

La théorie constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'articulation entre droit et politique à l'épreuve du phénomène révolutionnaire

VINCENT LEFEBVE

Docteur en sciences juridiques, Chargé de recherches du FNRS - Université libre de Bruxelles

Dans cette étude, nous proposons d'interroger un thème qui a été directement abordé par Hannah Arendt, bien que de manière décentrée, dans un ouvrage datant de 1963 et intitulé *On Revolution*¹. Ce dernier contient en effet une théorie constitutionnelle originale qui, si elle a retenu l'attention de divers auteurs anglophones², n'a par contre jamais été traitée en tant que telle dans une publication en langue française. L'explication la plus probable de ce manque d'intérêt est la piètre qualité de la première traduction en français de cette œuvre (*Essai sur la Révolution*, 1967)³. Une nouvelle traduction a récemment vu le jour, ce qui pourrait contribuer à une redécouverte de ce pan sous-estimé de l'œuvre arendtienne par le public et la communauté des chercheurs⁴. L'ouvrage s'intitule désormais *De la Révolution* (et nous le citerons ci-après, de manière abrégée, « *DLR* »).

¹ H. ARENDT, *On Revolution*, New York, Penguin Books, 2006, 336 p.

² R. BURNS, « Hannah Arendt's Constitutional Thought », in J. W. BERNAUER (éd.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 157-185 ; J. WALDRON, « Arendt's Constitutional Politics », in D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219 ; M. A. WILKINSON, « Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of "The Tradition" », in M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE (éds), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, coll. Law and Practical Reason, 2012, pp. 35-61 ; P. W. KAHN, *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1997, spéc. pp. 52-59.

³ H. ARENDT, *Essai sur la Révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1967, 475 p.

⁴ H. ARENDT, « De la Révolution », trad. M. Berrane (avec la collaboration de J.-F. Hel-Guedj), in P. RAYNAUD (dir.), *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2012, pp. 325-584.

Sur un plan général, il est possible d'indiquer que la pensée d'Arendt permet d'interroger de façon originale l'articulation entre droit et politique. Chez Arendt, ce rapport est toujours envisagé de façon nuancée, sans que ne soit postulée une stricte séparation entre ces deux sphères de l'activité humaine ou encore la subordination d'un champ vis-à-vis de l'autre. Lorsqu'elle s'intéresse au phénomène de la législation, la philosophe est amenée à proposer une théorie cohérente qui vise à souligner la nature foncièrement politique des constitutions et des lois, qui marque l'entrelacement des sphères du droit et de la politique. Arendt place alors au centre de sa pensée une faculté humaine particulière : la faculté de faire des promesses et de les tenir⁵. Par ailleurs, lorsqu'elle se penche, dans un autre pan de son œuvre, sur la figure du juge, Arendt s'attache à mettre en lumière les liens de dépendance réciproque entre les champs du droit et de la politique, le rôle des institutions judiciaires étant de tracer les limites du domaine propre de l'action politique et, réciproquement, le domaine politique étant quant à lui incité, en tout cas dans les régimes constitutionnels, à reconnaître et protéger l'indépendance d'institutions extérieures chargées de le contrôler⁶.

L'intérêt arendtien pour le phénomène juridique, qui traverse ainsi toute son œuvre et en constitue un fil rouge sous-estimé, s'exprime également dans le concept de révolution qu'elle a été amenée à forger⁷, lequel est indissociable d'une véritable théorie de la constitution que nous nous attachons à expliciter dans les lignes qui suivent⁸. Pour atteindre cet objectif, nous procédons en plusieurs temps. Après avoir

⁵ Voir le chapitre I de notre étude à paraître, intitulé « Les paradigmes de l'Antiquité : le droit entre œuvre et action », in V. LEFEBVRE, *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie politique : généalogies et actualités ; voir aussi M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE (éds), *Hannah Arendt and the Law*, op. cit., 382 p.

⁶ V. LEFEBVRE, « Le procès Eichmann : penser le juge », in *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, op. cit.

⁷ La conclusion de Paul Kahn, suivant laquelle *On Revolution* ne contiendrait virtuellement aucune référence au droit, nous apparaît ainsi excessive (« *In a book on the nature of political meaning, there is virtually no mention of law* » : P. W. KAHN, *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*, op. cit., p. 57. Sans parler de l'œuvre en général, le droit et ses institutions sont au contraire très présents dans cet ouvrage, bien que la façon de les approcher soit elle-même originale. C'est en effet de façon décentrée qu'Arendt s'approprie des objets explicitement juridiques, dès lors qu'il ne s'agit pas tant pour elle de capter l'essence du droit en tant que tel, en tant que concept, que de se pencher sur l'articulation du droit et de la politique considérés en tant sphères de déploiement distinctes, mais liées entre elles, de l'activité humaine. Les pages que Paul Kahn consacre à la pensée politique d'Arendt sont toutefois fort instructives et mettent bien en lumière les enjeux constitutionnels qu'elle recèle, lesquels sont trop souvent méconnus ou sous-estimés.

⁸ La richesse de l'ouvrage ici considéré nous a contraint à opérer des choix. Nous ne prétendons ainsi pas présenter de façon exhaustive, dans le cadre restreint de cette étude, l'ensemble des thématiques abordées

tenté de situer la pensée d'Arendt par rapport aux pensées libérale et marxiste (I), nous insistons sur la dimension comparatiste de sa lecture du phénomène révolutionnaire, en délimitant la place accordée, dans ses réflexions, à ce qu'elle appelle « la question sociale » (II). Nous abordons ensuite l'interprétation originale – et, à bien des égards, idiosyncratique – que la philosophe donne du vocable « bonheur », que l'on retrouve par exemple dans la Déclaration d'indépendance américaine (III). Nous pouvons alors atteindre le cœur de la théorie constitutionnelle d'Arendt, qui repose sur différents piliers conceptuels : premièrement, une compréhension originale du principe de la séparation des pouvoirs (IV) ; en second lieu, une réhabilitation de la notion romaine d'autorité, comme complément indispensable au pouvoir (V) ; enfin, une conception de la fondation comme mise au jour historique, dans le cours de l'action révolutionnaire elle-même, d'un ensemble de principes destinés à donner consistance et à réguler le corps politique nouvellement fondé (VI). Nous proposons, au terme de ce cheminement, un certain nombre de remarques conclusives et dessinons quelques pistes de recherches futures.

I – ENTRE LIBÉRALISME ET MARXISME

Afin de la situer schématiquement sur l'échiquier de la pensée politique, on peut dire qu'Arendt s'emploie, dans *De la Révolution*, à appréhender le phénomène révolutionnaire en se démarquant de deux approches, l'une libérale (1), l'autre marxiste (2).

1) La question des frontières du libéralisme est bien entendu une question complexe. Nous suivons la définition avancée par Géraldine Mulhman, qui propose de voir dans le libéralisme « un mouvement de pensée [...] obsédé par la question des limites : limiter, par le droit, le pouvoir politique et limiter même le champ de la délibération publique (qui préside à la décision politique) ; circonscrire ce domaine de la politique, afin d'en protéger l'espace privé de l'individu, c'est-à-dire l'espace de son corps, de ses biens, de sa conscience, de certaines de ses relations interpersonnelles »⁹. Le rapport qu'entretient Arendt avec le libéralisme politique ainsi défini est loin d'être simple. Notons d'emblée que si cet auteur se distancie de certains positionnements typiques du libéralisme politique, elle ne va pas jusqu'à

dans *On Revolution*. Des analyses plus approfondies sont proposées dans un chapitre de notre ouvrage : V. LEFEBVE, « Le modèle républicain : le droit entre pouvoir et autorité », in *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt, op. cit.*

⁹ G. MUHLMANN, « Hannah Arendt et la tradition libérale : héritage et différence », in A. KUPIEC, M. LEIBOVICI, G. MUHLMAN et É. TASSIN (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007, p. 321.

rejeter quelques-uns de ses bienfaits, notamment ceux du gouvernement limité par des règles de droit. Remarquons ensuite qu'Arendt ne s'est jamais qualifiée de « libérale », qu'elle a même explicitement refusé cette étiquette¹⁰. Signalons enfin que les commentateurs ont plutôt tendance, lorsqu'on se préoccupe de classifications, à en faire un penseur républicain¹¹. Cette tonalité républicaine est particulièrement perceptible dans *De la Révolution*, livre dans lequel Arendt affirme que le but des Révolutions modernes¹² n'est pas d'instaurer un régime politique dont on attend principalement qu'il assure la protection des droits individuels, mais d'organiser la participation effective du peuple aux affaires et décisions publiques¹³. Dans une perspective arendtienne, l'objectif authentique et originel des révolutions modernes était de fonder durablement un espace publico-politique pour la liberté, cette dernière étant entendue dans son acception positive de *liberté pour l'action*¹⁴.

