

La guerre civile

Giorgio Agamben

La guerre civile

Pour une théorie
politique de la *stasis*

Traduit de l'italien
par Joël Gayraud

Titre original :
Stasis. *La guerra civile come paradigma politico*
Éditeur original : Bollati Boringhieri
© original : Giorgio Agamben, 2015
ISBN original : 978-88-339-2587-5

ISBN : 978-2-7578-3832-7

© Éditions Points, avril 2015,
pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

AVERTISSEMENT

Les deux textes publiés aujourd'hui reproduisent, avec des variantes et des ajouts, deux séminaires sur la guerre civile tenus à l'université de Princeton en octobre 2001. Ce sera aux lecteurs de décider en quoi les thèses proposées ici – qui identifient dans la guerre civile le seuil de politisation fondamental de l'Occident et dans l'« adémie », c'est-à-dire dans l'absence d'un peuple, l'élément constitutif de l'État moderne – conservent leur actualité ou si l'entrée dans la dimension de la guerre civile mondiale en a altéré le sens de manière essentielle.

Stasis

I. Il est généralement admis qu'une théorie de la guerre civile fait aujourd'hui totalement défaut, sans pour autant que cette lacune semble préoccuper outre mesure les juristes et les politologues. Roman Schnur, qui formulait ce diagnostic dès les années 1980, ajoutait cependant que le manque d'attention pour la guerre civile allait de pair avec le développement de la guerre civile mondiale (Schnur, p. 121, 156). À trente ans de distance, cette remarque n'a rien perdu de son actualité : alors que semble aujourd'hui avoir disparu jusqu'à la possibilité de distinguer guerre entre États et guerre intestine, les spécialistes continuent à éviter soigneusement toute allusion à une théorie de la guerre civile. Il est vrai que, dans les dernières années, devant la recrudescence de guerres qu'on ne pouvait définir comme internationales, se sont multipliées, surtout aux États-Unis, des publications concernant ce qu'on appelle *internal wars* ; or, même dans ce cas, l'analyse n'était pas orientée vers l'interprétation du phénomène mais, selon une pratique toujours plus répandue, vers les conditions qui rendaient possible une intervention internationale. Le paradigme du

consensus, qui domine aujourd'hui aussi bien la pratique que la théorie politiques, ne semble pas compatible avec l'étude sérieuse d'un phénomène qui est au moins aussi ancien que la démocratie occidentale.

« Il existe bien aujourd'hui une « polémologie », ou théorie de la guerre, et une « irénologie », ou théorie de la paix, mais il n'existe pas de « stasiologie », ou théorie de la guerre civile. Nous avons déjà mentionné que, selon Roman Schnur, cette lacune pouvait être mise en relation avec les progrès de la guerre civile mondiale. C'est la même année, en 1963, que le concept de « guerre civile mondiale » a été introduit par Hannah Arendt dans son essai *De la révolution* (où la Seconde Guerre mondiale est définie comme « une forme de guerre civile embrasant la terre entière » – Arendt, 1965, p. 337) et par Carl Schmitt dans sa *Théorie du partisan*, c'est-à-dire dans un livre consacré à la figure qui marque le terme de la conception de la guerre propre au *jus publicum europaeum*, fondée sur la possibilité de distinguer clairement entre guerre et paix, militaires et civils, ennemis et criminels. Quelle que soit la date à laquelle on fait remonter ce terme, il est certain qu'aujourd'hui l'état de guerre au sens traditionnel a virtuellement disparu. Même la guerre du Golfe – c'est-à-dire le dernier conflit qui semblait encore se présenter comme une guerre entre États – a été livrée sans que les belligérants déclarent l'état de guerre (déclaration qui, pour certains États, comme l'Italie, aurait été contraire à la Constitution en vigueur). La généralisation d'un modèle de guerre qui ne pouvait être défini comme conflit international sans pour autant revêtir les caractéristiques traditionnelles de la guerre civile a poussé certains chercheurs

à parler d'*uncivil wars*, lesquelles ne semblent pas, comme les guerres civiles, avoir pour objectif le contrôle et la transformation du système politique, mais l'intensification maximale du désordre (Snow, 1996, *passim*). L'attention prêtée à ces guerres par les chercheurs dans les années 1990 ne pouvait évidemment pas déboucher sur une théorie de la guerre civile, mais seulement sur une doctrine du *management*, c'est-à-dire de la gestion, de la manipulation et de l'internationalisation des conflits intérieurs.

II. Une raison possible du désintérêt pour la guerre civile tient dans la popularité croissante (au moins jusqu'à la fin des années 1970) du concept de révolution, qui s'est souvent substitué à celui de guerre civile, sans toutefois jamais coïncider avec lui. C'est Hannah Arendt, dans son essai *De la révolution*, qui a formulé sans réserves la thèse de l'hétérogénéité entre les deux phénomènes. « Les révolutions, écrit-elle, sont les seuls événements politiques qui nous confrontent directement, inéluctablement, au problème du commencement. (...) Les révolutions modernes n'ont que peu à voir avec la *mutatio rerum* de l'histoire romaine ou avec la *stasis*, la guerre civile qui semait le trouble dans la *polis* grecque. Nous ne pouvons les assimiler ni aux *metabolai* platoniciennes – la mutation quasi naturelle d'une forme de gouvernement en une autre – ni à la *politeiôn anakuklôsis* de Polybe – le cycle récurrent, convenu, auquel s'attachent les affaires humaines toujours portées aux extrêmes. L'Antiquité connaissait bien le changement politique et la violence qui allait de pair, mais ni l'un ni

l'autre ne leur paraissaient introduire rien de tout à fait nouveau » (Arendt, 1963, p. 341).

Bien qu'il soit probable que la différence entre les deux concepts soit en réalité purement nominale, il est certain que le fait de concentrer son attention sur le concept de révolution qui semblait, à tort ou à raison, même aux yeux d'un chercheur sans préjugés comme Hannah Arendt, plus respectable que celui de *stasis* a contribué à la marginalisation des études sur la guerre civile.

III. Une théorie générale de la guerre civile n'entre pas dans les objectifs de notre séminaire. Nous nous bornerons plutôt à examiner comment elle se présente dans la pensée politique occidentale à deux moments de son histoire : dans les témoignages des philosophes et des historiens de la Grèce classique et dans la pensée de Thomas Hobbes. Ces deux exemples ne sont pas choisis par hasard : je voudrais suggérer qu'ils représentent pour ainsi dire les deux faces d'un même paradigme politique, qui se manifeste, d'un côté, dans l'affirmation de la nécessité de la guerre civile et, de l'autre, dans la nécessité de son exclusion. Que ce paradigme soit en réalité unique signifie que les deux nécessités opposées entretiennent entre elles une solidarité secrète, qu'il va s'agir de comprendre.

Une analyse du problème de la guerre civile – ou *stasis* – dans la Grèce classique ne peut pas ne pas commencer par les études de Nicole Loraux, qui a consacré à la *stasis* une série d'articles et d'essais, rassemblés en 1997 dans *La Cité divisée*, ouvrage qu'elle appelait « mon livre par excellence ». Dans

la vie des chercheurs, comme dans celle des artistes, il y a des mystères. Ainsi, je ne suis jamais parvenu à m'expliquer de manière satisfaisante pourquoi Nicole Loraux n'a pas inclus dans ce volume un essai écrit en 1986 pour une conférence donnée à Rome, intitulé « La guerre dans la famille », et qui est peut-être la plus importante des études qu'elle ait consacrées au problème de la *stasis*. Cette circonstance est d'autant plus inexplicable qu'elle a décidé de publier l'essai la même année que le livre dans un numéro de la revue *Clio* consacré aux *guerres civiles*, comme si elle était consciente – mais ce serait là une motivation pour le moins singulière – que les idées développées dans son essai dépassaient de façon décisive en raison de leur originalité et de leur radicalité les thèses, pourtant fort subtiles, avancées dans le livre. Quoi qu'il en soit, je chercherai à reprendre les conclusions de l'essai pour tenter ensuite d'en déterminer ce que Ludwig Feuerbach appelait leur *Entwicklungsfähigkeit*, c'est-à-dire leur « potentialité de développement ».

