

Le concept de « loi » chez Hannah Arendt La loi est-elle fruit de l'*œuvre* ou de l'*action* ?

Jean-Baptiste Ghins

DANS **LE PHILOSOPHOIRE** 2022/1 n° 57, PAGES 201 À 222

ÉDITIONS **ASSOCIATION LE LISIBLE ET L'ILLISIBLE**

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380602

DOI 10.3917/phoir.057.0201

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-philosophoire-2022-1-page-201?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association Le Lisible et l'illisible.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le concept de « loi » chez Hannah Arendt

La loi est-elle fruit de l'œuvre ou de l'action ?

Jean-Baptiste Ghins

RÉSUMÉ

L'objectif de cet article est de clarifier la manière dont Arendt comprend le concept de *loi* en posant la question suivante : qui de l'*œuvre* ou de l'*action* engendre la loi ? Nous présentons d'abord les éléments qui nous font conclure que la théoricienne conçoit la loi comme un artefact dont le but est d'assurer la stabilité du monde pré-politique. Ensuite, nous montrons dans quelle mesure cette interprétation devient problématique lorsqu'Arendt détaille la relation entre pouvoir et loi, qui réaffirme cette dernière comme résultat de l'action. Nous terminons en défendant qu'il n'est pas nécessaire de trancher entre ces deux perspectives *a priori* contradictoires, car elles permettent, si acceptées parallèlement, d'éclairer l'équilibre par lequel, pour Arendt, un vécu politique devient possible.

ABSTRACT

Hannah Arendt's concept of law. Which of work or action produces the law?

The aim of this article is to clarify Arendt's understanding of the concept of *law*. I ask the following question: which of work or action produces the law? I first expose the elements that lead us to conclude that Arendt sees laws as artifacts whose purpose is to ensure the stability of the pre-political world. Then, I show to what extent this interpretation becomes problematic when

it comes to Arendt's comment on the relationship between power and law. This second reading indeed reaffirms laws as a result of action. I conclude by arguing that it is not necessary to select one of these two *a priori* contradictory perspectives, since they allow, if accepted in parallel, to shed light on the balance by which, for Arendt, a political life becomes possible.

Introduction : la *poiesis*, la *praxis* et la loi

L'objectif de cet article est de clarifier la ou *les* manières dont Arendt comprend le concept de « loi ». La raison pour laquelle cette notion pose problème dans la pensée arendtienne est double. Tout d'abord, Arendt ne donne jamais de définition univoque de la loi. Ainsi que le rappelle Christian Volk, « les questions à propos d'une 'essence de la loi' ne sont abordées explicitement dans aucun de ses écrits »¹. Ensuite, et plus fondamentalement, la notion de loi s'articule difficilement avec l'anthropologie que l'auteure développe.

Lorsqu'elle décrit les activités humaines dans *The Human Condition* (1958), Arendt distingue notamment l'*œuvre* « de nos mains »² (ou *poiesis*³) de l'*action* « politique » (ou *praxis*⁴), stipulant que la première a pour objectif de bâtir un monde d'artefacts durables⁵ quand la seconde consiste en une révélation⁶ des humains les uns aux autres, menée par l'intermédiaire de la parole⁷ et de la pensée⁸, dévoilement au travers

1. Volk, 2010, p. 759. [nous traduisons depuis l'anglais]

2. Arendt, 1998, p. 94. [nous traduisons depuis l'anglais]

3. Arendt, 1998, p. 195.

4. Arendt, 1998, p. 185.

5. « L'œuvre de nos mains (...) fabrique la pure et infinie variété des choses dont la somme totale constitue l'artifice humain. (...) L'usage approprié [de ces choses] n'entraîne pas leur disparition et elles donnent à l'artifice humain la stabilité et la solidité sans laquelle il ne pourrait pas servir à abriter la créature instable et mortelle qu'est l'homme ». (Arendt, 1998, p. 136.) [nous traduisons depuis l'anglais]

6. « (...) l'acte primordial et spécifiquement humain doit (...) contenir la réponse à la question posée à tout nouveau-venu : 'Qui es-tu ?' » (Arendt, 1998, p. 178.) [nous traduisons depuis l'anglais]

7. « Une action sans parole ne serait plus une action puisqu'il n'y aurait plus d'acteur (...) ». (Arendt, 1998, p. 178.) [nous traduisons depuis l'anglais]

8. Arendt lie consubstantiellement l'action à la pensée lorsqu'elle décrit l'humain élevé à ce niveau d'activité comme « *penseur* », en opposition à l'*homo faber* et l'*animal laborans*, respectivement engagés dans l'œuvre et le travail. (Arendt, 1998, p. 236.) [nous traduisons depuis l'anglais]

duquel se réalise une Cité⁹ d'individus pluraux¹⁰ perpétuellement novatrice¹¹. Sans détailler, pour l'instant, le contenu complexe de ces deux activités, nous pouvons déjà formuler la question que veut traiter cet article : qui de l'œuvre ou de l'action doit, pour Arendt, engendrer la loi ? De fait, interroger la « capacité »¹² humaine qu'Arendt espère législatrice nous aidera grandement à cerner la nature du concept qui nous intéresse. De surcroît, si plusieurs commentateurs se sont récemment penchés sur la loi chez Arendt¹³, aucun n'a, à notre connaissance, cherché à la caractériser précisément selon les mécanismes dont l'autrice la fait découler.

En quoi décider de l'activité génératrice des lois dans la pensée arendtienne nous met au défi ? Si l'expérience nous enseigne que la loi est le souci premier des personnes engagées politiquement – quelle militante n'a pas en ligne de mire la promulgation, la modification ou l'abrogation d'une loi ? – et varie donc au gré des différentes idéologiques, il demeure qu'elle maintient à tout instant un « ordre normatif »¹⁴, pour reprendre l'expression d'Alain Supiot, qui se veut stable et régulateur. Tantôt préoccupation première des citoyens politisés, tantôt simple cadre juridique d'une société donnée, la loi semble ainsi se tenir à la lisière de l'action et de l'œuvre, brouillant par là même les frontières entre les catégories proposées par Arendt. Lorsque nous savons que l'autrice se lamentait du flou que la valorisation, par la philosophie, de la « *vita contemplativa* »¹⁵ avait jeté sur « les distinctions et articulations au sein de la *vita activa* elle-même »¹⁶, nous sommes

9. Arendt rappelle que la *polis* grecque, d'où elle tire en partie sa compréhension normative du politique, n'était « pas Athènes, mais les athéniens ». (Arendt, 1998, p. 195.) [nous traduisons depuis l'anglais]

10. La condition de « pluralité » signifie que l'humain vit « comme un être distinct et unique parmi ses égaux ». L'actualisation de cette condition se fait par l'intermédiaire de la « parole ». (Arendt, 1998, p. 178) [nous traduisons depuis l'anglais] L'adjectif anglais « plural » est utilisé par Margaret Canovan, dans son introduction à l'édition de 1998, raison pour laquelle nous nous permettons d'en faire usage. (Canovan, 1998, p. viii.)

11. « Le fait que l'homme soit capable d'action signifie que l'inattendu peut être attendu de lui, qu'il est capable de réaliser ce qui est infiniment improbable ». (Arendt, 1998, p. 178.) [nous traduisons depuis l'anglais]

12. Arendt, 1998, p. 6. [nous traduisons depuis l'anglais]

13. Voir notamment l'ouvrage collectif *Hannah Arendt and the Law* (Goldoni & McCorkindale, 2012).

14. Supiot, 2020, p. 38.

15. Arendt, 1998, pp. 12-17.

16. Arendt, 1998, p. 17. [nous traduisons depuis l'anglais]

en droit de considérer comme problématique le caractère inclassable, dans son système, du concept de loi. Cette difficulté est la raison d'être du présent article.