Si la philosophe insiste tellement dans son œuvre sur les bienfaits de la participation citoyenne, c'est avant tout parce qu'elle estime que les êtres humains ne peuvent s'accomplir réellement, sur un plan qu'on pourrait qualifier d'« existentiel », que s'ils font l'expérience de la liberté. Insistons sur le vocabulaire employé par

¹⁰ H. ARENDT, « Discussion télévisée avec Roger Errera », in *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, coll. Traces écrites, 2007, pp. 131 et 151.

¹¹ S. AUDIER, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 71 et s.

¹² Selon Arendt, on ne peut qualifier de Révolution n'importe quel soulèvement populaire, révolte ou coup d'État, la philosophe ne reconnaissant cette appellation qu'à un certain nombre de phénomènes modernes et contemporains.

¹³ On pourra utilement comparer la position d'Arendt à celle exprimée par l'un des pères fondateurs du libéralisme politique, Benjamin Constant. Ce dernier estime que la « liberté des anciens », à savoir la « participation active et constante au pouvoir collectif », est à jamais perdue : B. CONSTANT, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », in *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, préf. M. Gauchet, Paris, Le livre de poche, coll. Pluriel, p. 501. Il faut ici éviter de caricaturer la position de Constant qui, bien qu'il situe la liberté des modernes du côté « de la jouissance paisible de l'indépendance privée », affirme par ailleurs l'importance d'une implication du citoyen dans les affaires publiques, sous la forme d'un « droit de contrôle et de surveillance » plutôt que d'une participation directe (*ibid.*, pp. 501, 513 et s.).

¹⁴ Bien qu'il s'en rapproche à de nombreux égards, le républicanisme d'Arendt s'éloigne ici de celui mis en avant par Philipp Pettit (représentant emblématique du courant dit néo-républicain) qui refuse de lier de façon stricte la notion de liberté politique à une participation effective aux affaires de la Cité : « La participation démocratique est peut être essentielle pour la république, mais elle ne l'est que dans la mesure où elle est nécessaire à la promotion de la liberté comme non-domination, et non en vertu d'une valeur qui lui serait propre – non, en d'autres termes parce que la liberté, ainsi que le suggère une conception positive, ne serait ni plus ni moins que le droit à la participation démocratique » : P. PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, coll. Nrf essais, 2004, p. 26.

Arendt, qui parle de la « joie » et de la « satisfaction » qui accompagnent l'action, nous indiquant que la politique constitue une sphère de l'existence dans laquelle les hommes peuvent véritablement se réaliser¹⁵ et même s'humaniser¹⁶. En d'autres mots, cette œuvre nous invite à nous défaire de nos préjugés les plus ancrés et les plus anciens à l'égard de la politique, le modèle de l'action proposé par Arendt, source de plaisir et d'épanouissement personnel, allant à l'encontre de l'idée suivant laquelle la politique serait un « mal nécessaire », un fardeau devant être endossé par quelques uns pour permettre au plus grand nombre d'être libéré de la politique.

De la conception de la liberté humaine développée par Arendt, on peut dire, tout d'abord, qu'elle est éminemment *relationnelle* : tout se passe comme si le mot d'ordre libéral – « la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres » (John Stuart Mill) – se trouvait renversé : « Ma liberté ne s'arrête pas là où commence celle d'autrui, elle commence et s'accomplit là où commence et s'accomplit celle d'autrui »¹⁷. Ensuite, loin de considérer la liberté comme une expérience intérieure, privée, Arendt voit en elle une réalité tangible, devant se déployer dans un *espace*, l'espace public, garanti par des institutions (*DLR*, 434). La philosophe insiste enfin sur les affinités de la liberté ainsi entendue avec le pouvoir humain de commencer quelque chose d'entièrement neuf : la liberté, selon Arendt, n'est pas le libre-arbitre, n'est pas ce choix que l'on fait entre plusieurs possibilités préexistantes¹⁸. Elle implique que quelque chose de tout à fait imprévisible soit introduit dans le monde.

¹⁵ H. ARENDT, « Vérité et politique », in « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », trad. P. Lévy et al., in P. RAYNAUD (dir.), *L'Humaine condition*, *op. cit.*, p. 820.

¹⁶ Car, selon Arendt, on ne devient humain qu'en s'inscrivant dans une communauté politique organisée ; tel est le sens de sa célèbre critique des droits de l'homme : H. ARENDT, « Les Origines du totalitarisme », in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, P. BOURETZ (dir.), traductions entièrement révisées (*Les Origines du totalitarisme*, trad. M. Pouteau [« L'Antisémitisme »], M. Leiris [« L'Impérialisme »], J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy [« Le Totalitarisme »], révision H. Frappat ; *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin et M.-I. Brudny-de Launay, révision M. Leibovici), Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2002, pp. 561-607 ; voir en particulier : É. BALIBAR, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx confrontations, 2010, pp. 201-227. Cet auteur remarque chez Arendt une opération de construction juridique de l'humanité de l'homme : « Rien n'est [...] plus erroné que de lire Arendt comme si elle tentait d'abolir ou de relativiser l'association de l'idée d'humanité avec celle de droits en général, car il s'agirait plutôt de la renforcer. Arendt ne cherche pas à "relativiser" l'idée de droits (ou de droits de l'homme), mais à l'inverse, à la rendre indissociable et indiscernable d'une construction de l'humain qui est l'effet interne, immanent à l'invention historique des institutions politiques. Il faut dire en toute rigueur que les êtres humains "sont leurs droits", ou existent par eux » (*ibid.*, pp. 210 et 211 ; c'est Balibar qui souligne).

¹⁷ A.-M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, pp. 209 et 210.

¹⁸ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », in « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », *op. cit.*, p. 725.

L'action, à ce titre, est une faculté « miraculeuse » : la sphère politique est précisément celle dans laquelle nous sommes en droit d'attendre que des miracles se produisent puisque les hommes sont capables d'accomplir de l'improbable et de l'imprévisible¹⁹.

Cette conception de la liberté n'a existé qu'en très peu d'endroits et pendant de courtes périodes, mais Arendt estime que ces rares moments sont *normatifs*, en ce sens que les idées et concepts qu'ils engendrent déterminent la manière de penser la politique durant d'autres époques²⁰. Les modèles de référence auxquels revient sans cesse la philosophe sont la *polis* grecque et la République romaine mais, selon elle, l'aptitude de l'homme pour l'action a également ressurgi lors de chaque Révolution qui s'est produite durant les temps modernes et l'époque contemporaine²¹.

2) En quoi la théorie arendtienne de la Révolution se distingue-t-elle d'une approche de type marxiste ? La « révolution prolétarienne » constitue un thème central dans la philosophie politique de Karl Marx, à partir duquel on peut penser d'autres idées essentielles, comme celle de « lutte des classes » ou encore celle de « nécessité historique »²². Disons simplement que, d'une part, Arendt a tendance à minimiser la spécificité des révolutions socialistes du XX^e siècle en en faisant des héritières de la Révolution française, ou en tout cas les héritières de certaines tendances inhérentes à l'événement révolutionnaire français et que, d'autre part, sur un plan plus général, la philosophe rejette le présupposé fondamental de Marx selon lequel l'histoire serait un processus intelligible, obéissant à un certain nombre de lois susceptibles d'être « découvertes »²³.

Concernant l'idée de révolution elle-même, il y a un élément précis sur lequel les théories d'Arendt et de Marx se séparent nettement, c'est la question de la *violence* : la violence, écrit Marx, est l'accoucheuse de toute ancienne société grosse

¹⁹ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par U. LUDZ, trad. et préf. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1995, pp. 68 et s.

²⁰ *Ibid.*, pp. 79 et 80 ; voir A. KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2008, 340 p.

²¹ Ce qu'a bien noté Paul Kahn dans son livre précité : P. W. KAHN, *The Reign of Law. Marbury v. Madison and the Construction of America*, *op. cit.*, pp. 52 et 53.

²² J. VIOULAC, « Révolution et démythification dans la pensée de Karl Marx », *Actuel Marx*, 2013, vol. 53, n° 1, p. 122.

²³ H. ARENDT, « Le concept d'histoire : antique et moderne », in « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », *op. cit.*, p. 662.

d'une nouvelle²⁴. Dans cette métaphore, la violence, d'une part, et l'événement révolutionnaire, d'autre part, sont indissociables. Tout comme une femme ne peut accoucher que dans la douleur, le changement politique radical que nous qualifions « révolution » n'est concevable que s'il s'accompagne de souffrances, de convulsions révolutionnaires. Le fait de lier violence et fondation ne date toutefois pas de Marx. Arendt rappelle que cette assimilation est très ancienne et qu'elle est notamment attestée par les légendes des origines : Caïn tuant son frère Abel, dans la version biblique, Romulus tuant son frère Remus, dans la version romaine (*DLR*, 517). Il y a, dans les deux cas, un moment de confrontation qui se situe à l'origine même de la communauté nouvellement créée.