IV. Avant Nicole Loraux, d'autres chercheurs français – permettez-moi de mentionner au moins deux classiques, Gustave Glotz et Fustel de Coulanges, puis, après eux, Jean-Pierre Vernant – avaient souligné l'importance de la *stasis* dans la *polis* grecque. Ce qu'apporte de nouveau l'approche de Loraux, c'est qu'elle situe immédiatement le problème dans son *locus* spécifique, c'est-à-dire dans la relation entre l'*oikos* – la famille ou la maison – et la *polis* – la cité. « L'affaire, écrit-elle, se jouera entre

trois termes : la *stasis*, la cité, la famille » (Loraux 1997a, p. 38). Une telle identification du lieu de la guerre civile implique que l'on redessine complètement la topographie traditionnelle des relations entre la famille et la cité. Il ne s'agit pas, selon le paradigme communément admis, d'un dépassement de la famille dans la cité, du privé dans le public, du particulier dans le général, mais d'une relation plus ambiguë et complexe, que nous allons tenter de comprendre.

Loraux commence son analyse par un passage du *Ménéxène* de Platon, où l'ambiguïté de la guerre civile apparaît dans toute son évidence. En décrivant la *stasis* qui oppose les citoyens d'Athènes en 404, Platon écrit ironiquement : « Notre guerre intestine (*oikeios polemos*) fut conduite de telle sorte que, si le destin condamnait l'humanité à la guerre civile, personne ne souhaiterait voir sa propre cité subir autrement une telle maladie. Du côté du Pirée comme de la ville, avec quel empressement et avec quelle familiarité les citoyens se mêlèrent les uns aux autres (*hos asmenos kai oikeios allelois synemeixan*) ! » (Platon, *Ménéxène*, 243e). Non seulement le verbe employé par Platon (*symmeignymi*) signifie à la fois « se mélanger » et « entrer dans la mêlée, combattre », mais l'expression *oikeios polemos* elle-même est, pour une oreille grecque, un oxymore : *polemos* désigne en effet la guerre étrangère et, comme Platon l'écrira dans la *République* (470c), se réfère à ce qui est *allotrion kai othneion* (extérieur et étranger), tandis que pour ce qui est *oikeios kai syggenes* (parent et d'origine commune) le terme

qui convient est *stasis*. Selon la lecture que Loraux fait de ces passages, Platon semble impliquer que « les Athéniens n'auraient mené de guerre intestine que pour mieux se retrouver dans la joie d'une fête de famille » (Loraux, 1997a, p. 22). La famille est l'origine de la division et de la *stasis* et, en même temps, le paradigme de la réconciliation (les Grecs, écrit Platon, « se battent entre eux comme s'ils étaient destinés à se réconcilier » – *République*, 471a).

V. Selon Nicole Loraux, l'ambivalence de la *stasis* est donc fonction de l'ambiguïté de l'*oikos* auquel elle est consubstantielle. La guerre civile est *stasis emphylos*, conflit propre au *phylon*, à la parenté par le sang. Elle est tellement inhérente à la famille que *ta emphyilia* (littéralement « les choses intérieures à la lignée ») signifie simplement « guerres civiles ». Le terme désigne « le rapport sanglant que la cité, en tant que souche et, comme telle, pensée dans sa clôture, entretient avec soi-même » (Loraux, 1997a, p. 29). Dans le même temps, précisément en tant qu'elle est à l'origine de la *stasis*, la famille est aussi ce qui en contient le remède potentiel. Ainsi Jean-Pierre Vernant fait-il remarquer que la guerre entre les familles se résout souvent par un échange de femmes, c'est-à-dire grâce à un mariage entre lignées rivales : « Aux yeux des Grecs, on ne saurait, dans le tissu des relations sociales, comme dans la texture du monde, isoler les forces de conflit de celles de l'union » (Vernant, 1968, p. 34).

La tragédie témoigne, elle aussi, du lien intime entre guerre civile et famille et de la menace que l'Arès *emphylios* (cf. Eschyle, *Euménides*, v. 862-863), l'Arès qui demeure dans l'*oikos*, fait peser sur la cité. L'*Orestie* est, selon Loraux, l'évocation de la longue chaîne des meurtres commis dans la maison des Atrides et, en même temps, la commémoration de son dépassement par la fondation du tribunal de l'Aréopage qui mettra fin aux massacres familiaux. « L'ordre civique a intégré la famille en son sein. Ce qui signifie qu'il est toujours virtuellement menacé par la discorde, qui est à la parenté comme une seconde nature, et qu'il a toujours déjà dépassé cette menace » (Loraux, 1997a, p. 39).

Puisque la guerre civile est inhérente à la famille – elle est en effet *oikeios polemos*, guerre domestique –, elle est dans cette mesure même – et telle est la thèse que Loraux semble suggérer – inséparable de la cité et partie intégrante de la vie politique des Grecs.

VI. À la fin de son essai, Nicole Loraux analyse le cas d'une petite cité grecque de Sicile, Nakonè, où, au III^e siècle avant J.-C., les citoyens, après une *stasis*, décidèrent d'organiser leur réconciliation d'une manière tout à fait singulière. Ils tirèrent au sort les noms de leurs concitoyens de manière à les répartir en groupes de cinq, qui devenaient alors *adelphoi hairatoi*, « frères par le sort ». La famille naturelle était neutralisée, mais, dans le même temps, la neutralisation se réalisait à travers un symbole de parenté par excellence : la fraternité. L'*oikos*,

à l'origine des discordes civiles, est banni de la cité grâce à l'instauration d'une fraternité postiche. L'inscription qui nous a transmis ces informations précise que les néo-frères ne devaient avoir entre eux aucune parenté familiale : la fraternité purement politique met hors jeu celle du sang et, de ce fait, libère la cité de la *stasis emphylos* ; mais du même coup elle reconstitue une parenté sur le plan de la *polis*, faisant de la cité une famille d'un nouveau genre. C'est d'un paradigme « familial » de cet ordre que s'est servi Platon, suggérant que dans sa république idéale, une fois que la famille naturelle aurait été éliminée par le communisme des femmes et des biens, chacun verrait en l'autre « un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille » (*République*, 463c).

La fonction ambivalente de l'*oikos* et de la *stasis* qui lui est inhérente est encore une fois confirmée, et Loraux peut alors conclure son analyse sur une double proposition : « *Stasis/famille/cité* (...) ces notions s'articulent selon des lignes de force où la récurrence et la superposition prévalent largement sur tout processus continu d'évolution. D'où le paradoxe et l'ambivalence, plus d'une fois rencontrés. Puisse l'historien de la parenté y trouver une occasion de réexaminer l'idée reçue d'un irrésistible dépassement de l'*oikos* par la cité. L'historien du politique, quant à lui, en tirera peut-être de quoi se fortifier dans la conviction que l'ambivalence préside à la réflexion grecque sur la cité, dès lors qu'il faut y intégrer la *stasis* : car le conflit interne doit désormais être pensé comme naissant effectivement de l'intérieur du *phylon* au lieu d'être, comme le veut

une tradition confortable, importé du dehors (...). Il faut, avec les Grecs, s'essayer à penser la guerre dans la famille. Poser que la cité est un *phylon* : il s'ensuit que la *stasis* est son révélateur. Faire de la cité un *oikos* : à l'horizon de l'*oikeios polemos* se profile une fête de réconciliation. Et admettre enfin qu'entre ces deux opérations la tension n'est pas de celles qui se résolvent » (Loraux, 1997a, p. 61-62).

VII. Essayons maintenant de résumer sous forme de thèses les résultats des analyses de Nicole Loraux :

1. D'abord, la *stasis* remet en question le lieu commun qui conçoit la politique grecque comme dépassement définitif de l'*oikos* dans la *polis*.

2. La *stasis* ou guerre civile est, dans son essence, une « guerre dans la famille », qui provient de l'*oikos* et non de l'extérieur. C'est précisément parce qu'elle est inhérente à la famille que la *stasis* fait fonction pour elle de révélateur et en atteste l'irréductible présence dans la *polis*.

3. L'*oikos* est essentiellement ambivalent : d'un côté, il est facteur de division et de conflits, de l'autre, il est le paradigme permettant de réconcilier ce qu'il a divisé.

