

Actualité de Hobbes L'interprétation entre passé et présent

Yves Charles Zarka

DANS **LE DÉBAT** 1997/4 (N° 96), PAGES 108 À 115

ÉDITIONS **GALLIMARD**

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070749850

DOI 10.3917/deba.096.0108

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1997-4-page-108.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Actualité de Hobbes

Yves Charles Zarka

L'interprétation entre passé et présent

Nous devons discuter de l'actualité de la philosophie politique de Hobbes. Pour énoncer mes positions sur ce point, je continuerai à vous parler en français, et je vous remercie de me donner la possibilité de le faire. Je profite, non sans un malin plaisir, je l'avoue, de ce tour que l'histoire joue aux tenants du contextualisme : le fait que la langue française constituait précisément le contexte linguistique dans lequel Hobbes vivait (puisqu'il résidait en France) lorsqu'il élaborait ses principales œuvres politiques, en tout cas le *De cive* et le *Léviathan*. Il y a une ironie du contexte qui, sur ce plan comme sur d'autres, tourne à la confusion des contextualistes¹

Avant d'aborder de front le problème, je voudrais revenir sur certains aspects de ma démarche historiographique, ceux précisément qui m'opposent profondément au type de démarche mis en œuvre par Quentin Skinner. Ce retour sur des questions méthodologiques me permettra de définir le type de rapport que j'établis entre la restitution du sens historique d'une œuvre philosophique, fût-elle politique, et son actualité à une époque différente de celle où elle a été élaborée.

Mon ouvrage *Hobbes et la pensée politique moderne* relève d'un travail à la fois philosophique et historique sur les catégories fondamentales de la pensée politique moderne, c'est-à-dire sur des catégories qui sont aujourd'hui encore indispensables pour penser le politique.

Je voudrais tout d'abord justifier l'association des deux termes : philosophique et historique. Pourquoi associer la philosophie et l'histoire ? Cette association ne risque-t-elle pas de se faire au détriment de l'une ou de l'autre discipline, voire des deux ?

Je commencerai par la philosophie. Premièrement, penser philosophiquement, c'est toujours penser d'un certain point de vue, c'est-à-dire avoir un intérêt présent pour l'objet que l'on se donne à penser, une orientation intellectuelle et des objectifs que l'on cherche à atteindre. Il n'y a pas de pensée philosophique hors d'un lieu qui fournit une assiette à la réflexion que l'on mène. On ne saurait parler, comme certains le font pourtant, au nom du philosophe ou de la philosophie en général. Deuxièmement, penser philosophiquement c'est toujours interpréter. L'interprétation consiste à reconstruire une signification : la signification d'un texte, d'un phénomène, d'un fait, d'une action, d'un processus, etc. Il y a évidemment différentes sortes d'interprétation. L'une d'entre elles peut consister dans l'évocation de la signification

1. L'expression se trouve dans le titre d'un bel article de Franck Lessay, « Skinner lecteur de Hobbes : le contextualisme confondu » (*Commentaire*, n° 73, 1996, pp. 213-322)

subjective qu'a pour nous un texte ou un tableau, par exemple. Mais l'interprétation peut également prendre ce même texte ou ce même tableau comme une œuvre historique. Dans ce cas, l'interprétation ne peut être aussi libre, c'est-à-dire en un sens aussi arbitraire, que dans le premier cas. L'interprétation est tenue, liée ou contrainte par la chose même qu'elle interprète. L'interprétation est ici critique. On ne peut dire n'importe quoi sur un texte du passé (de même que sur un fait, un événement, un processus, etc.). Si on le faisait, on s'exposerait à être démenti par d'autres interprétations plus complètes, plus exactes, plus fortes, c'est-à-dire tenant mieux compte du texte ou du tableau dont il s'agit de définir le sens et la portée.

Ces deux points sont fondamentaux et irréductibles. Ils sont nécessairement liés à la pensée et au discours philosophiques. Ils exigent que toute personne qui prétend parler philosophiquement assume les présupposés de son propre discours : le lieu à partir duquel son propos est tenu, d'une part, et le type d'interprétation qu'elle entend déployer. J'entends me soumettre moi-même à ces exigences.