Dans un premier temps, nous montrerons en quoi la loi peut être comprise, chez Arendt, comme un artefact, produit par *homo faber*, ayant pour vocation première d'assurer l'invariabilité du monde humain dans le temps long. Ensuite, nous exposerons le problème que pose cette lecture étant donné l'importance que la théoricienne accorde au concept de *pouvoir* dans l'élaboration de la loi. Face à deux conceptions apparemment incompatibles, nous concluons que la loi, pour Arendt, présente une double identité : elle est toujours en même temps *fabrication* du législateur et *vécu* de la communauté des citoyens. L'incompatibilité apparente entre ces deux facettes de la loi, que nous mettrons en lumière, ne doit pas effrayer le commentateur mais l'inciter à prendre acte de l'équilibre délicat sur lequel repose l'« espace public »¹⁷ arendtien.

1- La loi comme objet

Qui de l'action ou de l'œuvre arendtiennes engendre la loi ? Avant toute chose, il convient de préciser que nous rejetons l'interprétation instinctive de la distinction entre action et œuvre, souvent mobilisée lorsqu'il s'agit de résumer rapidement la pensée d'Arendt, qui décrit comme politique ce qui concerne les êtres humains, et comme manufacture ce qui s'appliquerait aux objets. Pour La Torre, l'action est ainsi la « délibération à propos du contenu et des frontières de l'être ensemble (*being together*) »¹⁸. Dans le même ordre d'idée, nous pouvons lire dans le hors-série dédié à Arendt publié par *Le Monde* et *La Vie* (la rédaction est attribuée à Augustin Serrano de Haro) : « L'action est libre quand elle se situe dans l'enchevêtrement de la participation de citoyens égaux à la prise en charge de la cité »¹⁹. L'ennui d'une telle lecture, même si elle n'est bien sûr pas sans fondement, est qu'elle fait de la loi la réalisation politique par excellence.²⁰ Pourtant, s'il s'en tient

17. Arendt, 1998, p. 198. [nous traduisons depuis l'anglais]

18. La Torre, 2013, p. 403. [nous traduisons depuis l'anglais]

19. *Le Monde/La Vie*, 2018, p. 51.

20. La Torre écrit que, selon Arendt, « la loi est radicalement une conséquence de la politique, et la politique est ontologiquement un régime de droit ». (La Torre, 2013, p. 415.) [nous traduisons depuis l'anglais]

à ses textes des années cinquante, le lecteur conclura d'abord qu'Arendt conçoit la loi comme un artefact pur et dur, produit en amont de la vie politique.

Rappelons que, pour la philosophe allemande, lorsque nous fonctionnons sous le mode de l'*œuvre*, c'est-à-dire lorsque nous adoptons la posture d'*homo faber*, le fabricant d'objets, nous évoluons dans une réalité platonicienne, et ce tant du point de vue du processus de production que de la finalité qu'il sert. Comment produisons-nous ? Nous réifions, au moyen d'outils adéquats et en mobilisant des matières premières, des modèles que nous avons à l'esprit.²¹ Dans quel but ? Assurer la stabilité du monde, i.e. une « objectivité »²² qui résiste aussi bien aux assauts de la nature qu'à la contingence des comportements humains, socle solide dont l'inatteignable finalité est d'égaliser le royaume des Idées éternelles.²³ Or, à première vue, dans le schéma arendtien, les lois appartiennent sans ambiguïté à cet artificiel « monde des choses »²⁴.

En 1953, dans le texte « Ideology and Terror : A Novel Form of Government »²⁵, Arendt critique explicitement l'idéologie totalitaire au titre qu'elle dénature la fonction première de la loi, qui est la « stabilité »²⁶. Selon son diagnostic, les régimes totalitaires soumettent les individus à une « loi du mouvement »²⁷ (de la Nature pour les nazis, de l'Histoire pour les bolcheviks) qui ne se préoccupe plus du « comportement des hommes »²⁸ mais a pour but de produire « l'humanité elle-même »²⁹. Dans le système totalitaire, nous dit Arendt, l'individu doit devenir l'expression parfaite de cette loi du mouvement, comprise

21. Arendt, 1998, pp. 139-140.

22. Arendt, 1998, p. 137. [nous traduisons depuis l'anglais]

23. Si Arendt est bien consciente que la plus haute capacité humaine n'est pas, pour Platon, la *fabrication* mais bien la *contemplation*, elle défend que l'expérience philosophique prônée par l'auteur grec demeure l'aboutissement d'une pensée articulée autour de la *poiesis* (Arendt, 1998, p. 142.), qui en définitive répond au désir inhérent de « permanence » et d'« immortalité » propre à l'« artisan ». (Arendt, 1998, p. 303.) [nous traduisons depuis l'anglais]

24. Arendt, 1998, p. 7. [nous traduisons depuis l'anglais]

25. Cet article, publié deux ans après la première édition du *magnum opus* d'Arendt sur le totalitarisme, formera finalement le chapitre 13 de l'édition de 1958 de *The Origins of Totalitarianism* (seconde édition) (Arendt, 2017a, pp. 604-629.).

26. Arendt, 1953, p. 310. [nous traduisons depuis l'anglais]

27. Arendt, 1953, p. 308. [nous traduisons depuis l'anglais]

28. Arendt, 2017a, p. 607. [nous traduisons depuis l'anglais]

29. Arendt, 2017a, p. 607. [nous traduisons depuis l'anglais]

en définitive comme une « volonté »³⁰ immanente pénétrant l'ensemble des personnes assujetties au régime, ce qui contourne la relation, et l'espace qu'elle induit, entre le commandement propre à la règle et l'« obéissance »³¹ qui lui est due. La loi totalitaire trahit ainsi ce que sont, aux yeux d'Arendt, les lois positives : des « facteurs stabilisateurs eu égard aux mouvements éternellement changeant des hommes »³².

Il ne fait aucun doute, si on s'en tient à cette lecture d'Arendt, que la loi s'inscrit dans le domaine d'*homo faber*. Cela apparaît clairement lorsque la théoricienne aborde, toujours dans « Ideology and Terror », la question de la légitimité des lois. Les lois positives, écrit-elle, avant que la modernité ne viennent les atrophier durablement³³, « changeaient et étaient changeables selon les circonstances, mais elles possédaient une relative permanence par rapport aux actions des hommes bien plus changeantes encore ; et elles dérivait cette permanence de la présence éternelle de leur source d'autorité »³⁴. Reflets imparfaits des voies éternelles (naturelles ou divines), les lois, dans la pensée politique qu'Arendt oppose à la logique totalitaire, entretiennent la même relation avec la justice idéale que l'artefact avec son modèle dans le canevas platonicien.³⁵

30. « Dans le langage des Nazis, la jamais inactive, dynamique 'volonté du Führer' – et non ses ordres, une phrase qui pourrait impliquer une autorité fixée et circonscrite – devient la 'loi suprême' d'un Etat totalitaire ». (Arendt, 2017a, p. 477.) [nous traduisons depuis l'anglais]

31. Arendt, 2017a, p. 608. [nous traduisons depuis l'anglais]

32. Arendt, 1953, p. 308. [nous traduisons depuis l'anglais]

33. Aux yeux d'Arendt, le « concept traditionnel de vérité », sur lequel reposait notamment la légitimité des lois positives, a été sapé par l'avènement concomitant de la science et de la philosophie modernes. (Arendt, 1998, p. 276.) [nous traduisons depuis l'anglais]