Cet exposé synthétique fait apparaître aussitôt ceci : tandis que la présence et la fonction de l'*oikos* et du *phylon* dans la cité sont largement examinées et définies, la fonction de la *stasis*, qui constituait précisément l'objet de l'enquête, reste dans l'ombre.

Elle n'est qu'un « révélateur » de l'*oikos*, c'est-à-dire qu'elle se réduit à l'élément dont elle provient et dont elle ne fait qu'attester la présence dans la cité ; sa définition est éludée jusqu'au bout. Nous allons donc examiner les thèses de Loraux dans cette direction, en cherchant à déterminer en elles la « potentialité de développement » qui permettra de mettre en lumière ce non-dit.

VIII. Sur le premier point, mes recherches récentes ont montré que les relations entre *oikos* et *polis*, *zoe* et *bios* qui sont à la base de la politique occidentale doivent être entièrement repensées. Dans la Grèce classique, la *zoe*, la simple vie naturelle, est exclue de la *polis* et reste confinée dans la sphère de l'*oikos*. Ainsi, au début de la *Politique*, Aristote distingue-t-il avec soin du politique l'*oikonomos* (le chef d'une entreprise) et le *despotès* (le chef de famille), lesquels s'occupent de la reproduction et de la conservation de la vie, et critique-t-il vivement ceux qui considèrent que cette distinction est affaire de quantité et non, plutôt, de qualité. Lorsque, dans un passage qui devait devenir canonique dans la tradition politique de l'Occident, il donne pour fin à la *polis* la communauté parfaite, il tient précisément à opposer le simple fait de vivre (*to zen*) à la vie qualifiée politiquement (*to eu zen*). Cependant, cette opposition entre « vivre » et « vivre bien » est en même temps implication du premier terme dans le second, de la famille dans la cité et de la *zoe* dans la vie politique. Un des objectifs poursuivis dans *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* était d'analyser les raisons et les conséquences de

cette exclusion – qui est dans le même temps une inclusion – de la vie naturelle dans la vie politique. Quelles relations devons-nous supposer entre la *zoe* et l'*oikos* d'une part et la *polis* et le *bios* politique de l'autre, si les premiers doivent être inclus dans les seconds au moyen d'une exclusion ? Dans cette perspective, mes recherches étaient parfaitement cohérentes avec l'invitation de Nicole Loraux à mettre en question le lieu commun d'« un irrésistible dépassement de l'*oikos* par la cité » : il ne s'agit pas d'un dépassement, mais d'une tentative compliquée et non résolue pour saisir une extériorité et pour expulser une intimité. Mais comment comprendre, dans ce contexte, le lieu et la fonction de la guerre civile ?

IX. Sous cette lumière, les deuxième et troisième thèses par lesquelles nous avons résumé les recherches de Nicole Loraux apparaissent plus problématiques. Selon ces thèses, le lieu originel de la *stasis* est l'*oikos*, la guerre civile est une « guerre dans la famille », un *oikeios polemos*. À l'*oikos* – et à la *stasis* qui lui est inhérente – est attachée une ambivalence essentielle, par laquelle il est à la fois ce qui cause la destruction de la cité et le paradigme de sa recomposition comme unité. Comment expliquer une telle ambivalence ? Si l'*oikos*, en tant qu'il contient en soi la discorde et la *stasis*, est un élément de désagrégation politique, comment peut-il se présenter comme le modèle de la réconciliation ? Pourquoi la famille implique-t-elle irréductiblement le conflit à l'intérieur d'elle-même ? Pourquoi la guerre civile serait-elle un secret de

famille et de sang, et non un arcane politique ? Peut-être la situation et la genèse de la *stasis* à l'intérieur de l'*oikos*, que les hypothèses de Loraux semblent donner pour assurées, doivent-elles être vérifiées et corrigées.

Stasis (du verbe *histèmi*) désigne, selon l'étymologie, l'acte de se lever, de se tenir fermement sur ses pieds (le *stasimon* est le moment de la tragédie dans lequel le chœur s'immobilise et parle ; et *stas* est celui qui prononce le serment en se tenant debout). Où « se tient » la *stasis*, quel est son lieu propre ? Pour répondre à ces questions, il convient de reprendre certains des textes qu'analyse Loraux pour étayer sa thèse de la situation familiale de la guerre civile et de vérifier si ceux-ci n'autorisent pas au contraire une lecture différente.

Tout d'abord, citons un passage des *Lois* de Platon (IX, 869c-d) : « Le frère (*adelphos*, le frère consanguin) qui, dans une guerre civile, tuera son frère au combat (...) sera considéré comme pur (*katharos*), comme s'il avait tué un ennemi (*polemios*) ; il en ira de même pour le citoyen qui, dans les mêmes conditions, tue un autre citoyen et pour l'étranger qui tue un étranger. » En commentant ce passage, Loraux y discerne encore une fois un témoignage de la relation intime entre *stasis* et famille : « Dans le déchaînement de la haine civile, c'est le plus proche de ses parents que l'on tue (...), c'est la famille restreinte que la *stasis* dissout en la divisant. Famille réelle dans la cité, famille comme métaphore de la cité » (Loraux, 1997a, p. 44). Mais ce qui résulte du texte de la loi proposée par l'Athénien dans le dialogue de Platon n'est pas tant la connexion

entre *stasis* et *oikos* que le fait que la guerre civile assimile et rend impossibles à distinguer le frère et l'ennemi, le dedans et le dehors, la maison et la cité. Dans la *stasis*, le meurtre de ce qui est le plus intime ne se distingue pas du meurtre de ce qui est le plus étranger. Mais cela signifie que le lieu de la *stasis* n'est pas à l'intérieur de la maison, mais constitue plutôt un seuil d'indécidabilité entre *oikos* et *polis*, entre parenté de sang et citoyenneté.

Cette nouvelle position de la *stasis* à la limite entre la maison et la cité est confirmée par un autre passage – de Thucydide, cette fois – que Loraux cite en note. À propos de la sanglante guerre civile qui eut lieu à Corcyre en 425, Thucydide écrit que la *stasis* atteignit un tel degré de férocité que « le lien de parenté (*to syggenes*) devint plus étranger que le lien factieux (*tou hetairikou*) ». Loraux observe que, pour exprimer la même idée, la formulation inverse aurait été plus naturelle : « le lien factieux devint plus intime que le lien familial » (Loraux, 1997a, p. 35). En réalité, ce qui est encore une fois décisif, c'est que la *stasis* confond, en un double déplacement, ce qui relève de l'*oikos* et ce qui est le propre de la *polis*, l'intime et l'étranger : le lien politique se transporte à l'intérieur de la maison dans la mesure même où le lien familial s'exteriorise en une faction.

C'est peut-être dans le même sens qu'il est possible d'interpréter le dispositif singulier conçu par les citoyens de Наконè : ici aussi l'effet de la *stasis* est de rendre indiscernables l'*oikos* et la *polis*, la parenté qui se dissout en citoyenneté et le lien

politique qui, chez les « frères par le sort », prend la forme incongrue de la parenté.

X. Nous pouvons maintenant tenter de répondre à la question : « Où “se tient” la *stasis*, quel est le lieu propre à la guerre civile ? » La *stasis* – selon notre hypothèse – ne se situe ni dans l'*oikos* ni dans la *polis*, ni dans la famille ni dans la cité : elle constitue une zone d'indifférence entre l'espace impolitique de la famille et l'espace politique de la cité. En franchissant ce seuil, l'*oikos* se politise et, inversement, la *polis* s'« économise », c'est-à-dire se réduit à l'*oikos*. *Cela signifie que, dans le système de la politique grecque, la guerre civile fonctionne comme un seuil de politisation ou de dépolitisation, par lequel la maison s'exécède en cité et la cité se dépolitise en famille.*

Dans la tradition du droit grec, il existe un document singulier, qui semble confirmer sans doute possible la situation de la guerre civile comme seuil de politisation/dépolitisation que nous venons de proposer. Bien que ce document soit mentionné non seulement chez Plutarque, Aulu-Gelle et Cicéron, mais aussi avec une attention particulière chez Aristote (*Constitution d'Athènes*, VIII, 5), la valorisation de la *stasis* qu'il implique est apparue si déconcertante aux historiens modernes de la politique qu'il a été souvent laissé de côté (Nicole Loraux elle-même, qui le cite pourtant dans son livre, ne le mentionne pas dans son article). Il s'agit de la loi de Solon qui punissait d'*atimie* (c'est-à-dire de la perte des droits civiques) le citoyen qui, dans une guerre civile, n'avait pas combattu

pour l'un des deux partis – comme Aristote le dit crûment : « Celui qui, quand la cité se trouve dans une guerre civile (*stasiázouses tes poleos*), ne prend pas les armes (*me thetai ta hopla*, littéralement « met le bouclier ») pour l'un des deux partis sera frappé d'infamie (*atimon einai*) et sera exclu de la politique (*tes poleos me metechein*). » (Dans les *Lettres à Atticus*, X, 1, 2, Cicéron traduit *atimon einai* par *capite sanxit*, évoquant ainsi opportunément la *capitis diminutio*, qui correspond à l'*atimia* grecque.)