Arendt ne nie pas qu'un soulèvement révolutionnaire implique une dose de violence. Mais elle insiste sur le fait que la phase de violence initiale – nécessaire pour *se libérer* – doit être suivie par une phase institutionnelle et non-violente. Arendt tire argument du caractère relativement pacifique de la Révolution américaine, en constatant que durant celle-ci la violence n'a que peu débordé le domaine de la guerre régulière²⁵. Les Pères fondateurs américains ont réussi à fonder un corps politique entièrement nouveau sans que la violence joue un rôle central, voilà ce que la philosophe estime constituer un fait historique dont il faut tenir compte et qui, trop souvent, a été recouvert par des constructions théoriques liant révolution et violence. Notons, de manière plus générale, qu'une des caractéristiques centrales de la vision arendtienne de la politique est de dissocier radicalement *pouvoir* et *violence*. Arendt appréhende la politique *contre* une certaine tradition de pensée – qui va de Platon à Max Weber, en passant par Machiavel, Hobbes et Marx – où la politique a partie liée avec l'idée de domination et où la distinction entre gouvernants et gouvernés est perçue comme étant essentielle au politique.

L'idée que la Révolution américaine s'est déroulée de manière « relativement » pacifique, comme nous venons de l'indiquer, signifie qu'elle l'a été par rapport à l'autre révolution moderne de référence, à savoir la Révolution française. Arendt se réfère évidemment à la Terreur qui a marqué de son sceau le cours de la Révolution française. Et qu'est-ce que la Terreur sinon ce régime politique qui se définit par une recherche permanente, exténuante, potentiellement illimitée d'ennemis à abattre ? Ce régime a mis à sa tête des hommes qui ont développé un style politique

²⁴ K. MARX, *Le Capital. Livre I*, sous la responsabilité de J.-P. LEFEBVRE, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, pp. 843 et 844 ; Arendt s'y réfère dans un passage de *Condition de l'homme moderne* : H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préf. P. Ricœur, Paris, Pocket, coll. Agora, 2009, p. 292.

²⁵ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », *op. cit.*, p. 716.

paranoïaque, pour parler en termes psychologiques²⁶. Ce mouvement ira en s'intensifiant pour atteindre son paroxysme durant les premiers mois de l'année 1794, la Terreur s'identifiant, au bout du compte, à « une sorte de purgation rituelle de la société au nom de la pureté, de la vertu et de l'unité républicaine »²⁷. La Révolution américaine, quant elle, a conduit non à la Terreur, mais à l'établissement d'une république dotée d'une grande stabilité. Et, à sa tête, on trouve non des hommes cherchant de tous côtés des conspirateurs à éliminer, mais des figures très sobres – les Pères fondateurs –, qu'Arendt aime citer et dont elle admire la profondeur de vues.

II – L'ÉCHEC FRANÇAIS *VERSUS* LES REUSSITES AMÉRICAINES : LA QUESTION SOCIALE

La dimension comparatiste de la lecture arendtienne du phénomène révolutionnaire ne peut être passée sous silence. Les deux modèles sur lesquels Arendt s'appuie sont la Révolution française et la Révolution américaine qui, malgré les différences qui les séparent, partageaient un objectif initial identique, celui de fonder la liberté politique (*DLR*, 429). Ceci est très clair dans le cas de la Révolution américaine et Arendt insiste sur le fait que celle-ci a été précédée par un mouvement d'organisation politique spontané, résultat de la colonisation du continent américain. L'antériorité de l'expérience politique américaine par rapport à l'événement révolutionnaire lui-même a eu deux conséquences importantes : d'une part, elle a permis aux colons américains de faire, avant la Révolution, l'expérience de la démocratie locale ; d'autre part, elle a conduit à une redécouverte du contrat, du pacte d'association mutuelle comme moyen de s'organiser politiquement. Que la figure du contrat, fondé sur des promesses mutuelles que s'échangent des hommes, soit remise au centre de la politique et du droit, voilà une des grandes nouveautés de la Révolution américaine. Arendt inverse la façon moderne de penser le contrat social : le contrat ne renvoie pas, selon elle, à une « théorie » de philosophe destinée à expliquer la naissance des sociétés humaines, mais il fait signe vers une réalité historique, que l'on peut faire remonter si l'on veut au Pacte du Mayflower de 1620 (*DLR*, 476). *De la Révolution* nous invite ainsi à prendre au sérieux l'expérience politique pré-révolutionnaire, mais ayant eu une influence immense sur la Révolution elle-même, d'hommes qui s'étant embarqués dans une entreprise commune décident

²⁶ F. FURET, « Terreur », in F. FURET et M. OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 158 ; voir également notre article : V. LEFEBVE, « La Révolution en quête d'identité : le procès de Marie-Antoinette », in J. ALLARD, O. CORTEN, M. FAŁKOWSKA, V. LEFEBVE et P. NAFTALI (dir.), *La vérité en procès. Les juges et la vérité politique*, LGDJ, coll. Droit et société, pp. 235-256.

²⁷ M. MALIA, *Histoire des révolutions*, Paris, Points, coll. Points Histoire, 2010, p. 272.

de se lier au moyen de pactes, et ce afin de rendre compte de la force immense, et politiquement extrêmement significative, qu'est susceptible d'engendrer la confiance mutuelle que des individus s'accordent²⁸. Ce n'est ainsi pas Locke qui aurait influencé la Révolution américaine mais – inversement – l'expérience politique américaine prérévolutionnaire qui aurait influencé les théories de Locke (*DLR*, 481 et s.).

En France, la passion pour la liberté publique était, au contraire, théorique à l'extrême, elle ne s'appuyait pas sur une expérience vécue (*DLR*, 430 et 431). Avant l'éclatement de la Révolution, on trouve non l'organisation politique spontanée d'un nouveau continent mais une monarchie absolue, de droit divin, au sein de laquelle les possibilités d'exercice de la liberté politique étaient quasiment inexistantes. Voici une différence qui éclaire le rapport beaucoup plus étroit que la tradition révolutionnaire américaine entretient avec l'idée de liberté (cette dernière devant être entendue, dans son sens arendtien, comme une expérience concrète, du monde, comme une liberté *en acte*).

Un autre élément, encore plus fondamental, explique que la liberté politique en France soit « mort-née » (*DLR*, 377) tandis qu'elle a pu survivre aux États-Unis, sous la forme notamment de la démocratie locale et de l'institution du jury populaire²⁹. Cet élément est la manière dont la question sociale a interféré avec l'une et l'autre de ces révolutions. Lorsqu'elle parle de la « question sociale », Arendt se réfère en réalité à la pure nécessité biologique qui veut que l'homme doit se nourrir pour vivre, qu'il doit travailler, souvent dans des conditions extrêmement pénibles, pour assurer sa subsistance (*DLR*, 377), étant réduit à ce qu'Arendt appelle dans *Condition de l'homme moderne* un *animal laborans*³⁰, rivé à son corps et à ses besoins vitaux. Depuis des temps immémoriaux, la plus grande partie de l'humanité s'est trouvée assujettie à cette condition vitale élémentaire. Selon Arendt, on trouve au XVIII^e siècle une situation de misère écrasante, en France, alors que la colonisation du continent

²⁸ Les auteurs suivants s'intéressent à la place du Pacte du Mayflower dans l'économie générale du texte arendtien : A. KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 234 ; D. KLUSMEYER, « Hannah Arendt's Case for Federalism », *Publius: The Journal of Federalism*, 2010, vol. 40, n° 1, pp. 31-58, spéc. pp. 43 et s. ; M. LLOYD, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », *The Review of Politics*, 1995, vol. 57, n° 1, pp. 31-58, spéc. pp. 37 et s. ; A. KEENAN, « Promises, Promises The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *Political theory*, 1994, vol. 22, n° 2, pp. 297-322, spéc. p. 310 ; L. DISCH, « How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing *On Revolution* in the historiography of the French and American Revolutions », *European Journal of Political Theory*, 2011, vol. 10, n° 3, pp. 353 et s.

²⁹ H. ARENDT, « Pensée et action », in *Édifier un Monde*, *op. cit.*, p. 104.

³⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 129.

américain a créé des conditions sociales tout à fait exceptionnelles qui font que la pauvreté n'a certes pas disparu, mais que la misère « abjecte » et « déshumanisante » constitue une situation assez marginale dans l'Amérique du XVIII^e siècle (*DLR*, 383 et 384)³¹.