34. Arendt, 2017a, 608. [nous traduisons depuis l'anglais]

35. Nous sommes conscients qu'Arendt distingue bien entre le *nomos* grec, qui ne se calcque pas sur un modèle transcendant, et la loi kantienne, i.e. « la loi morale en moi » qui s'identifie avec « le ciel étoilé au-dessus de moi ». (Arendt, 2018, pp. 69-70.) A ce sujet nous devons dire deux choses. Tout d'abord, Arendt stipule bien que l'écart entre loi universelle et loi positive, qu'elle n'observe pas chez les grecs, a maintenu dans la tradition la fonction de loi comme *délimitation* d'un « groupe d'hommes ». (Arendt, 2018, p. 71.) Ensuite, il faut souligner qu'Arendt elle-même a une posture ambiguë sur la loi comme artefact, qui s'observe dans son rapport à Platon. En 1953, elle écrit clairement que, pour lui, « les lois » sont « la traduction manifeste des idées de la *République* ». (Arendt, 2018, p. 67.) Dans *On Revolution* (1963), au détour d'une note et sans donner plus d'explication, elle remet en cause cette interprétation idéaliste, selon laquelle, pour Platon, la « plus Haute loi » serait le modèle de la « loi faite par les hommes ». (Arendt, 1990a, p. 313.) [nous traduisons depuis l'anglais] Nous ne pensons pas qu'il faille tergiverser sur ce sujet : l'important est de souligner qu'il

Faire de la loi un objet du monde arendtien, donc une entité jouissant d'une *densité* physique certaine³⁶, n'est de surcroît pas une simple interprétation spéculative. Dans un cours également pensé en 1953, finalement publié en 2007 sous le titre « The Great Tradition »³⁷, Arendt parle explicitement de la « force stabilisante » propre à la « muraille de lois »³⁸ qui entourait la *polis* grecque à l'heure de son « expérience politique pré-philosophique »³⁹. La théoricienne attribue deux fonctions à cette structure juridique : assurer la permanence⁴⁰ de la cité et maintenir son existence pré-politique⁴¹, i.e. sa factualité distincte du reste de la réalité⁴². Plus tard, quand Arendt formulera sans détour son anthropologie dans *The Human Condition*, elle confiera cette double responsabilité au monde forgé par *homo faber* : l'artifice

existe chez Arendt une conception purement utilitaire de la loi, où celle-ci a vocation à rester inchangée. Qu'elle soit fondée par le « grand Législateur de l'Univers » voulu par Adams ou un « donneur de loi » venant de « l'extérieur de la communauté », – comme dans la *polis* – ne change rien à l'affaire. (Arendt, 1990a, pp. 185-186.) [nous traduisons depuis l'anglais] Dans les deux cas, nous sommes face à une forme de loi fondatrice, manifestation d'une « violence instrumentale » qui rappelle, ainsi que l'a bien noté Birmingham, « la violence mythique » conceptualisée par Benjamin. (Birmingham, 2010, p. 6.) [nous traduisons depuis l'anglais] L'erreur de Birmingham, pourtant, est d'utiliser cette interprétation pour rejeter tout rapport, chez Arendt, entre loi et instrumentalité, ce qui nous semble incorrect.

36. Arendt ne cesse de rappeler à quel point le monde humain se caractérise par le fait d'être « tangible », contrairement, par exemple, à la pensée qui, en soi, « ne se matérialise jamais dans des objets ». (Arendt, 1998, p. 90.) [nous traduisons depuis l'anglais]

37. Arendt, 2007a, 2007b.

38. Arendt, 2018, p. 68.

39. Arendt, 2018, p. 67. Arendt soutient que la philosophie a, dès Platon, occulté cette expérience politique, dont elle espère tirer des conclusions normatives. « A l'ancienne liberté quant aux nécessités de la vie et des ordres d'autrui, les philosophes [Platon, Aristote et leurs héritiers] ajoutèrent la liberté et le désistement quant à l'activité politique ». (Arendt, 1998, p. 14.) [nous traduisons depuis l'anglais]

40. Arendt, 2018, p. 68.

41. « De même que la cité ne pouvait exister physiquement qu'une fois que ses habitants avaient construit un mur autour d'eux, de même la vie politique des citoyens (...) ne pouvait commencer qu'une fois que la loi avait été formulée et édictée ». (Arendt, 2018, pp. 68-69.)

42. Cette réalité extérieure comprend les nouveaux-venus, les autres cités-Etats, le *kosmos* des choses naturelles, etc. Chez Arendt, le danger ultime qui pèse sur l'humanité est l'absence totale de distinction qu'on retrouve notamment dans la Nature vierge, non-organisée par l'être humain. Ce qu'il faut éviter à tout prix est un entassement d'individus qui formerait une masse, condition de possibilité du totalitarisme. (Arendt, 2017a, p. 403.) Si l'importance de délier le réel pour éviter cet amoncellement est au cœur de *The Human Condition*, Arendt prend déjà acte de la nécessité d'établir

humain culmine dans l'œuvre d'art en tant qu'elle établit, dans sa « *permanence* » [notre emphase], une « maison immortelle pour des êtres mortels »⁴³, et seule cette construction permet aux êtres de se reconnaître une « identité »⁴⁴ séparée des autres phénomènes. Pour dissiper tout doute possible quant au domaine propre à la loi, Arendt va jusqu'à affirmer que, toujours dans la cité grecque, « la tâche du législateur » consistait en « la *fabrication* même des lois » [notre emphase] et « n'était pas considérée comme une activité politique »⁴⁵. Inutile de préciser qu'Arendt, lorsqu'elle disserte à propos, en fait, de la *polis* athénienne du V^e siècle avant notre ère, n'effectue pas une simple description, mais cherche une source normative.⁴⁶ Elle s'attèle, dans les mots de Jean-Claude Poizat, à « retrouver le sens d'une pensée politique qui conserverait toute sa pertinence pour le monde contemporain »⁴⁷.

Tous ces éléments semblent nous pousser vers une conclusion unilatérale : la loi, pour Arendt, est bel est bien résultat de l'*œuvre*, ou du moins devrait l'être, avec toutes les conséquences que cela implique pour la compréhension du concept. Selon cette lecture, la pensée politique d'Arendt commencerait avec un avertissement : n'allez point polluer la politique avec la loi, au risque de l'anéantir.⁴⁸ En effet, si les lois ne sont plus conçues « comme des frontières que les hommes posent entre eux ou entre deux cités »⁴⁹, mais outrepassent cette fonction pour devenir, non plus la condition, mais la finalité de la politique – ou le fruit de l'action – alors le nombre de personnes investies dans l'exercice du pouvoir importe peu. Les lois positives traduisent en effet, selon Arendt, la « justice » en une « légalité », donc les lois éternelles en « standards du bien (*right*) et du mal (*wrong*) pour le comportement

une distance entre les individus en 1953, quand elle écrit : « la barrière de la loi était nécessaire à la cité-Etat parce que là seulement les gens vivaient ensemble de façon telle que l'espace en soi n'était plus une garantie suffisante pour assurer à chacun sa liberté de mouvement ». (Arendt, 2018, p. 69.)

43. Arendt, 1998, p. 168. [nous traduisons depuis l'anglais]

44. Arendt, 1998, p. 137. [nous traduisons depuis l'anglais]

45. Arendt, 2018, p. 69.

46. Cela apparaît clairement dans le passage intitulé « The Greek Solution ». (Arendt, 1998, pp. 192-199.)

47. Poizat, 2013, p. 87.

48. Arendt fustige notamment la vision de la loi dans la philosophie politique de Kant, où elle est devenue « le critère de la totalité du champ politique, au détriment de toutes les autres expériences et possibilités politiques ». (Arendt, 2018, p. 74.)