Ne pas prendre part à la guerre civile équivaut à être expulsé de la *polis* et confiné dans l'*oikos*, à sortir de la citoyenneté pour être réduit à la condition impolitique de la vie privée. Cela ne signifie pas évidemment que les Grecs considéraient la guerre civile comme un bien : mais la *stasis* fonctionne tel un réactif qui révèle l'élément politique dans les situations exceptionnelles, tel un seuil de politisation déterminant par lui-même le caractère politique ou impolitique d'un être donné.

XI. Christian Meier a montré comment, dans la Grèce du v^e siècle, se produit une transformation de la conceptualité constitutionnelle, qui se réalise par ce qu'il appelle une « politisation » (*Politisierung*) de la citoyenneté. Là où auparavant l'appartenance sociale était définie au premier chef par des conditions et des statuts d'espèces différentes (nobles et membres de communautés cultuelles, paysans et marchands, pères de famille et parents, habitants de la ville et des campagnes, patrons et clients) et en second lieu seulement par la citoyenneté avec

les droits et devoirs qu'elle impliquait, désormais celle-ci devient en tant que telle le critère politique de l'identité sociale. « C'est ainsi que naît, écrit-il, une identité politique spécifiquement grecque de la citoyenneté. L'espoir que les citoyens se comportent "en tant que citoyens (*bürgerlich*)", c'est-à-dire, au sens grec, "politiquement", a trouvé une forme institutionnelle. Cette identité n'avait pas de concurrents dignes d'être remarqués, par exemple dans l'appartenance à des groupes constitués à partir de communautés économiques, professionnelles, de travail, de religion ou de quelque autre nature (...). Dans la mesure où, dans les démocraties, les citoyens se consacraient à la vie politique, ils se comprenaient d'abord eux-mêmes comme participant à la *polis* ; et la *polis* se constituait à partir de ce en quoi ils étaient essentiellement solidaires, c'est-à-dire les intérêts originaires dévolus à l'ordre et à la justice (...). En ce sens, *polis* et politique se définissaient l'un par l'autre. La politique prit ainsi pour un groupe relativement important de citoyens un contenu vital (*Lebensinhalt*) et un intérêt propre (...). La *polis* devint parmi les citoyens un domaine clairement distinct de la maison et la politique une sphère distincte du "règne de la nécessité" (*anankaia*) » (Meier, 1979, p. 204).

Selon Meier, ce processus de politisation de la citoyenneté est spécifiquement grec et s'est transmis, avec des altérations et des travestissements divers, de la Grèce à la politique occidentale. Dans la perspective qui nous intéresse ici, il convient de préciser que la politisation dont parle Meier doit être située dans le champ de tension entre *oikos* et

polis, défini par la polarité à l'œuvre entre politisation et dépolitisation. Dans ce champ de tensions, la *stasis* constitue un seuil, par lequel l'appartenance domestique se politise en citoyenneté et où, inversement, la citoyenneté se dépolitise en solidarité familiale. Puisque, comme nous l'avons vu, les tensions sont contemporaines, le seuil par lequel elles se transforment et s'inversent, se conjuguent ou se disjoignent, devient quelque chose de décisif.

⌘ Christian Meier adopte en réalité la définition schmittienne du politique comme « degré d'intensité d'une association et d'une dissociation ». Cependant, comme il le suggère, cette définition ne concerne pas tant l'essence du politique que l'unité politique. En ce sens, Carl Schmitt précise que « l'unité politique (...) désigne le degré le plus intense d'unité à partir duquel se détermine aussi la distinction la plus intense, c'est-à-dire le regroupement selon l'ami et l'ennemi. Elle est l'unité suprême (...) parce qu'elle décide et, à l'intérieur d'elle-même, est en mesure d'empêcher tous les autres regroupements opposés de se dissocier jusqu'à l'extrême inimitié (c'est-à-dire la guerre civile) » (Schmitt, 1940, p. 141). En vérité, si un domaine est défini par un couple opposé de concepts, aucun des deux ne peut être intégralement exclu sans en compromettre la réalité. En tant que degré extrême de la dissociation, la guerre civile est, même dans la perspective schmittienne, une partie inéliminable du système politique de l'Occident.

XII. Ce lien essentiel entre *stasis* et politique est confirmé par une autre institution grecque, que Nicole Loraux ne mentionne pas dans son article,

mais à laquelle elle dédie un chapitre important, le sixième, de *La Cité divisée* : l'amnistie. En 403, après la guerre civile à Athènes qui se conclut par la défaite de l'oligarchie des Trente, les démocrates vainqueurs, guidés par Archinos, s'engagent solennellement à « ne rappeler en aucun cas les événements passés (*ton de parelelythoton medeni pros medena mnesikakein*) », c'est-à-dire à ne pas punir par un jugement les crimes commis pendant la guerre civile. En commentant cette décision – qui coïncide avec l'invention de l'amnistie –, Aristote écrit que les démocrates « agirent de la manière la plus politique (*politikotata [...] chresasthai*) par rapport aux épreuves passées » (*Constitution d'Athènes*, XXXIX). L'amnistie par rapport à la guerre civile est donc le comportement le plus conforme à la politique. Du point de vue du droit, la *stasis* semble ainsi définie par deux interdits, parfaitement cohérents entre eux : d'un côté, ne pas y prendre part est politiquement coupable, de l'autre, l'oublier une fois qu'elle est terminée est un devoir politique.

La formule *me mnesikakein* du serment d'amnistie est traduite habituellement par « ne pas se rappeler » ou, également, « ne pas avoir de ressentiment, ne pas avoir de mauvais souvenirs » (Loroux traduit : « je ne rappellerai pas les malheurs » – 1997b, p. 148). L'adjectif *mnesikakos* signifie ainsi « rancunier, plein de ressentiment » et s'applique à un homme qui nourrit de mauvais souvenirs. Cependant, il n'est pas tout à fait certain que la même acception puisse valoir pour le verbe *mnesikakein*. Dans la formation des composés verbaux de ce type en grec,

le second terme est en général actif. *Mnesikakein* ne signifie pas tant « avoir de mauvais souvenirs » que plutôt « faire du mal avec la mémoire, faire un mauvais usage des souvenirs ». Il s'agit, en l'espèce, d'un terme légal qui se réfère au fait de poursuivre en justice quelqu'un pour des crimes commis durant la *stasis*. L'amnistie athénienne n'est pas un simple oubli ou refoulement du passé : elle est un appel à ne pas faire un mauvais usage de la mémoire. Dans la mesure où elle constitue un paradigme politique coessentiel à la cité, qui marque le devenir politique de l'impolitique (de l'*oikos*) et le devenir impolitique du politique (de la *polis*), la *stasis* n'est pas quelque chose qui puisse jamais être oublié ou refoulé : elle est l'inoubliable qui doit rester toujours possible dans la cité et qui, cependant, ne doit pas être rappelé par des procès et des rancunes. C'est donc exactement le contraire de ce que la guerre civile semble être pour les modernes : c'est-à-dire quelque chose que l'on doit chercher à rendre à tout prix impossible et qui doit être sans cesse rappelé par des procès et des persécutions légales.