Un paradoxe est ainsi mis en lumière : la grande nouveauté qu'a apportée dans le monde la Révolution française fut la libération politique du peuple *mais* c'est précisément parce que le peuple a été libéré que la Révolution a échoué. La Révolution française a permis aux couches les plus humbles de la population, qui depuis toujours étaient exclues du domaine public, d'y faire leur apparition. Il y a beaucoup de symboles de cette place importante qu'a joué le peuple dans le déclenchement et le déroulement de la Révolution. En France, une interaction complexe se met en place dès 1789 entre, d'une part, les nouvelles institutions révolutionnaires et, d'autre part, des mouvements populaires, qui viennent de la base et qui s'expriment par exemple dans le cadre des journées d'émeutes parisiennes qui accompagnent les événements majeurs de la Révolution. Ce qu'essaie de montrer Arendt est que l'envahissement de la sphère politique par la masse des pauvres a conduit les leaders révolutionnaires à abandonner le projet révolutionnaire initial – qui était un projet *politique*, à savoir la fondation de la liberté – pour y substituer un projet *social* (soulager la misère du plus grand nombre). La Révolution française se serait perdue lorsque d'une préoccupation majeure pour la République, pour la meilleure forme d'organisation politique possible, elle serait passée à un souci exclusif et dominateur pour le peuple, pour la libération du peuple des chaînes de la pauvreté, hissant par là même la compassion au rang de passion politique suprême : « Pour Robespierre, il allait de soi que la seule force qui pouvait et devait unir les différentes classes sociales en une seule nation était la compassion de ceux qui ne souffraient pas envers ceux qui étaient *malheureux*, la compassion des classes supérieures envers le petit peuple » (*DLR*, 395)³².

En France, le moment-clé qui vit la Révolution faire de la compassion sa force motrice – ce qui lui fit perdre son authentique dimension républicaine – fut la prise de pouvoir par les Jacobins au détriment des Girondins (*DLR*, 391). Ce qu'Arendt entend par dimension « authentiquement républicaine » du projet révolutionnaire renvoie à deux traits complémentaires qui caractérisent une république. Une république est, classiquement, un régime au sein duquel règnent les lois et non les hommes (selon le mot de Harrington, une république est « un empire de lois et non

³¹ Dans le même sens qu'Arendt : M. MALIA, *Histoire des révolutions*, *op. cit.*, p. 217. Afin d'éviter un possible malentendu, indiquons qu'Arendt reconnaît l'injustice fondamentale que constitue l'esclavage des populations afro-américaines, sur laquelle s'est bâtie la prospérité des États-Unis (*DLR*, 386 et 387).

³² C. HAROCHE, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », in CURAPP, *La solidarité : un sentiment républicain*, Paris, PUF, 1992, pp. 11-25.

d'hommes »³³), mais aussi une organisation politique qui met au centre de ses préoccupations la question de la forme du gouvernement, de la meilleure forme de gouvernement possible³⁴. Dans *De la Révolution*, Arendt fait en quelque sorte jouer la république contre la démocratie, la première recevant clairement sa préférence. Le terme « république » (*res publica*), contrairement au mot « démocratie », porte en effet en lui l'idée d'« institutions objectives » (*DLR*, 431).

Les Jacobins, menés par Robespierre croyaient plus au peuple qu'à la République et, ne partageant pas le souci des Girondins pour la question de la forme du gouvernement, ils placèrent leur foi dans la bonté naturelle d'une classe plutôt que dans des institutions et une Constitution. C'est pourquoi, également, Robespierre pouvait affirmer que sous la nouvelle Constitution, les lois devraient être promulguées au nom du Peuple français plutôt qu'au nom de la République (*DLR*, 391). Ce glissement de la République en direction du Peuple signifie « que l'unité durable du corps politique futur ne se trouvait pas garantie par les institutions effectives que ce peuple avait en partage, mais dans la volonté du peuple lui-même » (*DLR*, 391 et 392) ; pour le dire sous une forme condensée, au *monde commun*, les Jacobins préférèrent une *volonté commune* et ils firent prévaloir le souci de l'*unité* sur celui de la *stabilité*³⁵.

Qu'en est-il du rôle de la compassion ? Cette dernière, qui implique d'adhérer à la souffrance d'autrui, de la faire sienne, abolit la distance entre les hommes, laquelle est nécessaire pour bâtir un monde commun et authentiquement *politique*, au sens arendtien et phénoménologique du mot. Par monde commun, la philosophe entend cet entre-deux – constitué d'objets matériels, d'œuvres d'art, de lois, de relations, etc.

³³ M.-I. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise. De Thomas Hobbes à John Locke*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012, p. 176.

³⁴ Arendt regrette que « plus personne ne s'intéresse aux "formes" de gouvernement » ; elle rappelle que ce sujet passionnait les Pères fondateurs américains (*DLR*, 516) ; voir également ce passage de *Condition de l'homme moderne* dans lequel il est indiqué que Montesquieu constitue « le dernier penseur politique à s'inquiéter sérieusement du problème des formes de gouvernement » (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 262).

³⁵ Concernant la critique, par Hannah Arendt, de la notion rousseauiste de « volonté », voir : É. TASSIN, « Le peuple ne veut pas », in A. KUPIEC, M. LEIBOVICI, G. MUHLMAN et É. TASSIN (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation, op. cit.*, pp. 301-315, spéc. pp. 309 et s. Selon Arendt, Rousseau « est resté le représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté, qu'il fit dériver directement de la volonté, de sorte qu'il put concevoir le pouvoir politique à l'image exacte de la volonté-pouvoir individuelle ». Le citoyen de Genève tira ainsi « argument contre Montesquieu de ce que le pouvoir doit être souverain, c'est-à-dire indivisible, parce qu'une volonté divisée serait inconcevable » (H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », *loc. cit.*, p. 736). Très simplement formulée, l'erreur de Rousseau serait donc celle-ci : assimiler, sans aucune nuance ni médiation, le pouvoir à la volonté ; par le biais de la notion de volonté générale, concevoir le pouvoir du corps politique à l'image de la volonté individuelle.

– qui a le pouvoir paradoxal de nous unir et en même temps de nous tenir à distance ; qui, « comme une table [...] située entre ceux qui s’assoient autour d’elle [...], relie et sépare en même temps les hommes »³⁶. Se déploie, chez Arendt, une dialectique subtile du lien et de la séparation, dans laquelle le droit et ses institutions sont amenés à jouer un rôle crucial³⁷. Les individus animés par la compassion ne maîtrisent plus ni ne souhaitent s’investir dans des discours argumentés dans lesquels « l’un parle à l’autre d’une chose qui présente un intérêt (*interest*) pour l’un et l’autre parce qu’elle est entre eux (*inter-est*) » (*DLR*, 401). Un tel intérêt pour le monde est totalement étranger à la compassion, cette dernière étant « uniquement axée, avec une intensité passionnée, sur l’homme qui souffre » (*DLR*, 401). Ce à quoi la compassion conduit, en conséquence, c’est à faire l’économie des procédures essentielles au monde politique et juridique, à savoir la discussion, la persuasion, l’échange raisonné d’arguments, ce qui explique sa *stérilité politique* : « Parce que la compassion abolit la distance, l’espace temporel entre les hommes où se situent le politique et tout le domaine des affaires humaines, elle reste, politiquement, sans pertinence ni portée ». Elle est incapable de mener à l’établissement d’« institutions durables » (*DLR*, 401).

III – LA « POURSUITE DU BONHEUR »

Si, du côté français, la question sociale noya les nouvelles fondations politiques de la République dès ses débuts, du côté américain, l’interaction entre la cause de la liberté et la question sociale a été plus complexe. La réflexion d’Arendt tourne autour de la célèbre expression que l’on trouve dans la Déclaration d’indépendance américaine, qui voit dans le « droit à la recherche du bonheur » (*right to the pursuit of happiness*) l’un des droits inaliénables de l’homme. Selon Arendt, l’expression « poursuite du bonheur » était, dès le départ, ambiguë : la Déclaration d’indépendance ne visait pas uniquement le bonheur *privé*, que l’on peut éprouver dans le cours d’activités non politiques, intimes ou sociales, dans lesquelles on se trouve engagé, mais également le bonheur *public* que les premiers colons avaient pu expérimenter. Ce second type de bonheur, consistant en la prise de participation active aux affaires du gouvernement, constitue bien, selon Arendt, l’expérience spécifique que les Pères fondateurs souhaitaient prolonger et institutionnaliser (*DLR*, 429 et 437). Mais cette double signification a été, dès le départ, oubliée, ce qui

³⁶ H. ARENDT, *Condition de l’homme moderne*, *op. cit.*, p. 92 ; C. EHRWEIN NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion*, préf. J.-M. Ferry, Genève, Labor et Fides, coll. Champ éthique, 2011, pp. 226 et s., spécialement la section intitulée : « La loi : un rapport fragile entre deux entités », pp. 229-231.

³⁷ *Ibid.*, pp. 37 et s. et pp. 84 et s.

marque en réalité la perte de l'esprit révolutionnaire lui-même. Un facteur explicatif important de cette perte est une nouvelle fois la question sociale, l'entrée des classes les plus humbles au sein de l'espace public. La masse des pauvres, qui a débarqué sur le sol américain lors des grandes vagues d'immigration aux XIX^e et XX^e siècles, aurait en effet profondément modifié la structure de la société américaine et également les principes politiques sur lesquels elle s'était construite, qui se sont progressivement faits supplanter par les idéaux issus de la pauvreté elle-même. Ceux-ci sont l'abondance et la consommation sans fin, qui ne sont rien d'autre, selon Arendt, que des mirages dans le désert de la misère. Ce que vise ici Arendt est ce qu'on appelle communément le « rêve américain », la « passion fatale pour les richesses soudaines » (*DLR*, 447). S'il est vrai que la liberté ne peut être exercée que par ceux dont les besoins élémentaires ont été satisfaits, il est également vrai, estime la philosophe, qu'elle échappera à ceux qui sont exclusivement guidés par leurs désirs.