En ce qui concerne le point de vue, je dirais que l'ensemble de mon travail, aussi bien dans *Hobbes et la pensée politique moderne* que dans mes précédents livres, est animé par une conviction philosophique qui définit le lieu de mon propos. Cette conviction est tout entière concentrée dans l'idée que la modernité n'est pas une époque de déclin, d'oubli ou de déchéance des valeurs morales ou politiques. Contre l'idéologie du déclin, de la perte des valeurs, de l'oubli de l'être et du désenchantement généralisé qui a fait couler tant d'encre et assombri tant d'esprits, j'entends au contraire montrer que la modernité comporte des périls, et même de grands périls, mais que fondamentalement elle nous fournit également, et principalement, le moyen de promouvoir des valeurs auxquelles nous sommes essentiellement attachés. Cela deviendra particulièrement manifeste dans l'un de mes prochains ouvrages, *L'Être moral et l'invention du sujet de droit* (à paraître aux P.U.F.). J'essaie, dans ce livre, de montrer que l'invention du sujet et, en particulier, du sujet de droit, loin d'être liée à la promotion d'une subjectivité intempestive, dominante et arbitraire, est au contraire intrinsèquement liée à l'invention de l'intersubjectivité juridique, et cela chez l'auteur où on l'attendrait le moins. Cette orientation théorique est également présente dans l'ouvrage dont je vous parle aujourd'hui. Hobbes a en effet souvent été considéré comme le penseur politique de la modernité déclinante, c'est-à-dire comme le penseur de l'assujettissement, de la domination, de la violence légalisée. Selon moi, Quentin Skinner se situe exactement dans cette perspective. Du moins Quentin Skinner ancienne version, car le contextualiste souvent varie comme varient les contextes qu'il reconstruit. Or, lorsqu'on examine l'œuvre de Hobbes, on s'aperçoit que, tout à l'inverse, cette œuvre est celle qui fonde pour la première fois l'idée d'inaliénabilité des droits des individus, celle qui pense la relation de pouvoir entre d'autres termes que ceux de domination ou de propriété, celle enfin qui atteste explicitement l'impossibilité de fonder juridiquement le droit de punir.

Je vous demande de ne pas vous méprendre sur mon propos. Je n'ai nullement l'intention de faire l'éloge de Hobbes, car ces éléments centraux de l'œuvre ne deviennent manifestes qu'à une lecture attentive aux difficultés, aux contradictions ou aux apories que cette œuvre comporte. Si dans mon premier livre *La Décision métaphysique de Hobbes*, je m'étais donné comme objet de penser l'unité – discordante – de sa pensée, en revanche dans *Hobbes et la pensée politique moderne*, j'ai souligné les clivages, les déplacements, voire les renversements de signification qui l'affectent. L'œuvre de Hobbes est capitale pour la compréhension de la modernité, car tout en pensant sans concession l'ordre politique, il montre (fût-ce à travers les difficultés qu'il rencontre) comment la conception moderne de l'État est soutenue par des principes

comme un concept universalisable de l'individu, l'idée d'une sémiologie du pouvoir, l'ouverture d'une dimension publique de la volonté politique et, enfin, l'impossible fondation *a priori* du droit de punir.