49. Arendt, 2018, p. 67.

individuel »⁵⁰. Or si la prérogative de la politique devient l'édiction et la mise en place de telles lois, la qualité d'un « gouvernement »⁵¹ se mesurera à l'aune de sa compétence de *traducteur*, et qu'il soit composé d'un seul être humain (monarchie) ou du peuple (démocratie) ne change rien : le roi-philosophe de Platon peut très bien s'acquitter de cette tâche qui consiste, finalement, à « faire » la Cité comme le sculpteur « fait » sa statue.⁵² Toutefois, puisque, pour Arendt, ainsi que nous l'évoquions brièvement dans l'introduction, l'action est intrinsèquement liée à la condition humaine de « pluralité »⁵³, concevoir la politique comme réductible à l'exercice d'un seul signifie en nier la spécificité. Que Platon et Aristote, pères de la tradition philosophique qui méprisa l'expérience politique, aient « élevé le fait de légiférer (...) au plus haut rang de la vie politique » indique donc, pour Arendt, leur *rejet* de la *praxis*, car à travers cette conviction « ce n'est plus (...) l'action (...) mais l'œuvre (...) qu'ils préférèrent en raison de sa plus grande fiabilité ».⁵⁴

2- La loi et le pouvoir

Contre La Torre qui soutient que, chez Arendt, la loi « n'est pas régulatrice »⁵⁵, nous sommes forcés d'admettre que la théoricienne attend bien des codes juridiques positifs des « prescriptions »⁵⁶ pérennes, dans une logique 'top-down', bien qu'elle semble refuser de faire du contenu et de l'application de ces dernières un enjeu proprement politique. Pourtant, si nous ne pouvons pas dire qu'une telle lecture « territoriale »⁵⁷ du corpus arendtien est fausse, tant il est clair qu'Arendt a averti contre « la substitution traditionnelle du

50. Arendt, 2017a, p. 607. [nous traduisons depuis l'anglais] Voir aussi la note n° 35.

51. Arendt, 2018, pp. 64-66.

52. Arendt, 1998, p. 227. [nous traduisons depuis l'anglais]

53. Arendt, 1998, pp. 220-230. [nous traduisons depuis l'anglais]

54. Arendt, 1998, p. 195. [nous traduisons depuis l'anglais]

55. La Torre, 2013, p. 400. [nous traduisons depuis l'anglais]

56. Arendt, 2018, p. 71.

57. Nous empruntons cette expression à Patchen Markell, qui désigne ainsi les interprétations d'Arendt tendant à en faire avant tout une protectrice de « l'expérience particulièrement précieuse et fragile de l'action ». (Markell, 2011, p. 16.) [nous traduisons depuis l'anglais] Selon cette lecture, Arendt prône des distinctions radicales et non négociables entre les activités humaines et les domaines auxquels elles se rattachent.

faire à l'agir »⁵⁸, nous ne pouvons esquiver les tensions auxquelles cette interprétation expose l'édifice intellectuel de la philosophe. De fait, comment, à la lumière de ce que nous avons établi jusqu'ici, expliquer la nette condamnation qu'elle adresse à « l'illusion selon laquelle nous pourrions 'faire' quelque chose dans le royaume des affaires humaines – 'faire' des institutions *ou des lois*, par exemple, comme nous faisons des tables »⁵⁹ [notre emphase] ? Ici, Arendt ramène la loi dans la sphère de l'action, ou « le domaine public »⁶⁰, refusant de la considérer comme une réalité technique qu'il faudrait confier à la responsabilité d'*homo faber*. Disons-le d'emblée : il n'existe pas de réponse à cette contradiction sous la forme d'une définition réconciliatrice, qui saurait rendre compte exhaustivement de l'apparente double appartenance de la loi. En revanche, nous pouvons assumer l'exercice spéculatif auquel nous enjoint Arendt, et avancer l'hypothèse selon laquelle la Cité existerait, pour la théoricienne, non seulement *après* ou *dans* la loi, comme nous l'avons montré jusqu'ici, mais également *par* la loi. Dans une terminologie spinoziste, nous pourrions même affirmer que les citoyens se constituent, aux yeux d'Arendt, *sous le mode* de la loi. C'est ce point que nous allons désormais clarifier.

Nombre de commentateurs ont souligné l'enjeu *extrinsèque* à la pensée d'Arendt que soulève sa compréhension de la politique, à savoir l'obscurité planant au-dessus de ce qui, pour Arendt, relève de la *praxis*. Bien qu'elle ait pris le parti de la philosophe exilée, Pitkin admettait que « sa manière de protéger et revitaliser le public » risquait de « n'avoir pour seul succès que de rendre sa réelle valeur incompréhensible »⁶¹. De manière plus brutale, Faye a récemment condamné fermement les idées d'Arendt qui, selon l'interprétation qu'il en donne, confient la politique à « une élite de privilégiés », obsédés par la réputation, et désintéressés des « problèmes économiques et sociaux »⁶². Résultats d'une lecture territoriale⁶³ d'Arendt, dont nous avons révélé un aspect au point précédent, nous pensons que ces critiques peuvent être à la fois comprises et nuancées si nous nous penchons davantage sur la tension *intrinsèque* que le concept de loi induit dans le système développé par l'autrice, et dévoilons la relation particulière que l'action

58. Arendt, 1998, p. 229. [nous traduisons depuis l'anglais]

59. Arendt, 1998, p. 188. [nous traduisons depuis l'anglais]

60. Arendt, 1998, p. 180. [nous traduisons depuis l'anglais]

61. Pitkin, 1981, p. 340. [nous traduisons depuis l'anglais]

62. Faye, 2020, p. 509.

63. Voir note n° 57.

entretient avec la loi, qui n'est pas, nous le verrons, une complète indifférence.

Tâchons d'abord de comprendre en quoi l'action s'évite, sous un certain angle de l'édifice arendtien, toute prétention législatrice. L'action, nous dit Arendt, a pour vocation première de dépasser la catégorie « des moyens et des fins » qui, prise en elle-même, est « vide de sens »⁶⁴. *Homo faber* peut bien bâtir un monde parfaitement administré, où chaque objet a été façonné selon un processus approprié, il ne saura justifier l'existence de cet artifice qu'à condition de le mettre au service d'une cause autre que l'utilité, valeur suprême d'un monde sans politique. L'action fournit précisément, aux yeux d'Arendt, cette fin ultime : elle est *révélation* de l'unicité de chacun aux autres et à soi dans « l'accomplissement de grandes actions et l'expression de grandes paroles »⁶⁵, si bien qu'elle n'a ni achèvement ni autre visée qu'elle-même, car, postule Arendt, les humains, tant qu'ils agissent, exposent l'inattendu de ce qu'ils sont. En d'autres termes, puisque l'humain ne cesse d'agir de manière imprévisible⁶⁶, le dévoilement de ce qu'il est ne peut jamais s'épuiser, et sait donc innover⁶⁷ de sens l'univers figé d'*homo faber*. Arendt, pour combler le vide existentiel auquel l'artisan ne peut se dérober, parie donc sur l'infinie tâche à laquelle appelle l'impératif delphien du *connais-toi toi-même*⁶⁸, qui non seulement confie à chacun une quête inexhaustible, mais justifie également la nécessité de se rassembler, car « le 'qui', qui apparaît si clairement et si véritablement aux autres, reste inconnu de la personne elle-même, comme le *daimôn* dans la religion grecque qui accompagne chaque homme à travers sa vie, regardant toujours par-dessus ses épaules et donc visible