Ainsi, la Révolution américaine pas plus que la Révolution française n'ont pu faire perdurer dans le monde un nouveau rapport à la liberté : le bonheur public – et proprement politique – a été supplanté par le bonheur privé. Toutefois, la République américaine renvoie également à un succès et l'objectif d'Arendt en écrivant *De la Révolution* est de rappeler la République américaine à ses origines, ce qui constitue également une manière de fustiger certaines évolutions de la vie politique et sociale américaine dont elle est le témoin au début des années 1960. Cet éloge ambigu de la République américaine peut être compris par référence à un élément biographique précis, à savoir l'exil de la philosophe aux États-Unis, en 1941, et sa naturalisation, en 1951. Deux conséquences liées découlent de cet attachement de la « citoyenne Arendt » à l'égard de son pays d'accueil : d'une part, il semble nécessaire de proposer un récit, une « fable » de la naissance de la patrie nouvelle, afin de permettre à l'esprit révolutionnaire ayant présidé à ses débuts glorieux de subsister dans le souvenir ; en ce sens, on peut dire que *De la Révolution* s'attache à rappeler les États-Unis à ce qu'ils sont³⁸ ; d'autre part, il faut déceler dans la réalité politique américaine à la fois tout ce qui conspire à renforcer cet oubli ainsi que – de manière plus positive – des traces, des réminiscences de cet esprit originel, de ce « trésor perdu » de la révolution³⁹. Ce travail de relecture de la réalité

³⁸ A. AMIEL, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001, p. 19 ; F. CHARBONNEAU, « Comment lire *Essai sur la Révolution* d'Hannah Arendt ? », *Dissensus*, 2011, n° 4, pp. 158 et s.

³⁹ H. ARENDT, « La brèche entre le passé et le futur », in « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », *op. cit.*, p. 594. L'histoire de la liberté et du bonheur publics ressemble en effet, sous la plume d'Arendt, à « la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane » (*ibid.*).

américaine à la lumière de ses origines, la philosophe s'y attelle également dans certains textes que lui inspirent les événements dont elle est le témoin, dans l'Amérique troublée des années 1950 et 1960, spécialement dans l'essai sur la désobéissance civile⁴⁰.

Dans *De la Révolution*, Arendt insiste en tout cas sur les réussites institutionnelles auxquelles la Révolution américaine a pu aboutir, en particulier un système fédéral équilibré qui a permis à la République américaine de faire face aux assauts de la modernité tardive, à savoir l'industrialisation, l'urbanisation, l'immigration de masse ainsi qu'une grande instabilité sociale. Ces réussites américaines renvoient, selon Arendt, à deux dimensions qui sont d'ailleurs intimement liées : d'une part, une conscience aiguë qu'avaient les Pères Fondateurs de l'importance de la Constitution, de l'activité constitutionnelle, qui renvoie à leur fine compréhension du principe de la séparation des pouvoirs ; d'autre part, un rapport intime à l'esprit politique romain originel, qu'on peut résumer en deux mots : fondation et autorité.

IV – CONSTITUTIONNALISME ET FEDERALISME

Cela est peu noté, mais on trouve chez Arendt une défense vigoureuse du constitutionnalisme dans son principe : l'érection d'une constitution doit être comprise comme « le plus important et le plus noble de tous les actes révolutionnaires » (*DLR*, 468). Si l'élaboration de constitutions dans le cours des révolutions est réellement « révolutionnaire », c'est en tant que ce processus aboutit à la *constitution* d'un espace public d'apparition pour la liberté, c'est-à-dire un espace au sein duquel les citoyens pourront expérimenter le bonheur public, qui découle de la participation aux affaires publiques.

Quelques mots, tout d'abord, sur le rapport des hommes de la Révolution américaine à leur(s) constitution(s). Il faut en effet insister sur le fait que le mot « constitution » renvoie à la fois à la Constitution fédérale, adoptée en 1787, et aux Constitutions dont les treize colonies s'étaient elles-mêmes dotées suite à la Déclaration d'indépendance, qui date de 1776 (*DLR*, 435). Sans doute sous l'influence de l'organisation politique spontanée qui avait accompagné la colonisation du continent, les artisans de la Révolution américaine firent en sorte de faire reposer la légitimité de l'Union nouvelle sur celle qui émanait des structures ancrées localement, légitimité qui, elle, était incontestable. Dans l'expérience américaine, telle qu'elle est interprétée par Arendt, le pouvoir enfonce donc ses racines dans le peuple réel, vient de la base (*DLR*, 467 et 493). Il n'est pas attribué à la volonté une et indivisible d'une Nation fictionnelle, comme dans la conception

⁴⁰ H. ARENDT, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. G. Durand, in P. RAYNAUD (dir.), in *L'Humaine condition*, *op. cit.*, pp. 877-913.

française, héritière de longs siècles d'absolutisme, mais ayant aussi subi l'influence de la pensée politique de Rousseau avec, en son centre, la notion de Volonté générale (*DLR*, 493 et 494)⁴¹.

Contre Rousseau, Arendt se réfère à Montesquieu et à sa conception de la séparation des pouvoirs, dont elle propose une interprétation originale. Elle insiste sur ce que dans le droit public contemporain on appelle la *dimension verticale* de la séparation des pouvoirs⁴². Son argument se déploie en deux temps : bien sûr la séparation des pouvoirs doit jouer sur un plan horizontal, et les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire doivent être agencés de telle manière qu'ils se contrôlent mutuellement ; mais – deuxième moment de l'argument – tel n'était pas le problème principal des fondateurs de la République américaine. Leur souci n'était pas de limiter le pouvoir, mais plutôt de trouver une manière d'associer treize républiques « souveraines » au sein d'une République fédérale unitaire (*DLR*, 461 et 462). L'attrait qu'a exercé sur les esprits des révolutionnaires américains le principe de la séparation des pouvoirs ne provient pas, comme nous avons tendance à le penser, de son caractère *limitatif*. L'objectif n'était pas de limiter – au sens d'amenuiser – les pouvoirs de l'Union et de ses parties, mais au contraire d'introduire un mécanisme au cœur du gouvernement permettant de renforcer les différents centres de pouvoir (*DLR*, 460 et la note 1). En d'autres termes, la Constitution des États-Unis et l'idée fédérale sur laquelle elle s'appuie ont créé les conditions institutionnelles d'une politique non souveraine : « la grande innovation des Américains dans le domaine politique en tant que tel et, à long terme, peut-être la plus grande de toutes, fut l'abolition constante de la souveraineté à l'intérieur du corps politique de la république, l'intuition que, dans le champ des affaires humaines, souveraineté et tyrannie sont une seule et même chose » (*DLR*, 463)⁴³.

⁴¹ Voir aussi : E.-J. SIEYES, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002, p. 53.

⁴² Sur toutes ces questions, on consultera avec profit les travaux de Michel Troper : M. TROPER, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 1980, 251 p. ; ID., V° « Séparation des pouvoirs », in J. ANDRIANTSIMBAZOVINA, H. GAUDIN, S. RIALS et F. SUDRE (dir.), *Dictionnaire des droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. Quadrige dicos poche, 2008, p. 900 ; ID., « Montesquieu en l'an III », *Revue Montesquieu*, n° 2, 1998, pp. 89-105 ; voir également : O. BEAUD, « La doctrine constitutionnelle américaine connaît-elle une théorie de la fédération ? », in P. RAYNAUD et E. ZOLLER (dir.), *Le droit dans la culture américaine*, Paris, Panthéon Assas, coll. Droit comparé, 2001, pp. 35 et s.

⁴³ A. ARATO et J. COHEN, « Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt », *Constellations*, 2009, vol. 16, n° 2, pp. 307-330 ; J.-C. POIZAT, « L'invention d'une politique non souveraine : Arendt et l'espoir européen », in A. KUPIEC, M. LEIBOVICI, G. MUHLMAN et É. TASSIN (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, op. cit., p. 253.

V – AUTORITE ET FONDATION

Nous avons évoqué le rapport intime que les Pères fondateurs américains entretenaient vis-à-vis de l'esprit politique romain originel. Développer ce point permettra d'évoquer deux thèmes extrêmement importants chez Arendt, à savoir, d'une part, le thème de la fondation (1) et, d'autre part, la relecture positive qu'elle propose de la notion d'autorité (2).