XIII. Nous pouvons tirer maintenant quelques conclusions provisoires de notre analyse :

1. La *stasis* ne provient pas de l'*oikos*, n'est pas une « guerre dans la famille », mais est une partie d'un dispositif qui fonctionne de manière semblable à l'état d'exception. De même que, dans l'état d'exception, la *zoe*, la vie naturelle, est incluse dans l'ordre juridico-politique de par son exclusion, de

manière analogue, par la *stasis*, l'*oikos* est politisé et inclus dans la *polis*.

2. Ce qui est en jeu dans la relation entre *oikos* et *polis* est la constitution d'un seuil d'indifférence où le politique et l'impolitique, le dehors et le dedans coïncident. Nous devons donc concevoir la politique comme un champ de forces dont les extrêmes sont l'*oikos* et la *polis* : entre eux, la guerre civile marque le seuil par lequel l'impolitique se politise et le politique s'« économise » :

politisation		dépolitisation	
<i>oikos</i>	-----	-----	<i>polis</i>
	<i>stasis</i>		

Cela signifie que, dans la Grèce classique comme de nos jours, il n'existe pas quelque chose comme une substance politique : la politique est un champ parcouru constamment par les courants de tension de la politisation et de la dépolitisation, de la famille et de la cité. Entre ces polarités opposées, disjointes et intimement liées, la tension – pour paraphraser le diagnostic de Nicole Loraux – n'est pas susceptible de résolution. Quand prévaut la tension vers l'*oikos* et que la cité semble vouloir se résoudre en une famille (certes d'une nature particulière), la guerre civile fonctionne alors comme le seuil où les rapports familiaux se repolitisent ; en revanche, quand c'est la tension vers la *polis* qui prévaut, et que le lien familial semble se relâcher, alors la *stasis* intervient pour recodifier en termes politiques les rapports familiaux.

La Grèce classique est peut-être le lieu où cette tension a trouvé pour un temps un équilibre incertain et précaire. Au cours de l'histoire politique ultérieure de l'Occident, la tendance à dépolitiser la cité en la transformant en une maison ou en une famille, régie par des rapports de sang et par des opérations purement économiques, alternera toujours avec des phases symétriquement opposées, où tout l'impolitique doit être mobilisé et politisé. Selon que prévaudra l'une ou l'autre tendance, la fonction, la position et la forme de la guerre civile changeront à leur tour ; mais il est probable que tant que les mots famille et cité, privé et public, économie et politique auront un sens, si fluctuant soit-il, la guerre civile ne pourra être écartée de la scène politique de l'Occident.

⌘ La forme qu'a prise aujourd'hui la guerre civile dans l'histoire mondiale est le terrorisme. Si le diagnostic foucauldien de la politique moderne comme biopolitique est correct et si l'est également la généalogie qui la ramène à un paradigme théologico-économique, le terrorisme mondial est la forme que prend la guerre civile quand la vie comme telle devient l'enjeu de la politique. Quand la *polis* se présente sous les traits rassurants d'un *oikos* – la « maison Europe », ou le monde comme espace absolu de la gestion économique globale –, alors la *stasis*, qui ne peut plus se situer sur le seuil entre *oikos* et *polis*, devient le paradigme de tout conflit et entre dans la figure de la terreur. Le terrorisme est la « guerre civile mondiale » qui investit à chaque fois telle ou telle zone de l'espace planétaire.

Ce n'est pas un hasard si la « terreur » a coïncidé avec le moment où la vie comme telle – la nation, c'est-à-dire la naissance – devenait le principe de la souveraineté. La seule forme où la vie comme telle peut être politisée est l'exposition inconditionnelle à la mort, c'est-à-dire la vie nue.

Léviathan et Béhémoth

I. Dans le cahier photo est reproduite (fig. 1) la célèbre gravure qui orne le frontispice de la première édition du *Léviathan* de Thomas Hobbes, *printed in London for Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Paul's Church yard* en 1651. Il s'agit, comme on l'a dit fort justement, de « l'image la plus fameuse de l'histoire de la philosophie politique moderne » (Malcolm, 1998, p. 124). À une époque où la littérature emblématique était en pleine floraison, il est légitime de supposer que l'auteur s'était proposé de résumer en une image le contenu entier – ou au moins le sens ésotérique – de son œuvre – l'« idée de l'œuvre », comme on peut le lire sur la gravure que Giambattista Vico a choisie pour le frontispice de sa *Science nouvelle*. Cependant, la littérature portant sur cet emblème par excellence de la politique moderne, bien qu'elle se soit faite plus abondante ces dernières décennies, est relativement mince. Comme il arrive chaque fois qu'une recherche se situe au croisement de compétences disciplinaires différentes, les chercheurs qui se sont attelés à cette tâche semblent parcourir une sorte de *terra incognita* et, pour s'y orienter, il serait nécessaire

de conjuguer les ressources de l'iconologie avec celles de la discipline peut-être la plus floue et la plus incertaine de toutes celles qui sont enseignées dans nos universités : la philosophie politique. Nous aurions besoin ici d'une science que l'on pourrait appeler *iconologie philosophique*, et qui a peut-être existé entre 1531 (date de la publication des *Emblemata* d'André Alciat) et 1627 (quand parurent les *Sinne- en minnebeelden* de Jacob Cats), mais pour laquelle il nous manque aujourd'hui jusqu'aux principes les plus élémentaires.

Dans ma tentative d'interprétation de l'emblème, je rappellerai ce qu'il représentait vraisemblablement aux yeux de Hobbes : une porte ou un seuil qui devait conduire, même de manière voilée, au problème central traité dans le livre. Cela ne signifie pas nécessairement que j'entende proposer une lecture ésotérique du *Léviathan*. Carl Schmitt, à qui nous devons une importante monographie sur cet ouvrage, suggère en effet plusieurs fois que le *Léviathan* est un texte ésotérique. « Il est possible, écrit-il, que se cache derrière l'image du Léviathan une signification plus profonde, plus secrète. Hobbes avait, comme tous les grands penseurs de son époque, le sens de la dissimulation ésotérique ; il a dit de lui-même qu'il lui arrivait de faire des "ouvertures", mais qu'il ne dévoilait qu'à moitié ses véritables pensées et qu'il agissait comme ces gens qui ouvrent un instant la fenêtre, pour la refermer aussitôt par crainte de la tempête » (Schmitt, 1938, p. 91).

En 1945, dans une note signée du nom du personnage de Herman Melville Benito Cereno, il écrit : « Il s'agit d'un livre entièrement ésotérique (*ein*

durch und durch esoterisches Buch) et son ésotérisme immanent s'intensifie au fur et à mesure que tu pénètres dans ce livre. Il vaut mieux que tu n'y touches pas ! Remets-le à sa place (...). Ne te précipite pas dans les *arcana*, mais attends d'être initié et admis. Sinon, tu pourrais piquer une crise de colère, qui serait nuisible à ta santé, et tenter de détruire quelque chose qui se situe bien au-delà de tout ce qui est destructible » (*ibid.*, p. 221).

Ces considérations sont évidemment aussi ésotériques que le livre auquel elles se réfèrent, mais elles ne parviennent pas à saisir les *arcana* qu'elles prétendent connaître. Toute intention ésotérique contient inévitablement une contradiction qui marque sa différence par rapport à la mystique et la philosophie : si l'occultation est quelque chose de sérieux et non une plaisanterie, elle doit être expérimentée comme telle et le sujet ne peut prétendre savoir ce qu'il ne peut qu'ignorer ; en revanche, si c'est une plaisanterie, l'ésotérisme est alors encore moins justifié.