64. Arendt, 1998, pp. 153-154. [nous traduisons depuis l'anglais]

65. Arendt, 1998, p. 173. [nous traduisons depuis l'anglais]

66. Arendt, 1998, p. 178.

67. Le terme que nous employons ici est à peine une image. Arendt stipule en effet que, lorsque les êtres humains « agissent et parlent en direction les uns des autres », une réalité « intangible » s'élabore entre eux, qu'elle nomme le « 'web' of human relationships », traduisible par la 'toile' ou le 'réseau' des relations humaines. Le terme 'toile' nous semble plus adéquat, car il évoque la sensibilité de cet « entre » les personnes qui vibre à chaque acte posé, au point que les conséquences de chaque entreprise proprement humaine y sont « immédiatement (...) ressenties ». (Arendt, 1998, pp. 182-184.) [nous traduisons depuis l'anglais]

68. Il y aurait beaucoup à dire sur la lecture arendtienne de la pensée socratique. Ce point ne peut être abordé ici, et pour un aperçu sur l'importance de Socrate chez Arendt, nous renvoyons le lecteur au texte « Philosophy and Politics », qui fait partie d'un ensemble de cours donné à la University of Notre Dame en 1954. (Arendt, 1990b.)

seulement pour ceux qu'il rencontre »⁶⁹. L'action n'est donc pas, en priorité, une discussion, et la politique arendtienne n'est pas tout à fait habermassienne⁷⁰, bien que la parole en soit bien un élément central, voire indispensable. Elle consiste avant toute chose, pour l'humain qui s'y engage, en la « révélation de sa propre image »⁷¹. Avec pour conséquence un caractère abstrait et radicalement anti-utilitaire, car « l'action ne peut aboutir à un produit final que si son sens propre authentique, non tangible, et toujours totalement fragile, est détruit »⁷².

Même les plus irréductibles arendtiens ne peuvent nier l'ésotérisme planant autour de la *praxis* telle qu'Arendt la décrit, surtout lorsque la philosophe ajoute que « l'action requiert pour son apparence complète la resplendissante lumière que jadis nous appelions gloire »⁷³. Car oui, au sein de cette entreprise collective de dévoilement, Arendt attend de chacun qu'il excelle dans ce qui apparaît comme un pur dépassement de soi au service de lui-même. Arendt n'a d'ailleurs jamais renié cette dimension radicalement « individualiste »⁷⁴ et auto-justificatrice de l'action. Dans les notes préparatoires d'un cours concernant les révolutions française et américaine daté de 1966-1967, finalement titrées « The Freedom to Be Free » en 2017 par les éditeurs, la théoricienne fait l'éloge des convictions à l'origine de la République d'outre-Atlantique, qu'elle tient pour une réussite. Ici, elle acte la dette théorique des États-Unis à l'égard de l'antiquité en citant Thomas Paine, qui affirma : « ce qu'Athènes était en miniature, l'Amérique le sera en magnitude »⁷⁵. Plus important pour notre point : Arendt s'appuie sur John Adams pour démontrer qu'à la racine de la révolution américaine, on trouve le même moteur que celui animant l'action telle qu'elle la décrit dans *The Human Condition*, à savoir « un désir d'être vu, entendu, de

69. Arendt, 1998, pp. 179-180. [nous traduisons depuis l'anglais]

70. Pour Habermas la politique renvoie à l'exercice de l'« action communicative » (*communicative action*), qui, dans le champs politique, est première, normative et située historiquement (au sens où elle consubstantiellement liée à la modernité). La politique habermassienne ne dépend pas d'un fond anthropologique de relation aux autres et à soi comme chez Arendt. (Habermas, 1971, 1987.) En termes plus vernaculaires, la rationalité communicationnelle d'Habermas ne s'encombre pas de l'aspect passionné de la *praxis* arendtienne. Cela n'empêche pas Habermas et Arendt d'être assez proches, mais explique le scepticisme du premier à l'égard de la seconde. (Ferry, 1980.)

71. Arendt, 1998, p. 175. [nous traduisons depuis l'anglais] Il s'agit d'un extrait de la citation de Dante qu'Arendt met en exergue de son chapitre sur l'action.

72. Arendt, 1998, p. 196. [nous traduisons depuis l'anglais]

73. Arendt, 1998, p. 180. [nous traduisons depuis l'anglais]

74. Arendt, 1998, p. 194. [nous traduisons depuis l'anglais]

75. Arendt, 2017b, p. 61. [nous traduisons depuis l'anglais]

faire parler de soi, d'être approuvé et respecté par le peuple⁷⁶ »⁷⁷. Ce désir de « surpasser l'autre », au cœur de la « liberté publique »⁷⁸ – pour Arendt la seule liberté digne de ce nom –, dont nous savons qu'il sert la connaissance de soi, a la particularité de se suffire à lui-même, au sens où les « *hommes de lettres* » qui façonnèrent l'esprit révolutionnaire cherchaient, rappelle Arendt, « la liberté pour elle-même » (*freedom for its own sake*).⁷⁹

Nous devons donc accepter qu'il existe bien, dans le système arendtien, une politique *sans souci de la loi*, c'est-à-dire sans considération pour l'organisation concrète de la société, une forme d'état primordial de la politique où la liberté se cultive « entre pairs »⁸⁰ comme un pur plaisir⁸¹ esthétique.⁸² Cette dimension de la pensée d'Arendt s'expose, nous ne saurions le nier, aux dures critiques que Faye lui a adressées, en soulignant chez l'autrice une « conception hautement aristocratique et sélective du politique »⁸³. Néanmoins, on ne pourrait comprendre la fécondité qu'Arendt attribue à l'action si elle la cantonnait réellement à ce petit cadre protégé qui évoque bien plus le monde académique qu'un réel espace public. Après tout, c'est bien l'action qu'Arendt érige en cause de la République Américaine. « Il y a, écrit-elle, une stabilité future inhérente aux nouveaux corps politiques formés avec conscience, dont la République américaine est le premier exemple »⁸⁴. Qu'on soit d'accord ou non avec l'enthousiasme d'Arendt pour un mode de gouvernement qui, admet-elle, ne fut possible à l'origine qu'en raison « de l'institution de l'esclavage et la conviction que les esclaves appartenaient à une 'race' différente »⁸⁵, il demeure que la théoricienne s'éloigne ici d'une action conçue sous le prisme de l'accomplissement de soi, pour la relier à un troisième terme

76. Le « peuple » ne désigne pas ici une masse anonyme mais au contraire le rassemblement des pairs, égaux et néanmoins distincts les uns des autres.

77. Arendt, 2017b, p. 61. [nous traduisons depuis l'anglais]

78. Arendt, 2017b, p. 61. [nous traduisons depuis l'anglais]

79. Arendt, 2017b, p. 62. [nous traduisons depuis l'anglais]

80. Arendt, 2017b, p. 62. [nous traduisons depuis l'anglais]

81. Arendt parle de « la joie exaltante du compagnonnage entre égaux et la délivrance de la solitude ». (Arendt, 2018, p. 96.)

82. Nous pouvons situer cette part immaculée de l'action dans « l'espace d'apparence » qui précède, nous dit Arendt, le domaine public et les « formes variées de gouvernement ». (Arendt, 1998, p. 199.) [nous traduisons depuis l'anglais]

83. Faye, 2020, p. 573.

84. Arendt, 2017b, p. 57. [nous traduisons depuis l'anglais]

85. Arendt, 2017b, p. 63. [nous traduisons depuis l'anglais]

institutionnel, ici une république. C'est en comprenant la relation qui relie la politique à cette entité fédératrice qu'on saisira enfin le second versant du concept arendtien de loi.