1) Le problème de la fondation est inévitable dans le cadre d'une révolution, qui s'attèle par définition à la création d'un système politique et juridique entièrement nouveau. Arendt se penche sur la quête d'un absolu en matière de législation qui occupa les hommes des Révolutions française et américaine, lesquels cherchèrent à conférer à la nouvelle constitution qu'ils adoptaient une source transcendante de légitimité. Cette quête constitue selon Arendt une survivance de notre tradition judéo-chrétienne, au sein de laquelle la loi a toujours été envisagée comme un *commandement*. En effet, c'est uniquement dans la mesure où la loi est conçue à l'image d'un commandement qu'elle a besoin d'une autorité extérieure et transcendante. La philosophe ne nie bien sûr pas l'énorme influence de la tradition juridique romaine sur la pensée légale du Moyen-âge et de la Modernité (*DLR*, 499). Elle loue par ailleurs, dans d'autres textes, l'immense signification pour la pensée politique occidentale de cette autre tradition, au centre de laquelle on trouve non l'idée de commandement, mais la figure du contrat, du pacte, en proposant, notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?*, une interprétation stimulante du concept romain de loi (*lex*), fondé sur la capacité humaine de faire des promesses et de les tenir⁴⁴.

Dans *De la Révolution*, Arendt insiste en tout cas sur l'influence de la tradition judéo-chrétienne, où la loi est conçue à l'image d'un commandement, qui selon elle n'a jamais cessé d'être déterminante durant les siècles qui ont précédé les deux

⁴⁴ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, pp. 159 et s. Elle oppose la *lex* pas tant à la loi conçue à l'image d'un commandement, conception d'origine hébraïque, mais à un autre modèle issu de l'Antiquité, le concept grec de *nomos*, dont il sera encore question ci-dessous. Sans pouvoir entrer dans les détails, indiquons que cette comparaison tourne à l'avantage de Rome plutôt qu'Athènes ; dans notre sens, voir : J. TAMINIAUX, « Performativité et grécomanie ? », *Revue internationale de philosophie*, 1999, vol. 53, n° 2, pp. 191-205 ; A. BARROT, « La peste et le cholera : État et société civile chez Hannah Arendt », in B. FRYDMAN (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, coll. Penser le droit, 2004, pp. 103-121 ; R. T. TSAO, « Arendt against Athens: Rereading the Human Condition », *Political Theory*, 2002, vol. 30, n° 1, pp. 97-123 ; *contra* : H. LINDAHL, « Give and Take: Arendt and the Nomos of Political Community », *Philosophy and Social Criticism*, 2006, vol. 32, n° 7, pp. 881-901 ; P. BIRMINGHAM, « On Action: The Appearance of the Law », in A. YEATMAN, P. HANSEN, M. ZOLKOS et C. BARBOUR (éds), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, London, Continuum, 2011, pp. 103-115.

grandes Révolutions modernes (DLR, 500)⁴⁵. Ceci explique pourquoi les révolutionnaires, des deux côtés de l'Atlantique, furent tant préoccupés par le problème d'un absolu, ce qui conduisit notamment Robespierre à en appeler à un législateur immortel et à introduire en France le culte de l'Être suprême (DLR, 495). Alors que nous pourrions penser qu'un tel appel à une « force supérieure » fût demeuré absent des esprits des Pères Fondateurs américains, Arendt remarque que John Adams « réclamait lui aussi le culte d'un Être suprême, qu'il appelait "le grand Législateur de l'Univers" » (DLR, 495). Clairement, les hommes des révolutions avaient besoin d'une « caution théologique ou métaphysique » qui viendrait, de l'extérieur, justifier leur entreprise⁴⁶. Ce qui doit nous conduire à noter un fait paradoxal qui veut qu'à la tête des grandes révolutions du XVIII^e siècle – lesquelles contribuèrent plus que tout autre événement à émanciper le domaine public de sa tutelle religieuse –, on trouve des hommes plaidant en faveur du recours à une sanction divine, destinée à octroyer à l'action humaine une légitimité à laquelle elle ne pourrait postuler autrement (DLR, 496).

Afin d'éclairer historiquement cette discussion, Arendt propose de se retourner vers l'Antiquité gréco-romaine. Par contraste, nous dit-elle, le problème d'un absolu ne s'était jamais posé aux Grecs et aux Romains, qui furent pourtant une source d'inspiration permanente pour les révolutionnaires modernes. La philosophe estime que John Adams (à qui elle accorde par ailleurs beaucoup de crédit, le considérant comme l'un des acteurs et théoriciens majeurs de la Révolution américaine), lorsqu'il indiquait : « selon l'opinion générale des pays antiques seule la Divinité était appropriée pour donner des lois aux hommes » (DLR, 496), se trouvait en réalité dans l'erreur. Le *nomos* grec et la *lex* romaine, malgré tout ce qui les sépare⁴⁷, étaient avant tout conçus comme le fruit de l'activité humaine et, même s'ils pouvaient être inspirés par les Dieux, ils ne se rapportaient pas à une législation supérieure, d'origine divine. Dans un cas, celui du *nomos*, l'auteur de la loi est un artisan spécialisé, un nomothète⁴⁸. Dans l'autre cas, chez les Romains, la loi s'identifie à une alliance nouée entre d'anciens adversaires⁴⁹. Aucune de ces deux conceptions de la

⁴⁵ Voir aussi : H. ARENDT, « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, pp. 938 et s.

⁴⁶ J.-C. POIZAT, *Hannah Arendt. Une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, coll. Agora, 2003, p. 144.

⁴⁷ Voir notre note n° 44.

⁴⁸ La loi, au sens grec, ne naissait pas des discussions et actions opposées des hommes ; au contraire, elle pouvait être l'œuvre d'un seul homme, et cet homme pouvait être un étranger, venu de l'extérieur de la ville (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 105, note 2). Dans *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt ajoute que, dans la vision grecque, « le législateur [ressemblait] à l'urbaniste et à l'architecte, et non à l'homme d'État ou au citoyen » : H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁹ Dans *Qu'est-ce que la politique ?*, c'est à l'occasion d'une réflexion sur la guerre, et sur ce que le vocabulaire moderne a fini par appeler les « relations internationales », qu'Arendt met en relief et en parallèle les

loi, par ailleurs fort différentes, ne nécessitait de sanction divine : le *nomos* et la *lex* étaient avant tout conçus comme le fruit de l'activité et de l'invention humaines.

Cette quête d'un absolu ne se traduit toutefois pas de la même manière en Amérique et en France. Arendt oppose la grande stabilité de la Constitution et de la République américaines, d'une part, et l'avalanche de constitutions qu'a connue la France après la Révolution, d'autre part⁵⁰. Ce qui sauva la Révolution américaine de l'instabilité est, selon la philosophe, l'acte de fondation lui-même, l'autorité dont il était porteur (*DLR*, 505 et 508), la force d'évocation du moment fondateur, l'édiction d'une constitution qui fut presque instantanément l'objet d'un culte de la part tant du peuple américain que de ses élites⁵¹. Arendt met en lumière la grande proximité qu'entretenaient les Pères Fondateurs américains avec l'esprit politique romain, leur conscience que le génie politique de Rome résidait notamment dans l'idée de fondation, dans un rappel omniprésent aux anciens, à l'acte de fondation : « Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la République jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures. S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la cité de Rome »⁵². Si ce culte de la constitution revêt une

apports respectifs des traditions grecque et romaine à notre pensée juridique. Ce qui est décisif, selon elle, est que la politique romaine « a commencé sous la forme de la politique étrangère, c'est-à-dire précisément par ce qui dans la pensée grecque était extérieur à toute politique » : H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 163. Toutes ces questions sont discutées de manière approfondie dans notre étude : V. LEFEBVRE, *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, *op. cit.*

⁵⁰ La France a connu, entre 1791 et 1958, pas moins de dix-sept constitutions.

⁵¹ Sur toutes ces questions, voir : E. MARIENSTRAS, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1992, pp. 145 et s. ; D. LACORNE, *L'invention de la République américaine*, Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2008, pp. 10 et s. Dans une conception arendtienne, ce culte ne doit toutefois pas être conçu comme un acte de foi : l'autorité de la Cour suprême, telle que la conçoit Arendt, n'est pas donnée une fois pour toute, mais elle doit, au contraire, être confirmée dans les faits. La Cour suprême doit agir avec autorité, cette dernière pouvant lui être déniée par les citoyens : M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE, « The Role of the Supreme Court in Arendt's Political Constitution », in *id.* (éds), *Hannah Arendt and the Law*, *op. cit.*, p. 124. Cela s'est d'ailleurs produit durant la série de crises qu'a traversée la République américaine durant les années 1960, l'opposition des citoyens à la politique gouvernementale – et à l'attitude défensive de la Cour suprême – ayant notamment pris, à cette occasion, la forme de la désobéissance civile : H. ARENDT, « La désobéissance civile », *loc. cit.* ; SMITH W., « A Constitutional Niche for Civil Disobedience? Reflections on Arendt », in M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE (éds), *Hannah Arendt and the Law*, *op. cit.*, pp. 133-150.