Il est possible, du reste, que dans le frontispice dont nous nous occupons Hobbes ait fait allusion à quelque chose comme un « voile ésotérique ». L'emblème contient en effet en son centre une sorte de voile ou de rideau, sur lequel est inscrit le titre de l'œuvre et qu'il serait théoriquement possible de soulever pour voir ce qui se trouve derrière. Schmitt ne manque pas d'observer que « le rideau en bas au centre indique qu'ici non seulement beaucoup de choses sont dites, mais encore que certaines sont cachées » (*ibid.*, p. 156). Ce qui caractérise l'un des courants de la théorie politique de l'âge baroque, à

commencer par *De arcanis rerum publicarum libri sex* d'Arnold Clapmar (1605) et par la *Dissertatio de arcanis rerum publicarum* de Christoph Besold (1614), est précisément le fait de distinguer dans la structure du pouvoir une face visible et une autre qui doit demeurer cachée (le véritable *arcanum imperii*). Rien n'est plus éloigné de l'intention de Hobbes, qui, comme on l'a suggéré, voulait établir pour la première fois la philosophie politique sur une base scientifique (Berns, 1987, p. 396). S'il est vrai que nous tenterons, dans les pages qui suivent, de soulever ce rideau, cela ne signifie pas que nous entendons attribuer à Hobbes une intention ésotérique. À moins que l'on ne veuille appeler ésotérique une écriture qui compte sur des lecteurs avisés, c'est-à-dire capables, comme devrait l'être tout lecteur digne de ce nom, de ne pas laisser échapper les détails et les modalités particulières de l'exposé.

⌘ Il y avait déjà un rideau dans les théâtres de l'époque classique. Il ne tombait pas, mais était soulevé d'en bas, comme dans le rideau dit aujourd'hui « à l'allemande », et était logé dans une cavité ménagée entre la scène et l'orchestre. Je ne sais quand on a commencé à faire tomber le rideau depuis les hauteurs, comme si ce qui doit cacher la scène théâtrale et la séparer du monde réel provenait du ciel et non de la terre, comme dans les théâtres antiques. Aujourd'hui, comme vous le savez, le rideau s'ouvre le plus souvent horizontalement à partir du centre comme une tenture double. Il n'est pas sûr qu'il soit possible d'attribuer un sens à ces changements dans la manœuvre du rideau de scène. En tout cas, le rideau ou le voile,

qui dans le frontispice du *Léviathan* cache le centre symbolique du pouvoir, est tenu en haut par deux nœuds et proviendrait donc du ciel et non de la terre.

II. Le problème de l'identité de l'artiste qui a réalisé l'image d'après les instructions de Thomas Hobbes – Abraham Bosse, selon la plupart des chercheurs – ne nous intéresse pas ici. Ce qui est plus intéressant, c'est l'existence d'une copie manuscrite sur parchemin que Hobbes avait fait préparer pour Charles II, où l'image du frontispice présente quelques différences non négligeables, dont la plus significative est certainement que les petits hommes qui composent le corps du Léviathan ne regardent par vers la tête du souverain comme dans le livre, mais vers le lecteur, c'est-à-dire le souverain auquel le manuscrit était destiné (fig. 2). En ce sens, il n'y a pas de véritable différence entre les deux frontispices, car, dans les deux cas, les sujets dirigent leur regard vers le souverain (l'un figuré en image, l'autre réellement présent). Dans la partie haute de l'emblème, où l'on trouve l'épée et la crosse que le Léviathan tient dans les mains, on lit une citation latine tirée du livre de Job (41, 24) : *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. Il s'agit de la dernière partie du livre, où Dieu, pour faire taire toute remontrance chez Job, lui décrit les deux terribles bêtes primordiales, Béhémoth (représenté dans la tradition hébraïque sous la forme d'un taureau gigantesque) et le monstre marin Léviathan. La description du Léviathan insiste sur sa force terrifiante : « Et Léviathan, le pêches-tu à l'hameçon,/avec une corde comprimes-tu sa

langue ? (...) Sur son cou est campée la force/et devant lui bondit l'effroi. (...) Son cœur est dur comme le roc,/résistant comme une pierre de meule./ Quand il se dresse, les puissants prennent peur/ et restent saisis de terreur/L'épée l'atteint sans se fixer,/de même lance, javeline, ou dard./Pour lui le fer n'est que paille,/et l'airain du bois pourri. (...) Il fait du gouffre une chaudière bouillonnante,/ change la mer en brûle-parfum./Il laisse derrière lui un sillage lumineux,/l'abîme semble couvert d'une toison blanche./Sur terre, il n'a point son pareil,/ il a été fait intrépide./Il regarde en face les plus hautains,/il est roi sur tous les fils de l'orgueil. » (« Dans le latin de la Vulgate, que Hobbes semble suivre : *Non est super terram potestas, quae comparetur ei,/qui factus est ut nullum timeret./Omne sublime videt,/ipse est rex super universos filios superbiae.* ») Dans le chapitre XXVIII de son livre, Hobbes se réfère explicitement à ce passage de la Bible en écrivant qu'il a comparé le pouvoir du souverain, auquel l'orgueil et les autres passions ont forcé les hommes à se soumettre, « à Léviathan, extrayant cette comparaison des deux derniers versets du chapitre 41 de Job. Là, Dieu, ayant montré la grande puissance de Léviathan, l'appelle le roi des orgueilleux. *Il n'y a rien, dit-il, sur terre qui lui soit comparable. Il est fait de telle sorte que rien ne l'effraie. Tout ce qui est grand, il le voit sous lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil* » (Hobbes, 1651, p. 475). Nous aurons l'occasion de revenir sur le sens eschatologique particulier de ces animaux, tant dans la tradition juive que dans la tradition chrétienne.

Juste après la citation latine, qui constitue en quelque sorte la devise de l'emblème (dans la tradition de la littérature emblématique où s'inscrit ce frontispice, l'image est toujours accompagnée d'une devise ou d'une citation), nous voyons une figure gigantesque, dont le torse – la seule partie visible de son corps – est formé d'une multitude de petites figures humaines, selon la doctrine hobbesienne de la convention unifiant la multitude « en une seule et même personne » (*ibid.*, XVII). Le géant porte une couronne sur la tête et tient dans la main droite une épée, symbole du pouvoir temporel, et dans la gauche une crosse, symbole du pouvoir spirituel ou ecclésiastique, comme Hobbes préfère le dire. Hans Barion a observé que cette figure est symétriquement l'inverse des représentations médiévales de l'Église, où la main droite tient la crosse et la gauche l'épée.

Au premier plan, de façon à masquer le reste du corps du géant, on voit un paysage vallonné, parsemé de villages, avec au premier plan la représentation d'une ville, dont on reconnaît clairement la cathédrale (sur la partie gauche, correspondant à la crosse) et la citadelle (sur la partie droite, correspondant à l'épée). La partie inférieure du frontispice, séparée, par une sorte de cadre, de la partie supérieure, contient, en relation avec les bras du géant, une série de petits emblèmes, cinq de chaque côté, qui renvoient au pouvoir temporel (une citadelle, une couronne, un canon, une panoplie d'armes et d'étendards, et enfin une bataille) et au pouvoir ecclésiastique (une église, une mitre d'évêque, les foudres de l'excommunication, les

symboles des syllogismes logiques et une sorte de concile). C'est au milieu de ces deux séries d'emblèmes qu'est suspendu le rideau portant le titre du livre.

III. L'interprétation de l'emblème doit partir de la figure du géant Léviathan. Les chercheurs se sont si constamment arrêtés sur sa signification comme symbole de l'État qu'ils ont omis de se poser quelques questions évidentes concernant par exemple sa position. Où se situe le Léviathan par rapport aux autres éléments qui composent l'image ?