La particularité théorique que nous voulons mettre en lumière chez Arendt s'observe déjà dans « *Ideology and Terror* », lorsqu'elle affirme, après Cicéron, que le « *consensus iuris* [l'acceptation générale du droit⁸⁶] (...) constitue un peuple »⁸⁷ [notre emphase]. Ici, Arendt ajoute un élément décisif à sa compréhension de la loi : cette dernière apparaît non pas uniquement comme ce qui encadre la *polis*, mais ce que les citoyens « écoutent » et, plus radicalement, une entité à laquelle ils « consentent », et par laquelle ils existent.⁸⁸ C'est probablement dans le texte *On Violence* (1970) que cette relation de consentement apparaît le plus clairement. Dans « *Ideology and Terror* », en effet, Arendt ne s'attarde pas sur une distinction qu'elle tiendra pourtant pour fondamentale en 1970, celle entre « obéir » et « consentir » à la loi.⁸⁹

L'obéissance à un commandement est obtenue, nous dit Arendt, par l'intermédiaire de la violence, elle-même dépendante de certains « équipements » (*implements*).⁹⁰ Le lecteur attentif reconnaîtra ici la logique instrumentale d'*homo faber*. La violence, dans *The Human Condition*, est assurément une caractéristique inhérente à l'œuvre : un « élément de violence » est « présent dans toute fabrication » comme dans le cas « de l'arbre qui doit être détruit pour fournir du bois ». ⁹¹ Arendt réaffirme d'ailleurs dans *On Violence* que « la violence (...) se distingue par son caractère instrumental »⁹², étant toujours un « moyen » en vue d'une « fin ». ⁹³ Nous savons que l'humain peut parfaitement nourrir un rapport d'obéissance à la règle, en se soumettant à sa puissance contraignante, et que la particularité d'une loi conçue comme commandement est qu'elle peut être mise en place par une seule personne : la « violence », écrit Arendt, peut se passer du « nombre » car « elle s'appuie sur des équipements ». ⁹⁴ Nous savons

86. Pöschl, 1987, p. 340.

87. Arendt, 2017a, p. 607. [nous traduisons depuis l'anglais]

88. Arendt, 2017a, p. 607. [nous traduisons depuis l'anglais] Le totalitarisme, ainsi que nous l'avons vu, s'économise ce consentement en refusant toute médiation institutionnelle entre le citoyen et la loi.

89. Arendt, 1970, pp. 40-41. [nous traduisons depuis l'anglais]

90. Arendt, 1970, p. 42. [nous traduisons depuis l'anglais]

91. Arendt, 1998, p. 139. [nous traduisons depuis l'anglais]

92. Arendt, 1970, p. 46. [nous traduisons depuis l'anglais]

93. Arendt, 1970, p. 51. [nous traduisons depuis l'anglais]

94. Arendt, 1970, p. 42. [nous traduisons depuis l'anglais]

aussi qu'Arendt n'est pas délibérément hostile à cette logique de commandement, puisqu'elle a pu vanter la fécondité d'une loi stabilisatrice, conçue comme un artefact. Cependant, il existe un autre mode de relation à la loi, qui ne s'exerce plus du haut vers le bas, mais au contraire surgit des citoyens eux-mêmes, à savoir le *pouvoir*.

Le terme « pouvoir », tel qu'Arendt l'utilise, peut être considéré comme la dimension proprement politique de l'action, si on admet que celle-ci possède également un aspect esthétique dont nous avons déjà dessiné les contours. « Le pouvoir, définit l'autrice, correspond à la capacité humaine, non seulement d'agir, mais d'agir de concert »⁹⁵. Pour Arendt, les êtres humains, lorsqu'ils se rassemblent, expérimentent *nécessairement* un pouvoir qui dure le temps de leur regroupement.⁹⁶ Ce pouvoir n'est pas une capacité coercitive, qui pourrait, ainsi que nous l'avons vu, se passer du nombre, mais est proportionnel à l'effectif qui le compose, et s'incarne *toujours*⁹⁷ dans une institution tierce qu'il légitime par consentement. Or l'exemple paradigmatique d'une telle institution est la « loi »⁹⁸. Cela surprend quand on sait la perspective d'Arendt sur la loi comme fabrication, mais elle est très claire à ce sujet : « c'est le soutien (*support*) du peuple qui confie le pouvoir aux institutions d'un pays, et ce soutien n'est que la continuation du consentement qui, en première instance, a engendré les lois (*brought*

95. Arendt, 1970, p. 44. [nous traduisons depuis l'anglais]

96. Arendt n'achète pas l'idée que le pouvoir puisse être radicalement étouffé par la contrainte ou la peur. Comme La Boétie (La Boétie, 1997), elle soutient que lorsqu'une majorité d'individus permet à quelqu'un de « saisir » le pouvoir, ou laisse se dérouler un quelconque évènement dont elle est témoin, le pouvoir de la multitude n'est pas tu mais bien donné comme légitimation à l'action en cours. (Arendt, 1970, p. 50.) [nous traduisons depuis l'anglais] Elle prend l'exemple d'un cours universitaire qui serait dérangé par un militant et affirme : « La majorité simplement spectatrice, amusée par le spectacle d'un combat de cris entre l'étudiant et le professeur, est en réalité déjà un allié latent de la minorité ». (Arendt, 1970, p. 42.) [nous traduisons depuis l'anglais]

97. Arendt accepte qu'il puisse exister des périodes de latence où le pouvoir semble flotter dans le vide, comme lorsque la révolte des étudiants français provoqua « une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies » [en français dans le texte] à la fin des années soixante, sans pour autant que les insurgés soient capables de « saisir le pouvoir et la responsabilité qui va avec ». (Arendt, 1970, p. 50.) [nous traduisons depuis l'anglais] Cependant, en cohérence avec ce que nous disions dans la note n° 96, une telle situation ne peut durer bien longtemps, et de Gaulle, rappelle Arendt, eut tôt fait de retrouver sa légitimité, non par la contrainte (qui ne génère que l'obéissance), mais par un jeu habile de compromis, rendant possible le consentement. Le fait qu'Arendt s'attarde sur ce point témoigne de l'importance, à ses yeux, de la relation de réciprocité entre le pouvoir et l'institution qu'il justifie. (Arendt, 1970, p. 50.)

98. Arendt, 1970, p. 40. [nous traduisons depuis l'anglais]

the laws into existence) »⁹⁹ [notre emphase]. Contrairement à ce que nous concluons plus haut, c'est ici l'action, intrinsèquement collective, et non l'œuvre, potentiellement solitaire, qui est source de loi.

L'élément central de cette nouvelle compréhension de la loi est que cette dernière ne dépend plus d'un législateur doté des moyens de la mettre en place, mais à l'inverse d'une forme de création continuée cartésienne, qui prend la forme de sa légitimation par le peuple : « toutes les institutions politiques sont des manifestations et des matérialisations du pouvoir ; elles se pétrifient et dépérissent aussitôt que le pouvoir vivant du peuple cesse de les soutenir »¹⁰⁰. Arendt va plus loin : dans son système, l'existence même des citoyens *en tant que citoyens*, c'est-à-dire en tant qu'êtres humains libres, dépend de la loi à laquelle ils adhèrent. La loi, en effet, est indépendante de – et même opposée à – la « puissance »¹⁰¹ (*strength*) des individus pris isolément, et permet donc une situation d'égalité politique, qui est celle où chacun participe selon une intensité équivalente à la légitimité de l'autorité. Ainsi, la communauté des « pairs » n'a d'existence qu'en tant que source de la loi – autrement considérés qu'en tant que légitimant une même loi les humains ne sont pas égaux¹⁰² – et c'est en ce sens que nous pouvons conclure que, pour Arendt, dans la compréhension spinoziste de l'expression, les citoyens existent *sous le mode* de la loi. Cela signifie qu'il n'y a pas de citoyen sans loi, ni loi sans citoyen. La loi et le peuple qu'elle incarne existent, pour Arendt, comme deux facettes du même plan ontologique : le domaine public.