⁵² H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *loc. cit.*, p. 698.

dimension « religieuse », c'est à condition, nous dit Arendt, d'entendre le mot « religieux » au sens romain de *religare*, de ce qui relie au passé (*DLR*, 507)⁵³.

2) La notion centrale est ici celle d'autorité, qui est conçue par Arendt comme un complément nécessaire au pouvoir. Par le biais de l'autorité, tout ce qui doit advenir sur le plan politique est constamment relié au commencement de la cité. La philosophe tire argument de l'étymologie du mot *auctoritas*, qui est *augere*, c'est-à-dire augmenter, accroître : « Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, "augmenter", et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation »⁵⁴. À Rome, l'« autorité des vivants était toujours dérivée [...] de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants »⁵⁵. En outre, l'autorité était exercée par une institution concrète, le Sénat, qui était composé de « sages » dont il était attendu qu'ils approuvent les décisions politiques qui leur étaient soumises. L'autorité des membres du Sénat découlait de la proximité plus grande qu'ils entretenaient vis-à-vis du moment fondateur, car les Sénateurs étaient les héritiers des ancêtres fondateurs, ils « réincarnaient » les ancêtres (*DLR*, 509 et 510).

Avec le fédéralisme, Arendt estime que la grande innovation politique de la Révolution américaine est l'invention d'une nouvelle localisation pour l'autorité, qui fut attribuée non à une institution politique mais à la branche judiciaire du gouvernement, et spécialement à la Cour Suprême – gardienne de la Constitution –, dont le rôle est d'augmenter le moment de la fondation, de relier le présent de la République américaine à son passé fondateur. Ce qui reste proche de l'esprit romain est « la nécessité d'établir une institution concrète, clairement distincte du législatif et de l'exécutif, et spécialement conçue pour détenir l'autorité » (*DLR*, 508 et 509). Mais contrairement au Sénat romain, dont la fonction était politique, l'autorité au sein de la République américaine est exercée par une institution juridique. Procédant non par la voie de délibérations ou d'avis mais par la voie

⁵³ Voir aussi : *ibid.*, p. 699.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 700.

⁵⁵ *Ibid.* ; voir également : M. HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 7^e éd., Paris, Dalloz, 1999, p. 314, n° 378 ; J. RANCIERE, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2004, pp. 32 et s. ; M. REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2006, pp. 70 et s.

d'interprétations, la Cour suprême tire son autorité de la Constitution elle-même, « en tant que document écrit » (*DLR*, 509)⁵⁶.

Pour comprendre ce qui fait la particularité de l'autorité telle qu'elle est conçue au sein du système institutionnel américain, l'essentiel n'est cependant pas tant le document écrit lui-même, bien que la Constitution et la révérence qui lui est accordée soient de première importance. C'est surtout l'événement révolutionnaire en tant que tel qui a doté la république d'une consistance et d'une solidité telles qu'elle a pu faire face aux assauts du temps et aux bouleversements qui ont émaillé son histoire. Ce qui importe avant tout, c'est le souvenir d'un peuple fondant de façon délibérée un nouveau corps politique (*DLR*, 512), de sorte qu'on peut lier la pérennité de l'autorité au sein de la république à la survivance de l'événement fondateur dans les esprits américains (*DLR*, 512 et 513).

VI – LA NOTION DE « PRINCIPE »

De cette importance conférée à l'événement fondateur découle une autre conséquence, essentielle, qui est de résoudre le soi-disant problème dans un absolu dans la sphère politico-juridique (*DLR*, 513). Selon Arendt, il n'est en effet pas nécessaire d'introduire un absolu pour briser le cercle vicieux dans lequel toute chose entièrement nouvelle semble être prise. En effet, ce qui sauve le commencement est qu'il apporte avec lui dans le monde son *principe*. Commencement et principe sont plus qu'intimement liés, ils sont contemporains : « L'absolu dont le commencement doit tirer sa validité et qui doit le préserver, en quelque sorte, de son arbitraire propre, c'est le principe qui apparaît en ce monde en même temps que lui. La voie qu'emprunte l'initiateur, quoi qu'il ait l'intention d'entreprendre, dicte son principe d'action à ceux qui se sont joints à lui pour prendre part à l'entreprise et la mener à son accomplissement. En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre, et il reste apparent aussi longtemps que dure l'action » (*DLR*, 521). Ce qu'Arendt veut ici indiquer, de manière extrêmement condensée, est que l'action, en même temps qu'elle se déploie, dévoile son propre *principe* (il ne serait ainsi pas juste de dire que l'action est fondée sur des principes, ce qui supposerait une antériorité des principes sur celle-ci). De nombreuses langues elles-mêmes suggèrent une telle solution, en faisant dériver le mot « principe » du latin *principium*, qui signifie « commencement » : « *In principio creavit Deus caelum et terram* » (« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre »), peut-on lire dans la *Vulgate*⁵⁷.

⁵⁶ M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE, « The Role of the Supreme Court in Arendt's Political Constitution », *loc. cit.*, pp. 119 et s. ; A. KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 278 et s.

⁵⁷ *Genèse*, 1, 1.

La philosophe s'efforce en outre d'énoncer le principe, ou plutôt le double principe, qui fit son apparition en même temps que la Révolution américaine, à savoir « le principe combiné de la promesse mutuelle et de la délibération collective » (*DLR*, 522). Là réside l'« histoire inoubliable » et la « leçon irremplaçable » que recèle la Révolution américaine : celle-ci n'a pas « éclaté » mais, au contraire, a été conduite par des hommes, après mûres réflexions et nombre délibérations et « sur la foi de serments mutuels » ; l'énergie politique nécessaire à son accomplissement n'a pas découlé de la « force d'un architecte unique » mais du « pouvoir de la multitude » (*DLR*, 522 ; traduction modifiée⁵⁸). Informé, comme il l'était, par le déroulement de la Révolution américaine, Alexander Hamilton pouvait ainsi affirmer que les hommes étaient « capables de se donner un bon gouvernement par réflexion et par choix » ; il savait – non pas « théoriquement » mais parce qu'il l'avait *vécu* –, qu'ils n'étaient pas condamnés, pour toujours, « à recevoir leurs Constitutions politiques du hasard et de la force »⁵⁹.

On en revient ainsi au thème de la *fondation*, thème machiavélien par excellence, qui est central dans la démonstration arendtienne. La fondation s'appuie sur la capacité qu'ont les hommes d'amener du nouveau dans le monde et elle fait écho, en outre, à leur souhait d'inscrire cette nouveauté dans la durée, de bâtir un monde qui pourra leur survivre et accueillir les générations futures. Machiavel – tout comme Robespierre après lui – pensait, dans un esprit typiquement romain, que la fondation était l'acte politique central⁶⁰. Mais, contrairement à cet esprit, la fondation ne constituait pas à ses yeux un « événement du passé » mais une « fin », une « fin suprême », en vue de laquelle tous les moyens, et notamment ceux de la violence, pouvaient être employés⁶¹.

Sur le plan conceptuel, l'opposition qui est ici en jeu est celle entre l'action (*praxis*) et la fabrication (*poiësis*), déterminante dans le dialogue qu'entretient Arendt avec la tradition philosophique, et spécialement avec la pensée de Platon, et dont il est possible de rendre compte sous la forme d'une opposition entre deux sortes d'architectes. D'une part, les « mauvais » architectes, ceux pour qui la tâche de fonder un nouveau corps politique renvoie réellement – et non métaphoriquement – à une « œuvre », avec cette conséquence que les « gouvernés » sont perçus non comme des sujets libres et autonomes mais davantage comme la « matière première » de l'opération de fabrication elle-même. Platon est, selon Arendt,

⁵⁸ Le terme « *power* » doit selon nous être traduit par « pouvoir », et non par « puissance ». Un problème identique de traduction se pose dans *Condition de l'homme moderne*.

⁵⁹ A. HAMILTON, J. JAY et J. MADISON, « Le fédéraliste n° 1 », in ID., *Le fédéraliste*, préf. A. Tunc, Paris, Economica, coll. Études juridiques comparatives, 1988, p. 1.

⁶⁰ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *loc. cit.*, p. 715.