Dans une étude exemplaire, Reinhardt Brandt a tenté de dessiner la partie du corps du géant cachée aux regards, en suivant les proportions du canon vitruvien (c'est-à-dire en imaginant que la tête correspond à un huitième du corps entier) (Brandt, 1982, *passim*). Cela donne une figure humaine dont les pieds semblent flotter exactement sur la partie du frontispice où est inscrit le nom de « Thomas Hobbes de Malmesbury ». J'ai dit « flotter », parce qu'on ne sait pas exactement sur quoi ils reposent, si c'est sur la terre ou sur l'eau. Si nous supposons, comme il paraît vraisemblable, qu'au-delà du paysage vallonné s'étend la mer, cela s'accorderait parfaitement avec le fait que, dans la tradition biblique, alors que Béhémoth est un animal terrestre, Léviathan est un animal marin, une sorte d'énorme poisson ou une baleine, même s'il n'est pas possible de « le pêcher à l'hameçon » (John Bramhall, qui dans sa polémique malveillante contre Hobbes suggère que le Léviathan du livre, « ni chair ni poisson (...), mélange d'un Dieu, d'un homme et

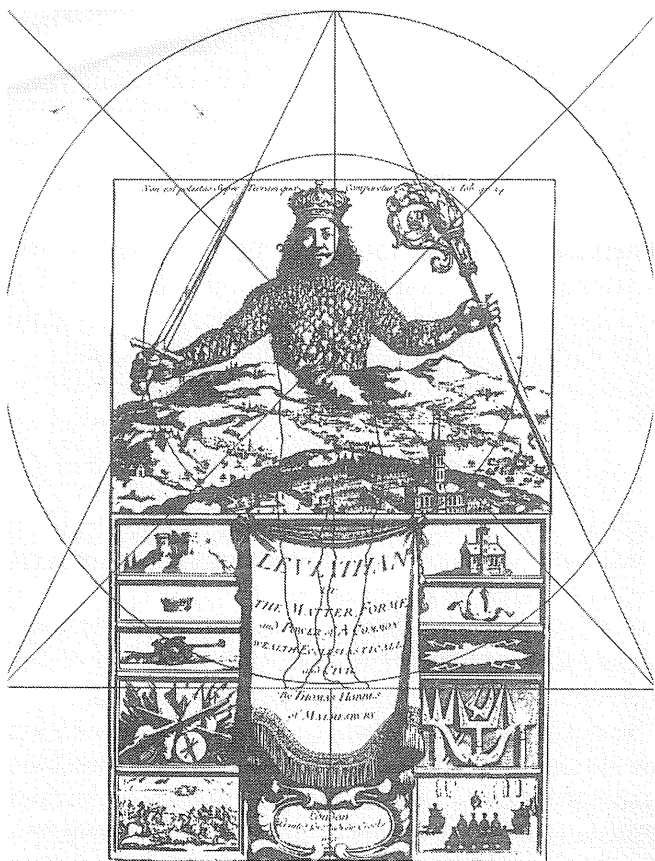


Figure 3 : Reinhardt Brandt, tracé superposé au frontispice de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

d'un poisson », est Hobbes lui-même, affirme que « le véritable Léviathan est une baleine » – Bramhall, 1658, *passim*). L'hypothèse de Carl Schmitt selon laquelle l'opposition Béhémoth/Léviathan correspondrait à l'opposition géopolitique fondamentale entre la terre et la mer trouverait ainsi une confirmation dans le frontispice.

En tout cas, ce qui est décisif – au-delà de l'opposition entre la terre et la mer –, c'est le fait surprenant que le « dieu mortel », « l'homme artificiel appelé Commonwealth ou État » (comme Hobbes le définit dans l'introduction), ne demeure pas dans la ville, mais en dehors d'elle. Sa place se situe à l'extérieur non seulement des murailles de la ville, mais aussi de son territoire, dans un *no man's land* ou dans la mer – en tout cas, elle ne se situe pas dans la cité. Le Commonwealth, le *body political*, ne coïncide pas avec le corps physique de la cité. C'est cette situation singulière que nous devons tenter de comprendre.

IV. Cet emblème présente une autre anomalie, non moins énigmatique que la précédente et liée à elle selon toute probabilité : la ville, à l'exception de quelques gardes armés et de deux figures bien particulières situées à proximité de la cathédrale, dont nous allons bientôt nous occuper, est complètement privée de ses habitants. Les rues sont parfaitement vides, la ville est inhabitée, personne n'y vit. Une possible explication serait que la population de la ville s'est intégralement transférée dans le corps du Léviathan : mais cela impliquerait que ce n'est pas

seulement le souverain mais aussi le peuple qui n'a pas sa place dans la ville.

L'emblème politique du frontispice contient donc des énigmes ou des devinettes que nous devons chercher à résoudre : pourquoi le Léviathan ne demeure-t-il pas dans la ville ? Pourquoi la ville est-elle inhabitée ? Avant de nous essayer à y répondre, il conviendra d'examiner les résultats d'une autre étude, qui mettent en question la consistance même de l'homme artificiel « appelé Commonwealth ou État ».

V. Dans son essai sur le frontispice du *Léviathan*, Noel Malcolm a attiré l'attention sur un passage de la *Réponse à la préface de Davenant à « Gondibert »*, écrite par Thomas Hobbes dans la période même où il travaillait au *Léviathan*. Hobbes, parmi les œuvres duquel figurent deux traités d'optique (le *Tractatus de refractione* de 1644 et le *First Draught of the Optiques* de 1646) décrit ici un dispositif optique qui, à ce qu'il semble, était alors à la mode : « Vous avez dû voir une sorte de curieuse perspective, dans laquelle celui qui observe à l'aide d'un petit tube vide une peinture représentant différentes figures n'en voit aucune comme on les a peintes, mais découvre en revanche une seule personne formée de leurs parties, obtenue par une lentille taillée selon un procédé particulier » (Malcolm, 1998, p. 125).

Que le Léviathan ait été conçu tel un artefact, comparable comme Hobbes le suggère dans l'introduction à un automate ou à une de « ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre », voilà qui est bien connu ; mais ce que

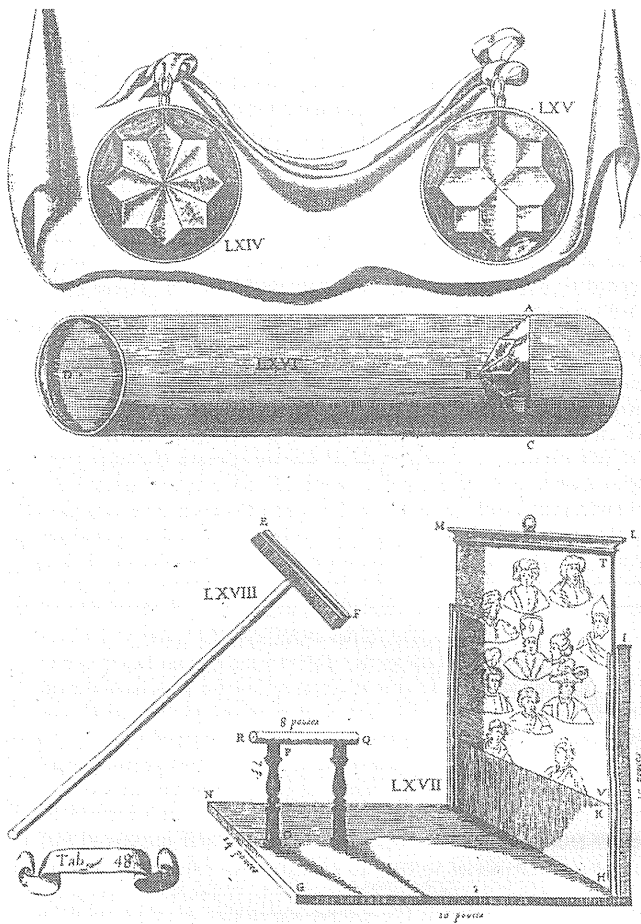
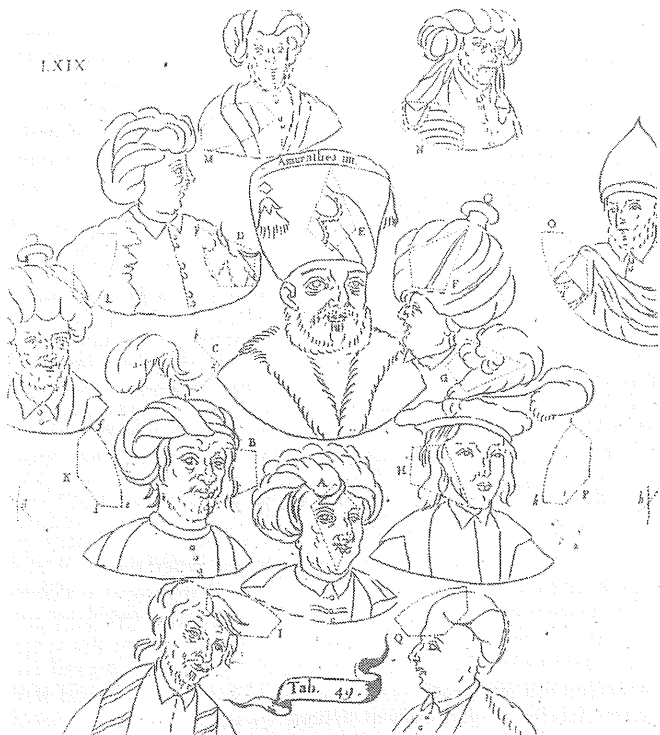
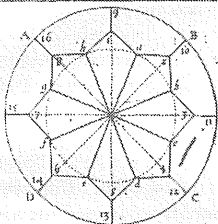


Figure 4

LXIX



LXX



V
T
S
R

LXXI



F. Latz. *Facial Analysis*

Figure 5

l'étude de Malcolm laisse entendre, c'est qu'il ne s'agit pas d'un dispositif mécanique, mais plutôt d'un dispositif optique. Le corps gigantesque du Léviathan, formé d'innombrables petites figures, n'est pas une réalité, fût-elle artificielle, mais une illusion d'optique, *a mere phantasm*, comme le définissait de façon polémique John Bramhall. Cependant, conformément au prestige croissant de l'optique en ces années-là comme paradigme scientifique, l'artifice est efficace, parce qu'il permet de conférer une unité à une multiplicité.