Une telle lecture n'annule pas la compréhension de l'action comme révélation telle qu'Arendt la développe dans *The Human Condition*. Nous pensons à l'inverse qu'elle éclaire son contenu. L'une des particularités de l'action humaine, soulevée par Arendt, est qu'elle seule advient sous la forme d'un « évènement »¹⁰³, à savoir un commencement inattendu, qui dévoile, nous l'avons dit, le 'qui' des acteurs. Or Arendt semble admettre, déjà en 1958, que la connaissance de soi et des autres ne se réalise pas de manière exclusivement téléologique : les évènements

99. Arendt, 1970, p. 41. [nous traduisons depuis l'anglais]

100. Arendt, 1970, p. 41. [nous traduisons depuis l'anglais]

101. Arendt, 1970, p. 44. [nous traduisons depuis l'anglais]

102. Arendt, 1998, p. 215.

103. « [L]'évènement constitue la réelle texture de la réalité au sein du domaine des affaires humaines, où le 'totalement improbable arrive régulièrement' » (Arendt, 1998, p. 300.) [nous traduisons depuis l'anglais]

doivent être « racontés » sous la forme d'une « histoire »¹⁰⁴, de telle sorte qu'une matière première – que les poètes, écrivains et artistes sauront réifier – émerge des acteurs, à savoir « *the story they enact and tell* »¹⁰⁵ en perturbant sans cesse la 'toile' ou 'réseau' des affaires humaines¹⁰⁶. Ne traduisons pas trop vite cette expression, comme l'a fait Fradier, par « l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent »¹⁰⁷. Il ne nous semble pas superflu de soulever que le verbe anglais « to enact » peut aussi signifier « promulguer », et s'emploie particulièrement pour désigner le fait d'édicter une loi. Un brin de spéculation peut ainsi nous faire conclure ceci : dans la pensée d'Arendt, ce que les humains *sont*, c'est-à-dire leur histoire, serait exprimée de la façon la plus *politique* et donc la plus *révélatrice*, non pas dans des grands récits qui pourraient rapidement devenir propagande, mais à travers les *lois* qu'ils *promulguent* de façon continue dans une relation de consentement. À ce titre, on comprendrait enfin en quoi la délibération à propos des « affaires publiques »¹⁰⁸ qu'Arendt lie indissociablement à l'action se distingue d'une simple « prise en charge de la cité »¹⁰⁹ : en questionnant le mode d'organisation de la société, les citoyens ne cherchent pas d'abord à mettre en place un ordre idéal, mais à comprendre à quoi va leur allégeance, ce qui revient à s'interroger sur ce qu'ils *sont*, car l'institution en place – qu'ils ne peuvent manquer de supporter comme participants au pouvoir collectif – est ce qui les constitue en tant que corps politique.¹¹⁰ Vue sous ce prisme, la *pensée*, si chère à Arendt, telle qu'elle se déploie dans l'action, n'est absolument pas une coquetterie philosophique que seule une élite aurait le luxe de se payer, mais un exercice *critique* dont le moteur demeure l'interrogation socratique : « qui suis-je ? » ou, autrement dit, « à quelle institution politique va mon appui » ?

104. Arendt, 1998, p. 184. [nous traduisons depuis l'anglais]

105. Arendt, 1998, p. 173.

106. Voir note n° 67.

107. Arendt, 1983, p. 230.

108. Arendt, 2017b, p. 61.

109. Selon l'expression de Serrano de Haro que nous citons plus haut.

110. Lorsqu'Arendt compare les lois aux « règles » d'un « jeu », elle en fait ainsi bien plus qu'un simple cadre normatif : « en pratique je ne peux entrer dans le jeu sans me conformer [aux règles] : mon motif d'acception est mon souhait de jouer, et puisque les hommes existent seulement dans la pluralité, mon souhait de jouer est identique à mon souhait de vivre » [notre emphase]. (Arendt, 1970, p. 97.) [nous traduisons depuis l'anglais]

Conclusion : le *nomos* et la *lex*

Au terme de notre réflexion, nous nous retrouvons face à deux compréhensions distinctes de la loi dans le corpus arendtien. Comme produit de l'œuvre, la loi est une limite qui assure une stabilité à la *polis* autrement exposée à la « fragilité des affaires humaines »¹¹¹. En ce cas, le législateur ne doit surtout pas se considérer comme un acteur au sens politique du terme, au risque d'anéantir les spontanités qui fondent le domaine public. Pourtant, comme mode d'existence des pairs, la loi est également la matérialisation du pouvoir d'un corps politique donné, par laquelle il se connaît lui-même. Selon cette seconde lecture, la loi n'a aucune existence indépendante des citoyens : elle se confond avec eux, au point d'être radicalement soumise à leurs mouvements incertains.

La difficulté herméneutique à laquelle nous confronte ces deux interprétations réside non seulement dans le fait que les concepts de loi exposés peuvent coexister dans un même texte¹¹², mais qu'ils ont tous deux une prétention normative : Arendt présente ce que *devrait* être la loi. Comme artefact, la loi est considérée comme pré-politique afin de circonvenir le domaine public, et doit lui rester étranger au risque de voir le *faire* se substituer à l'*agir*. Comme mode d'existence de la communauté politique, la loi incarne (idéalement) une « république » : un « régime de droit » qui, « dépendant du pouvoir du peuple », « met fin au règne de l'homme sur l'homme »¹¹³. Au sein d'une telle république, les citoyens questionnent en pleine conscience, à travers une discussion éclairée et perpétuelle, la loi qu'ils soutiennent. Solide et pérenne dans le premier cas de figure, la loi peut éclater à tout instant dans le second.

Une manière intéressante de synthétiser la conception bicéphale qu'Arendt a de la loi est de prendre acte de ses deux sources d'inspiration : la *polis* grecque et la *civitas* romaine, qui impliquent respectivement des conceptualisations *exclusive* et *inclusive* de la loi. Le *nomos* grec, en effet, se caractérise par la relation d'opposition qu'il établit entre la cité et l'extérieur. Il n'a pour fonction que d'encadrer le mode de vie particulier des citoyens, à savoir l'*aei aristeuien*, « la

111. Arendt, 1998, pp. 195-198. [nous traduisons depuis l'anglais]

112. Comme c'est le cas, nous l'avons vu, dans « Ideology and Terror », mais également dans les nombreux passages où Arendt se réfère à la fois au *nomos* grec et à la *lex* romaine, ce qui arrive par exemple dans « The Great Tradition », *On Revolution* (Arendt, 1990a, p. 186.) ou *The Human Condition* (Arendt, 1998, p. 63).

113. Arendt, 1970, p. 40. [nous traduisons depuis l'anglais]

lutte permanente pour se distinguer comme le meilleur de tous »¹¹⁴, qu'on retrouvera dans la dimension aristocrato-esthétique de l'action arendtienne. Cette conception de la *polis* encadrée par le *nomos* rendit impossible, nous dit Arendt, l'extension du domaine public hellénique – qui était ceinturé par une loi immobile – de telle sorte que chaque victoire militaire grecque se soldait par la destruction politique de l'adversaire. L'ennemi finissait pillé pour enrichir le « domaine privé des citoyens » en biens et en esclaves.¹¹⁵ Rome, à l'inverse, et toujours selon Arendt, réussissait à établir des alliances aussi bien avec ses amis qu'avec ses ennemis par l'intermédiaire d'une loi, le *ius gentium*, permettant l'élargissement progressif du domaine public dans lequel évoluaient les citoyens romains.¹¹⁶ Une telle pratique fut possible uniquement à partir d'une conception de la loi, la *lex*, non pas comme limite, mais comme « relation »¹¹⁷ permettant l'intégration d'un nombre virtuellement illimité de citoyens qui, en augmentant, accroissait le *pouvoir* de Rome dans la compréhension arendtienne du terme. Ainsi l'*Imperium romanum* reposait-il, affirme Arendt en citant Cicéron, sur « la gloire de Rome et le bon vouloir de ses alliés »¹¹⁸. Nous lisons : le *consentement* de ses alliés.