⁶¹ *Ibid.*

l'instigateur d'une telle façon de concevoir l'activité politique ; ce dernier conseillait en effet « de manier la politique et de gouverner l'État d'après la technique des métiers »⁶². D'autre part, on trouve les « bons » et « fiers » architectes de la Révolution américaine, qui ne sont pas tant des fabricateurs que des hommes d'action, qui « ont fondé sans violence et à l'aide d'une constitution un corps politique complètement nouveau »⁶³. La référence à la fabrication est ici une simple métaphore de l'activité politique, non une définition⁶⁴. Pour les hommes de la Révolution américaine, la proclamation de la Déclaration d'indépendance ainsi que l'adoption de la Constitution fédérale avaient été perçues comme les actions politiques décisives ayant permis de jeter les fondations d'un nouvel ordonnancement politique pour les siècles à venir (*Novus ordo seclorum*). *Fonder n'équivalait pas pour eux à violenter du matériel humain afin d'atteindre un dessein désirable et fixé d'avance, mais à constituer un espace durable pour l'épanouissement de la liberté.*

*

Même si Arendt est elle-même ambiguë quant à la question de savoir si l'autorité a ou non survécu aux assauts de la modernité⁶⁵, le constitutionnalisme que son œuvre dessine nous conduit à réinvestir cette notion, nous incitant à y voir un rapport dynamique à la fondation plutôt que le prolongement d'une opération d'ingénierie politique et sociale, un hommage à des principes essentiels devant être sans cesse réactualisés (spécialement par les juges constitutionnels) plutôt que l'application stricte d'une recette ayant fait ses preuves, un dispositif permettant à un groupement humain d'enfoncer ses racines dans les profondeurs historiques plutôt qu'un attachement nostalgique à un passé révolu. Autant de balises pour penser certaines des évolutions qui affectent notre pratique constitutionnelle contemporaine, comme le rôle politique croissant exercé par les juridictions supérieures, la place reconnue non seulement aux juges mais aussi aux citoyens dans

⁶² H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 294. Plaçant eux aussi l'activité constituante du côté du *faire* plutôt que du côté de l'*agir*, Arendt estime que Machiavel et Robespierre étaient, à cet égard, davantage des héritiers de Platon que des Romains (H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *loc. cit.*, p. 713).

⁶³ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *loc. cit.*, p. 713.

⁶⁴ H. ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *loc. cit.*, p. 727.

⁶⁵ « Pour éviter tout malentendu, il aurait peut-être été plus sage, dans le titre, de poser la question : que fut l'autorité ? – et non : qu'est-ce que l'autorité ? Car c'est, à mon avis, le fait que l'autorité a disparu du monde moderne qui nous incite et nous fonde à soulever cette question » : H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *loc. cit.*, p. 671 ; et un peu plus loin : « En pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est* réellement » (*ibid.*, p. 672).

le processus en cours de fondation – voire de refondation – de l'identité politique européenne, ainsi que le lien entre révolution et activité constitutionnelle, notamment suite aux bouleversements politiques engendrés par le « Printemps arabe ». Dans ce dernier cas, la grille de lecture arendtienne pourrait être employée afin d'apercevoir dans les événements de 2011 et leurs suites, comme nous y invitait Bertrand Badie dès l'origine, des commencements imprévisibles et imprévus plutôt que les aboutissements inéluctables de processus historiques au long cours⁶⁶.

À côté de la notion d'autorité, insistons encore sur l'idée de *principe* et sur l'affinité – étymologiquement fondée – entre commencement et principe que tend à mettre au jour la pensée d'Arendt. Avec ce concept, la fondation de l'édifice politico-juridique peut être appréhendée en dehors de toute idée de transcendance, ce qui éloigne la philosophe d'une posture jusnaturaliste mais aussi d'un postulat important de la pensée positiviste, à tout le moins dans la version normativiste mise en avant par Hans Kelsen⁶⁷. Contrairement à la théorie de la *Grundnorm* kelsénienne, qui suppose une norme suprême hypothétique et extérieure à l'ordre juridique, la solution que propose Arendt fait signe non vers une norme mais vers un principe ou un ensemble de principes venant légitimer le droit existant tout en étant immanents à l'activité politique⁶⁸. Dès lors que les principes exprimés dans la constitution trouvent leur origine dans l'acte de fondation, il s'avère ainsi possible de penser le problème du fondement de la politique et du droit en faisant l'économie d'une caution absolue et transcendante, sans toutefois sombrer dans les ornières du relativisme. Car les principes fondateurs dont il est ici question (le « principe combiné de la promesse mutuelle et de la délibération collective », dont nous avons parlé, mais également ceux de liberté, d'égalité, de solidarité, de justice, etc.), malgré leur nature flexible, sont également dotés d'un contenu *positif* : ils constituent autant de promesses inhérentes aux actes posés par les fondateurs. De sorte que si nous souhaitions évaluer le destin d'un corps politique issu d'une révolution, ou même – plus prosaïquement – aborder une question constitutionnelle *sensu stricto* avec le plus de

⁶⁶ B. BADIE, « Printemps arabe : un commencement », *Études*, 2011, vol. 415, n° 7, p. 18. Dans une telle optique, nous devrions être incités à appréhender le temps de la révolution, au delà du moment révolutionnaire, comme celui de la fondation durable d'un nouvel ordre des choses sur le plan politico-juridique : A. GARAPON, « Tunisie : le temps de la fondation », *Esprit*, 2011, n° 6, pp. 78-93. Un objet comme la nouvelle constitution tunisienne du 26 janvier 2014, œuvre de l'Assemblée nationale constituante (ANC), pourrait par exemple être placé au centre d'une telle mobilisation de la « boîte à outils » conceptuelle que recèle la pensée d'Arendt. Pour une analyse du contenu de ce texte et du contexte politique général de son adoption, voir R. BEN ACHOUR, « La Constitution tunisienne du 27 janvier 2014 », *Revue française de droit constitutionnel*, 2014, vol. 100, n° 4, pp. 783-801.

⁶⁷ H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, 2^e éd., Paris, Dalloz, 1962.

⁶⁸ A. KALYVAS, « The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory », *Philosophy & social criticism*, 2006, vol. 32, n° 5, pp. 587 et s.

hauteur possible, nous pourrions prendre le parti d'examiner l'événement fondateur, apprécier les promesses dont il était porteur, juger la mesure dans laquelle ces promesses ont été, n'ont pas été ou pourraient être tenues. L'activité de la justice constitutionnelle s'apparenterait alors à une délicate mais passionnante *herméneutique des commencements* dont la pensée d'Arendt ne nous offre certes pas toutes les clés, mais qu'elle permet d'éclairer de façon originale et perspicace.

RESUME :

*Cette étude s'attache à explorer le versant juridique de la réflexion que Hannah Arendt a consacrée aux deux grandes révolutions modernes de la fin du XVIII^e siècle, les Révolutions française et américaine. L'auteur y montre comment Arendt, en s'inspirant du précédent américain et en utilisant l'exemple français comme « repoussoir », parvient dans *De la Révolution* (*On Revolution*, 1963) à élaborer un modèle républicain et à ainsi penser à nouveaux frais l'articulation du droit et de la politique. La théorie constitutionnelle sous-jacente à la pensée arendtienne est progressivement mise au jour à travers l'analyse de différentes thématiques et notions : la question sociale, la quête du bonheur, le problème du fédéralisme, le lien entre fondation et autorité, la notion de « principe », etc. Au terme de ce cheminement, l'auteur met en relief une conception originale des activités législative et constituante mises au service de l'action politique, sans toutefois être inféodées à celle-ci. Une telle « pensée politique du droit » constitue une ressource appréciable pour affronter certains débats qui agitent le champ de la théorie constitutionnelle contemporaine.*

SUMMARY:

This study explores the legal aspect of the reflection Hannah Arendt devoted to the two great modern revolutions of the end of the 18th century, namely the French and the American revolutions. The author illustrates how Arendt developed, in her book “On Revolution” (1963), a republican model that uses the American precedent as a starting point and the French revolution as a counter-example. She thus succeeded to think anew the relationship between law and politics. The underlying constitutional theory in the arendtian thought becomes gradually exposed through the analysis of various themes and concepts: the social question, the pursuit of happiness, the problem of federalism, the link between foundation and authority, the concept of “principle”, etc. The author eventually highlights an original design for the legislative and constituent activities that are put at the service of political action – although not subservient to it. Such a “political thought of law” constitutes an appreciable resource to face some of the debates that trouble the field of contemporary constitutional theory.

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

- A. KUPIEC, M. LEIBOVICI, G. MUHLMAN et É. TASSIN (dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007.
- A. AMIEL, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001.
- H. ARENDT, *L'Humaine condition*, édition publiée sous la direction de P. Raynaud, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.
- H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préf. P. Ricœur, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2009.
- H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par U. Ludz, trad. et préf. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- A. BARROT, « La peste et le cholera : État et société civile chez Hannah Arendt », in B. Frydman (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, coll. « Penser le droit », 2004, pp. 103 à 121.
- R. BURNS, « Hannah Arendt's Constitutional Thought », in J. W. Bernauer (éd.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 157 à 185.
- F. CHARBONNEAU, « Comment lire Essai sur la Révolution d'Hannah Arendt ? », *Dissensus*, 2011, n° 4, pp. 144 à 170.
- C. EHRWEIN NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion*, préf. J.-M. Ferry, Genève, Labor et Fides, coll. « Champ éthique », 2011.
- M. GOLDONI et C. MCCORKINDALE (éds), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, coll. « Law and Practical Reason », 2012.
- A. KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- M. REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006.
- A.-M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987.
- J. TAMINIAUX, « Performativité et grécomanie ? », *Revue internationale de philosophie*, 1999, vol. 53, n° 2, pp. 191 à 205.
- J. WALDRON, « Arendt's Constitutional Politics », in D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219.