En ce qui concerne le type d'interprétation que j'entends mettre en œuvre, je résumerai d'abord ma position d'une formule négative : l'antihistoricisme. Comme antihistoriciste, je suis également opposé aux conséquences que véhicule en général l'historicisme, à savoir, en particulier, le relativisme des valeurs et le positivisme juridique. Je m'explique sur ce point. L'historicisme contre lequel je me bats est un historicisme particulier, celui qui entend se donner pour scientifique, c'est-à-dire celui qui prétend fournir le programme d'une lecture de la teneur exacte des textes de philosophie politique du passé par une reconduction contextualiste de leur contenu. C'est cette prétention qui anime le travail historiographique de Quentin Skinner. Or, l'historicisme à prétention scientifique est précisément un type d'interprétation qui se nie comme tel, c'est-à-dire qui nie son caractère interprétatif pour se donner comme pure restitution de la teneur d'un texte (de la raison pour laquelle il a été écrit, de la forme qui le définit, etc.) à partir de la constatation d'un fait : le caractère historiquement daté de toute œuvre et, en particulier, de toute œuvre de philosophie politique. Léo Strauss soulignait au milieu du xx^e siècle à la fois les présuppositions et les dangers liés à l'historicisme. Mais l'historicisme a la vie dure, il me semble tout aussi vivace aujourd'hui, bien que servi dans une rhétorique nouvelle. Il convient donc de le combattre aujourd'hui aussi. Comprenez-moi bien, il ne s'agit en aucune façon pour moi d'en appeler à la philosophie contre l'histoire, mais de m'opposer à une certaine interprétation de l'histoire de la pensée : celle qui consiste à réduire le sens d'une œuvre au contexte immédiat de son élaboration, comme si ce contexte ne devait pas, comme le texte, être lui-même reconstruit à partir des éléments dont nous disposons aujourd'hui. Loin de me séparer d'une perspective historique, mon intention est au contraire d'opposer l'histoire à l'historicisme.

Je disais en commençant que toute pensée philosophique s'élabore et s'énonce d'un lieu déterminé. J'ai essayé d'assumer pour moi-même cette localisation intellectuelle qui est une mise en situation de l'interprète. Cela implique que le philosophe ou l'interprète est lié au lieu à partir duquel il interprète. Cette réflexion sur soi du travail d'interprétation est encore plus indispensable lorsque le travail interprétatif se donne un objet historique. Or l'historiciste nie cette situation de l'interprète. Il fait comme si tout était réductible à l'histoire sauf lui-même qui assume cette affirmation. Par un étrange tour de passe-passe il pense pouvoir lui-même s'arracher, sans le dire, à son contexte interprétatif pour restituer le sens qu'avait un texte dans un contexte foncièrement différent du sien. La conséquence la plus catastrophique de l'historicisme lorsqu'il s'exerce sur une œuvre philosophique du passé tient au fait que l'erreur méthodologique (l'absence de réflexion sur soi du travail interprétatif) se transforme en une négation du caractère spécifique de l'œuvre qu'il prend pour objet, à savoir son caractère philosophique. On ne voit pas, en effet, ce qui du point de vue d'une lecture historiciste pourrait distinguer une œuvre de philosophie politique aussi considérable que le *Léviathan* d'un simple libelle ou d'un texte circonstanciel (à moins qu'il ne s'agisse de plusieurs libelles reliés les uns aux autres pour des raisons purement contingentes, c'est-à-dire, chacun l'aura compris, contextuelles) rédigé pour justifier le retour de son auteur en Angleterre et sa soumission au régime de Cromwell. L'absurdité de la thèse apparaît immédiatement lorsqu'on l'énonce explicitement. Autant vouloir rendre compte de la signification d'un texte par une description des mouvements de la main qui l'a rédigé. À l'inverse, l'une des caractéristiques d'une œuvre philosophique ne tient-elle pas au fait que le type d'expérience de pensée qu'elle met en œuvre, le registre conceptuel où elle se situe et, par conséquent, les raisons pour lesquelles elle est écrite visent, à partir du lieu où elle est élaborée, à fournir une évalua-

tion de l'existence, de l'action et des œuvres humaines qui vaille au-delà des circonstances matérielles de sa rédaction. Cela seul peut expliquer la raison pour laquelle un texte philosophique peut, en vertu de son intention même, et non pour des raisons seulement externes, nous intéresser encore bien des siècles après qu'il ait été écrit, autrement que comme un simple document sur le contexte de sa rédaction. Ce point exige une reconsidération de l'historicité propre d'une œuvre philosophique susceptible de rendre compte de l'irréductibilité du lieu ou du point de vue qui l'anime au contexte circonstanciel qui a entouré sa rédaction. Cette reconsidération peut seule établir les droits d'une histoire non historiciste de la philosophie.