Nous ne devons cependant pas conclure, à l'instar de certains commentateurs¹¹⁹, qu'Arendt aurait fait son choix en faveur de la *lex*, comme si la distance que la théoricienne prend fréquemment à l'égard de la Grèce antique reflétait sa critique de l'État-Nation européen¹²⁰, ce qui rendrait incompréhensible tout ce que nous avons avancé dans la section 1. Il nous semble qu'une interprétation plus féconde postulerait

114. Arendt, 2018, p. 93.

115. Arendt, 2018, p. 97.

116. Arendt, 2018, p. 98.

117. Arendt, 1990a, p. 187. [nous traduisons depuis l'anglais]

118. Arendt, 2018, p. 98.

119. C'est le cas notamment de Christian Volk et Roy T. Tsao (Volk, 2010 ; Tsao, 2002).

120. Fondé sur une communauté nationale homogène et non sur une loi abstraite, l'État-Nation du XIXe a été, selon Arendt, incapable d'intégrer en son sein les populations conquises lors de son expansion impérialiste (rendue nécessaire par la croissance de l'économie capitaliste). (Arendt, 2017a, pp. 160-162.) Le point commun avec la Cité-État grecque est l'incapacité à gérer l'interaction avec les populations étrangères autrement que sur le mode du conflit et de la domination. Arendt oppose d'ailleurs explicitement « l'expansion » impérialiste à la « conquête » romaine qui, elle, pouvait mener – nonobstant la violence du processus – à « l'intégration des peuples les plus hétérogènes en imposant sur eux une loi commune ». (Arendt, 2017a, p. 162.) [nous traduisons depuis l'anglais]

que le *nomos* et la *lex* se compensent l'un l'autre pour former l'équilibre délicat sur lequel repose la politique telle qu'Arendt la définit.¹²¹ N'oublions pas qu'Arendt, si elle cherche des inspirations normatives dans l'antiquité, affirme néanmoins que « l'action n'a été l'expérience politique centrale ni de la *politeia* grecque ni de la République romaine »¹²². Aux yeux de la théoricienne, le passé ne recèle pas – faut-il le rappeler lorsqu'on parle d'Arendt ? – une utopie concrète dont il s'agirait simplement de reproduire le contenu. En revanche, *nomos* et *lex*, une fois mis en relation, nous permettent d'entrevoir le statut ambigu de la loi, toujours et en même temps produit de l'œuvre et de l'action, pré-politique et politique, garantissant tant l'écart que le lien entre les citoyens, la différence et l'égalité. Cette relation quasi-dialectique rappelle l'articulation du *monde* et de l'*espace public* dans *The Human Condition*, qui ne savent exister indépendamment l'un de l'autre. Ainsi, l'artifice humain – dont fait partie la loi comme *nomos* – ne saurait devenir « une maison pour les hommes durant leur vie sur terre » s'il n'était « un lieu adapté à l'action et à la parole »¹²³. Et si la *lex* permet bien de dépasser le « téméraire individualisme »¹²⁴ de l'*aristeuein* grecque et rêver l'universalité, la muraille du *nomos* empêche une expansion incontrôlée du pouvoir, car « la structure politique ne peut pas être étendue indéfiniment »¹²⁵, au risque de voir le gouvernement se transformer en règne d'une « majorité non-limitée légalement », ce qu'Arendt appelle une « démocratie sans constitution »¹²⁶, dont l'immanence pure rappelle dangereusement la masse totalitaire.

La loi, dans la pensée d'Arendt, conserve donc le statut ambigu que nous lui conférons en introduction : elle se situe à la frontière de l'œuvre et de l'action. *Réifiée* dans un corpus juridique, elle fixe une objectivité à partir de laquelle nous déployons notre être-ensemble. Si pourtant elle se figeait dans cette fonction, elle deviendrait une chose morte, soit tyrannique, soit ignorée de tous, qui en définitive serait privé de sa source ultime de légitimation, à savoir le pouvoir du peuple. La loi, au-delà d'être appliquée, doit ainsi être *vécue* par les citoyens dans une relation de réciprocité critique. Maintenir coûte que coûte

121. En cela nous nous alignons sur les récents commentaires de Shinkyu Lee (Lee, 2021).

122. Arendt, 2018, p. 91.

123. Arendt, 1998, pp. 173-174. [nous traduisons depuis l'anglais]

124. Arendt, 2018, p. 94.

125. Arendt, 2017a, p. 163. [nous traduisons depuis l'anglais]

126. Arendt, 1970, p. 42. [nous traduisons depuis l'anglais]

cette tension inconfortable, à en croire Arendt, est essentiel : l'œuvre et l'action correspondent toutes deux à des champs bien distincts des activités humaines. Elles ne peuvent être ni radicalement séparées ni fusionnées si nous voulons qu'elles puissent permettre à la loi d'accomplir, chacune selon son charisme, sa double mission normative.

Bibliographie

- ARENDT H., « Ideology and Terror: A Novel Form of Government », *The Review of Politics*, 3, 1953.
- ARENDT H., *On Violence*, New York, Harcourt, 1970.
- ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (tr. Georges Fradier), Paris, Pocket/Calmann-Lévy, 1983.
- ARENDT H., *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990a.
- ARENDT H., « Philosophy and Politics », *Social Research*, 1, 1990b.
- ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT H., « The Great Tradition: I. Law and Power », *Social Research*, 3, 2007a.
- ARENDT H., « The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled », *Social Research*, 4, 2007b.
- ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, London, Penguin, 2017a.
- ARENDT H., « The Freedom to be Free », *New England Review*, 2, 2017b.
- ARENDT H., « La grande tradition » (tr. Françoise Bouillot), in Arendt H., *La révolution qui vient*, Paris, Payot, 2018.
- BIRMINGHAM P., « On Violence, Politics and the Law », *The Journal of Speculative Philosophy*, 1, 2010.
- CANOVAN M., « Introduction », in Arendt H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- FAYE E., *Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Paris, Albin Michel, 2020.
- FERRY J.-M., « Habermas critique de Hannah Arendt », *Esprit*, 6, 1980.
- GOLDONI M., MCCORKINDALE C., *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2012.
- HABERMAS J., « Technology and Science as "Ideology" », in Habermas J., *Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics* (tr. Jeremy J. Shapiro), Boston, Beacon Press, 1971.
- HABERMAS J., *The Philosophical Discourse of Modernity* (tr. Frederick Lawrence), Cambridge, Polity Press, 1987.
- LA BOÉTIE E., *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Fayard, 1997.

- LA TORRE M., « Hannah Arendt and the Concept of Law. Against the tradition », *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 3, 2013.
- Le Monde/La Vie, « Hannah Arendt. La pensée politique en acte », *Grands Philosophes*, juin 2018.
- LEE S., « The lex of the Earth? Arendt's critique of Roman law », *Journal of International Political Theory*, 3, 2021.
- MARKELL P., « Arendt's Work: On the Architecture of "The Human Condition" », *College Literature*, 1, 2011.
- PITKIN H.F., « Justice: On Relating Private and Public », *Political Theory*, 3, 1981.
- POIZAT J.-M., *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2013.
- PÖSCHL V., « Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2, 1987.
- SUPIOT A., *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2020.
- TSAO R.T., « Arendt against Athens: Rereading the Human Condition », *Political Theory*, 1, 2002.
- VOLK C., « From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics and Order », *Leiden Journal of International Law*, 4, 2010.