, avec ses concepts d'autorité, de jugement et la figure du juge homérique qu'elle dessine, pourrait à cet égard constituer une sorte d'antidote : il est possible, avec elle, de concevoir un juge actif car le

jugement est une activité de l'esprit, dont le rôle politique est crucial et qui, de surcroît, renvoie à une *manière politique de penser* sans en faire forcément un acteur, en reconnaissant son statut de spectateur. En d'autres termes, si les juges assument une fonction politique éminente, ce qui est indéniable, cela n'implique pas automatiquement qu'ils *agissent politiquement*. Contre la réduction facile au « tout politique », Hannah Arendt nous offre certaines clés pour maintenir en éveil notre lucidité théorique et aiguïser notre intelligence du réel.

Ce dernier point devrait nous conduire à extraire de la pensée arendtienne l'« antidote » et non le « poison », attitude qui, à notre sens, pourrait être généralisée et appliquée à tous les pans de l'œuvre. Pourquoi une telle précision ? Pourquoi parler de poison et d'antidote à la fin d'une étude dans laquelle il a toujours été tenté de mettre en lumière la dimension positive, constructive, éclairante des thèses avancées par la philosophe ? Parce que nous estimons qu'il faut se « méfier » de Hannah Arendt, ne pas se laisser prendre au piège de ses constructions théoriques. Même si nous avons proposé de voir dans les catégories arendtiennes de simples outils analytiques, il ne faut pas sous-estimer le pouvoir de subjugation inhérent à l'œuvre, au style et à la méthode de Hannah Arendt.

Socrate aimait se comparer à lui mais aussi la pensée critique qu'il pratiquait à un poisson, la torpille qui au moyen de décharges électriques est en mesure de paralyser la proie qu'elle a en vue ou le prédateur qui l'assaille. Arendt rapporte à plusieurs reprises cette anecdote philosophique qui est plus qu'une simple anecdote. Cet effet paralysant de la pensée est salutaire car il permet de mettre en suspens les idées anciennes que l'on se faisait sur un sujet quelconque avant de le soumettre à l'examen. Mais s'il perdure trop longtemps, il peut être dangereux. Car la pensée est assurément une activité périlleuse, tout comme l'est l'action.

Telle est la grande leçon que nous proposons de retenir : penser la politique ne doit pas nous empêcher de *vivre politiquement* ; penser le droit ne doit pas nous empêcher de *vivre le droit* (autant dans la vie quotidienne que dans ce que l'on nomme la « pratique »). En nous tournant vers Hannah Arendt, nous aurons au moins pu accéder à une conscience plus fine de certains des dangers auxquels les hommes doivent faire face en leur qualité d'êtres politiques. Plutôt que de fuir ou de nier ces dangers, puissions-nous avoir le courage de les assumer, avec les moyens de la réflexion, avec ceux de la politique et du droit, avec tous les moyens et toutes les facultés qui sont à notre portée et qui ne font violence ni à notre condition, ni à notre dignité.