C'est dans cette perspective que je me situe. Cette perspective est historique au sens où les textes que je prends pour objet, ceux de Hobbes en l'occurrence, sont des textes du passé, dont l'étude est liée ou contrainte, au sens que je donnais à ce terme tout à l'heure, c'est-à-dire que cette lecture doit se soumettre à des critères d'exactitude historique. Elle est philosophique au sens où, d'une part, elle tâche de réassumer philosophiquement les opérations intellectuelles que les textes de Hobbes réalisent et, d'autre part, au sens où la pensée de Hobbes ne saurait être réduite au statut de vestige d'une époque révolue, et comporte des interrogations sur l'individu, le pouvoir, la volonté politique, etc., qui engagent une compréhension du politique. Cela explique que notre regard puisse encore se tourner vers elle et que nous puissions, comme le dit parfois Quentin Skinner – probablement sans mesurer les implications de son propos – être fascinés par elle.

Revenons à l'actualité de la pensée de Hobbes. Si l'on prend le terme « actualité » au sens de ce qui intéresse le présent immédiat, on peut dire que l'actualité d'une philosophie ne dépend pas *nécessairement* de son contenu et de ses enjeux théoriques véritables. Quand une œuvre est publiée, elle acquiert une vie propre sur laquelle l'auteur ne peut pas grand-chose. Dans le cas de Hobbes, l'actualité de son œuvre a tenu le plus souvent à autre chose qu'à ses enjeux réels. Dès le XVII^e siècle, ce sont plutôt les contresens, les interprétations erronées ou malveillantes, les usages qui défigurent les perspectives qui ont fait la fortune de l'actualité. Il n'est pas nécessaire, je pense, que j'insiste sur ce point, ou que je rappelle des exemples que tout le monde a en tête. Une indication cependant sur quelques aspects de l'actualité de Hobbes au XX^e siècle, en raison du caractère profondément ambivalent de cette actualité – au sens indiqué ci-dessus. Hobbes n'est évidemment pour rien dans l'usage proprement aberrant qu'en fait Cari Schmitt, l'idéologue nazi qui passe aujourd'hui en France en particulier pour un penseur bon chic bon genre, dans son livre sur le *Léviathan* qui est une injure non seulement à la pensée de Hobbes, mais aussi à l'intelligence humaine en général. Cependant, le XX^e siècle est également celui où s'est réalisée l'explicitation des enjeux véritables de l'œuvre. À cet égard on peut dire que la recherche historico-philosophique, non seulement depuis les années 1950, mais même depuis la fin du XIX^e siècle, avec Ferdinand Tönnies en particulier, a révélé par approximations successives la véritable teneur intellectuelle de l'œuvre. Bien plus, on peut dire que, tant sur le plan éditorial que sur celui de la mise en valeur des enjeux théoriques, l'œuvre de Hobbes n'a jamais été mieux connue qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Il y a cependant un autre sens de l'actualité. En effet, l'actualité c'est également, et plus profondément, ce qui est en acte, ce qui agit sans pourtant apparaître à la une des journaux ou sans être particulièrement à la mode. Cette actualité ne se définit pas par son caractère éphémère, mais au contraire par sa permanence. Elle structure les modes de la pensée et de la représentation. Interroger de ce point de vue l'actualité de la pensée politique de Hobbes, c'est se donner pour tâche de définir le travail conceptuel d'infléchissement, de transformation et d'innovation qu'il a réalisé dans la pensée politique. Cela n'a évidemment rien à voir avec le simple fait de décrire ce qui dans l'œuvre peut interpeller ou intéresser aujourd'hui tel ou tel

lecteur, ce que semble feindre Quentin Skinner. C'est, au contraire, interroger ce qui a été historiquement modifié par cette pensée dans le mode de compréhension de la question politique : le fait qu'après Hobbes on ne pourra plus penser le politique comme avant. Pour ressaisir ce travail du concept, il faut évidemment revenir à l'œuvre même pour montrer ce qu'elle a modifié dans la manière alors prévalente de penser le politique : le remodelage des concepts fondamentaux comme ceux de guerre, d'État, de loi, de pouvoir, de droit de punir, etc. C'est directement dans l'œuvre même que l'on peut saisir son mode d'intervention dans les strates profondes de la pensée politique. Ici le retour historique à l'œuvre est, en même temps, dans le même mouvement, compréhension des déplacements qu'elle opère dans le langage et la pensée du politique. Ce second sens de l'actualité est évidemment totalement esquivé dans la démarche de Quentin Skinner.

Je voudrais insister sur quelques points de cette actualité (au second sens) de la pensée de Hobbes. Dans son livre, Quentin Skinner cherche à nous montrer que des deux premières œuvres politiques, *Elements of Law* et *De cive*, à la troisième, *Léviathan*, il y a une modification très sensible qui touche au rapport entre raison et rhétorique. Je crois aussi, et je le dis depuis plus longtemps, que Hobbes modifie profondément sa perspective dans le *Léviathan*, mais pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la rhétorique. Qu'est-ce qui a changé entre les deux premières œuvres éthico-politiques et la troisième ? Il y a un élément massif, un point considérable qui devrait sauter aux yeux de tout le monde, c'est l'apparition dans le *Léviathan* d'un chapitre (le seizième) qui comporte une théorie de la représentation et de l'autorisation qui n'existait ni dans les *Elements of Law* ni dans le *De cive*. Le contenu de la notion de personne civile, c'est-à-dire en vérité la notion même de l'État, se trouve considérablement modifié. L'effet interne à l'œuvre de cette innovation est tout à fait considérable. D'une certaine manière, l'ensemble de la doctrine politique de Hobbes change de visage. Mieux, certaines des principales transformations conceptuelles que Hobbes apporte à la pensée politique moderne se trouvent dans l'innovation du *Léviathan*. En quoi consiste ce changement et quelles en sont les conséquences ? Le changement consiste en l'invention d'un concept de droit sur les personnes qui se distingue fondamentalement du droit sur les choses. Il y a trois conséquences de cette innovation : la première concerne le concept du pouvoir politique, donc la définition de l'État, la deuxième exige une reconsidération de la liberté des sujets, la troisième, enfin, engage une reconsidération du statut de la force en politique.

Je commencerai donc par l'examen de l'innovation avant de passer à l'examen des trois conséquences.

Dans ses deux premières œuvres éthico-politiques, Hobbes avait déjà pour ambition de fonder une théorie institutionnelle de l'État sur une doctrine juridique du transfert de droit. Pour mesurer la portée de cette doctrine institutionnelle, il me suffira de rappeler qu'elle donne un contenu à l'idée abstraite de l'État tel que nous le concevons encore. Or, comme j'ai tâché de le montrer dans le chapitre IX de *Hobbes et la pensée politique moderne*, la première version de la doctrine du transfert de droit, celle que l'on trouve dans les *Elements of Law* et le *De cive*, présente une difficulté fondamentale qui fait vaciller tout l'édifice politique. Le concept de l'État dans ces deux œuvres est affecté d'une contradiction qui rend inopératoire la notion centrale de « personne civile ». Cette contradiction tient au fait que le transfert de droit sur les personnes et les actions est conçu sur le modèle du transfert de droit sur les choses. Il en résulte deux difficultés à la fois simultanées et inverses. La première difficulté tient à ce que le transfert de droit, étant pensé en termes de non-résistance, ne peut fonder l'idée d'une obligation positive des sujets. La seconde difficulté tient à ce que la doctrine de la convention sociale revient alors à une convention d'aliénation : en transférant mon droit sur moi-même à l'État, je perds nécessairement tout droit sur moi, comme je perds tout droit sur

une chose en la donnant, disons, à Quentin Skinner. La théorie juridique des *Elements of Law* et du *De cive* donne ou trop ou trop peu de droit à l'État. Elle fait de l'État, soit le propriétaire des sujets, soit, à l'inverse, un être impuissant à se faire obéir. D'où résultent trois conséquences désastreuses : le pouvoir politique est inévitablement pensé en termes de propriété seigneuriale, la liberté des sujets demeure purement verbale, l'usage de la force publique n'est possible que par le rappel du droit de nature.

Or, l'innovation apportée par la théorie de la représentation et de l'autorisation du chapitre XVI du *Léviathan* enveloppe une modification fondamentale du transfert de droit sur les personnes. L'autorisation permet, en effet, de penser un dessaisissement de droit sur soi sur un modèle tout autre que le transfert de droit sur les choses. L'autorisation donnée par le sujet/ auteur au souverain/acteur est susceptible de fonder réflexivité de l'obligation des sujets à obéir. Corrélativement, la conception du pouvoir politique et celle de la liberté des sujets se trouvent considérablement modifiées. Le pouvoir politique institué par la convention d'autorisation n'est plus conçu selon les catégories de la propriété. La relation de pouvoir est, par conséquent, entendue en d'autres termes que ceux de pleine propriété ou d'usufruit. C'est dans ce contexte que l'idée d'une volonté politique publique prend un sens. La liberté des sujets prend également une teneur différente. En un sens, cette liberté est encore conçue négativement par rapport à la loi civile, mais, en un autre sens, il est désormais possible de penser le maintien d'un droit naturel des sujets dans l'État. Ce droit naturel est une liberté inaliénable qui donne un contenu à l'idée d'un droit de résistance individuel contre le pouvoir politique lorsque celui-ci remet en cause ce pour quoi il a été fondé, à savoir assurer l'être et le bien-être des sujets. Quant à l'usage de la force publique, Hobbes, comme je le disais, le reconsidère sous la forme qui semble à première vue la mieux fondée, à savoir le châtement. Mieux, alors que la nouvelle théorie de l'autorisation semblerait rendre le châtement pensable comme une modalité du rapport entre auteur et acteur, Hobbes va prendre une autre voie. Le chapitre XVIII du *Léviathan* envisage l'idée suivante : si un individu tente de déposer le souverain et se voit, à la suite de sa tentative, tué ou puni par celui-ci, il est alors l'auteur de son propre châtement. Mais loin de persister dans cette démarche (qui mènera à Hegel), Hobbes, au moment de traiter explicitement du châtement dans le chapitre XXVIII, va souligner une autre dimension : l'impossibilité de fonder le droit de punir sur la convention sociale. Le droit de punir est certes nécessaire et même indispensable dans une société politique, mais on ne saurait le fonder juridiquement. Hobbes assume ainsi jusqu'à ces ultimes conséquences son individualisme éthique, mais il montre également que l'usage de la violence, fût-elle légitime, dans un État relève du retour d'un archaïsme. Voilà une autre image conventionnelle de Hobbes qui tombe : loin de fonder l'idée d'un monopole politique de la violence légitime, le *Léviathan* montre à l'inverse le caractère problématique de l'idée de violence légitime. La légitimation de la violence ne peut être que seconde, dérivée, conçue dans le cadre d'un art de gouverner, jamais première, jamais *a priori*, c'est-à-dire jamais fondée sur la convention sociale.

En montrant cela, suis-je sorti de l'œuvre de Hobbes telle qu'il l'entendait lui-même ? Ai-je dit des choses anachroniques ? Ai-je été aveugle au sens historique de cette œuvre telle que le contexte politique de l'époque permet de l'entendre ? Je ne crois pas. Mieux, une référence excessive au contexte politique immédiat me semble au contraire restreindre et même fausser la portée et les enjeux du *Léviathan*. Je ne soulignerai qu'un point : l'erreur qui consiste à concevoir, comme le fait Quentin Skinner, l'Act of Engagement de 1649, c'est-à-dire l'allégeance au régime de Cromwell, comme fournissant la clef des conceptions de l'obligation politique et de la liberté politique du *Léviathan* (1651), alors que ces conceptions se trouvaient en substance dès 1640, dans les *Elements of Law*, et 1642, dans le *De cive*. On peut légitimement dire ici que c'est le contextualisme qui produit l'anachronisme.

Or, en mettant ainsi en évidence les enjeux de l'œuvre de Hobbes, on comprend en même temps le travail auquel l'auteur du *Léviathan* soumet les concepts fondamentaux de la politique. Autrement dit, c'est dans la signification historique de la pensée que se trouvent les moyens de comprendre le mode par lequel l'œuvre agit, selon le second sens d'actualité, de manière persistante et fournit un sol nouveau à la réflexion politique moderne. Voilà ce qu'il est malheureusement impossible de comprendre lorsqu'on se restreint à une lecture contextualiste à la mode Skinner.

Yves Charles Zarka.