Un passage de la lettre dédicatoire de Richard Fanshawe pour sa traduction du *Pastor Fido* de Giovanni Battista Guarini (1647), que Hobbes connaissait probablement, semble confirmer que c'est un dispositif de ce genre qui pourrait être à l'origine de l'emblème de son Léviathan : « Son Altesse peut avoir vu à Paris une peinture si merveilleusement composée que, tout en montrant à l'observateur ordinaire une multitude de petites figures, elle présente en revanche à celui qui la regarde selon une perspective particulière un grand portrait du Chancelier. C'est comme si le peintre entendait montrer, avec une philosophie des plus subtiles, (...) comment le corps politique (*the body political*) est composé de nombreux corps naturels et comment chacun d'eux, entier et formé d'une tête, d'yeux, de mains, etc., est la tête, l'œil ou la main de l'autre corps, et en outre que les hommes privés ne peuvent survivre si le corps public est détruit » (p. 126).

L'unification de la multitude des citoyens en une unique personne est quelque chose comme une

illusion de perspective et la représentation politique n'est qu'une représentation optique (mais qui n'en est pas moins efficace).

VI. L'énigme que pose l'emblème au lecteur est celle d'une cité vidée de ses habitants et d'un État situé au-delà de ses frontières géographiques. Qu'est-ce qui peut correspondre, dans la pensée politique de Thomas Hobbes, à ce casse-tête apparent ?

C'est Hobbes lui-même qui suggère une réponse quand, dans le *De cive*, distinguant entre « peuple » (*populus*) et « multitude » (*multitudo*), il définit comme un « paradoxe » (*paradoxum*) un de ses théorèmes fondamentaux.

« Le peuple, écrit-il, est quelque chose de un (*unum quid*), qui a une seule volonté et auquel on peut donc attribuer une action propre. On ne peut en dire autant de la multitude. Le peuple règne dans toute cité (*populus in omni civitate regnat*) : il règne aussi dans la monarchie, parce que le peuple veut à travers la volonté d'un seul homme. Les citoyens, c'est-à-dire les sujets, sont la multitude. Dans la démocratie et dans l'aristocratie, les citoyens sont la multitude et l'assemblée est le peuple (*curia est populus*). Dans la monarchie aussi les sujets sont la multitude et, bien que ce soit un paradoxe (*quamquam paradoxum sit*), le roi est le peuple (*rex est populus*). Les ignorants et tous ceux qui ne comprennent pas qu'il en est ainsi parlent de la multitude comme si c'était le peuple et disent que la cité (*civitas*) s'est rebellée contre le roi, ce qui est impossible, ou que le peuple veut ou ne veut pas ce que veulent ou ne veulent pas les sujets

rebelles. De cette manière, sous ce prétexte d'être le peuple, ils excitent les citoyens contre la cité et la multitude contre le peuple » (Hobbes, 1642, XII, 8).

Essayons d'examiner ce paradoxe. Il implique, à la fois, une césure (*multitudo/populus* : la multitude des citoyens n'est pas le peuple) et une identification (*rex est populus*). Le peuple est souverain, à condition de se diviser de lui-même, en se scindant en une « multitude » et en un « peuple ». Mais comment la seule chose réelle – la multitude des corps naturels qui intéressaient tant Hobbes : le 15 avril 1651, après avoir terminé le *Léviathan*, il écrit « Maintenant je peux reprendre mes spéculations sur les corps naturels » – peut-elle devenir une personne unique ? Et qu'en est-il de la multitude des corps une fois qu'elle s'est unifiée dans le roi ?

⌘ Dans son commentaire, Samuel von Pufendorf souligne que l'axiome de Hobbes est un paradoxe : « Le peuple est quelque chose d'unique (*unum quid*), qui a une seule volonté et auquel peut être attribuée une action unitaire, ce que l'on ne saurait dire de la multitude des sujets (...), même si la phrase suivante (*populus in omni civitate regnat*) finit par être une proposition vide. En effet, le terme "peuple" désigne ou bien toute la cité, ou bien la multitude des sujets. Dans la première acception, la phrase est tautologique : "Le peuple, c'est-à-dire la cité, règne dans toute cité" ; dans la seconde, elle est fautive : "Le peuple, c'est-à-dire les citoyens distincts du roi, règne dans toute cité." Au lieu de dire ce qui suit ("le peuple règne aussi dans une monarchie, car le peuple veut au moyen de la volonté d'un seul homme"), il eût été plus clair de dire : "dans une cité monar-

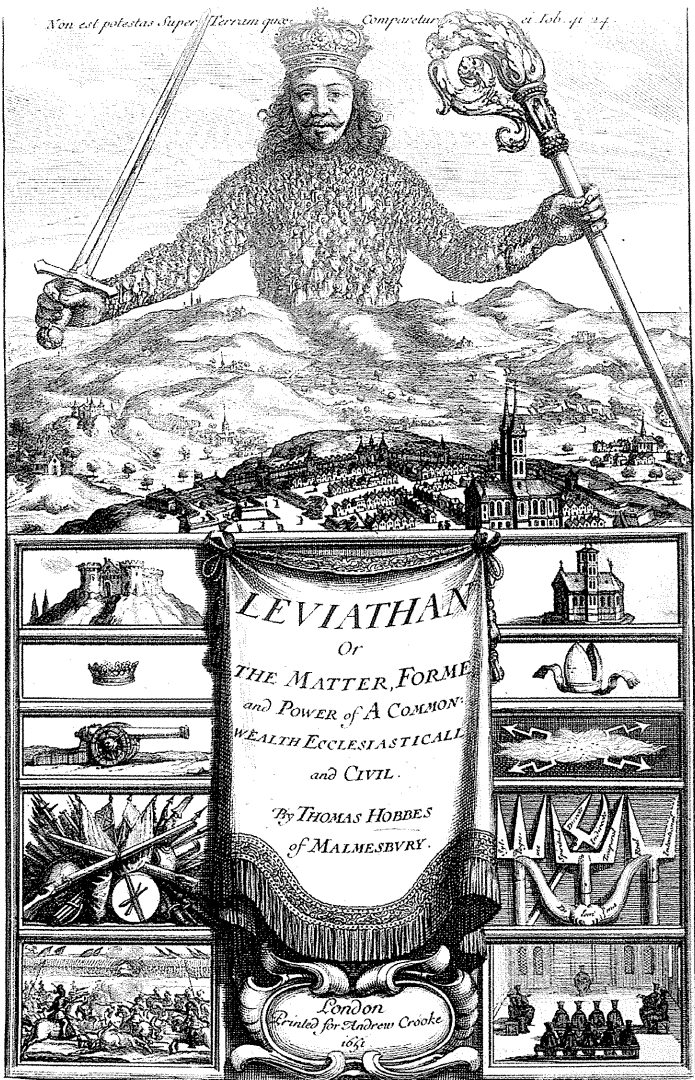


Figure 1 : Frontispice de la 1^{re} édition du *Léviathan* de Thomas Hobbes, 1651.

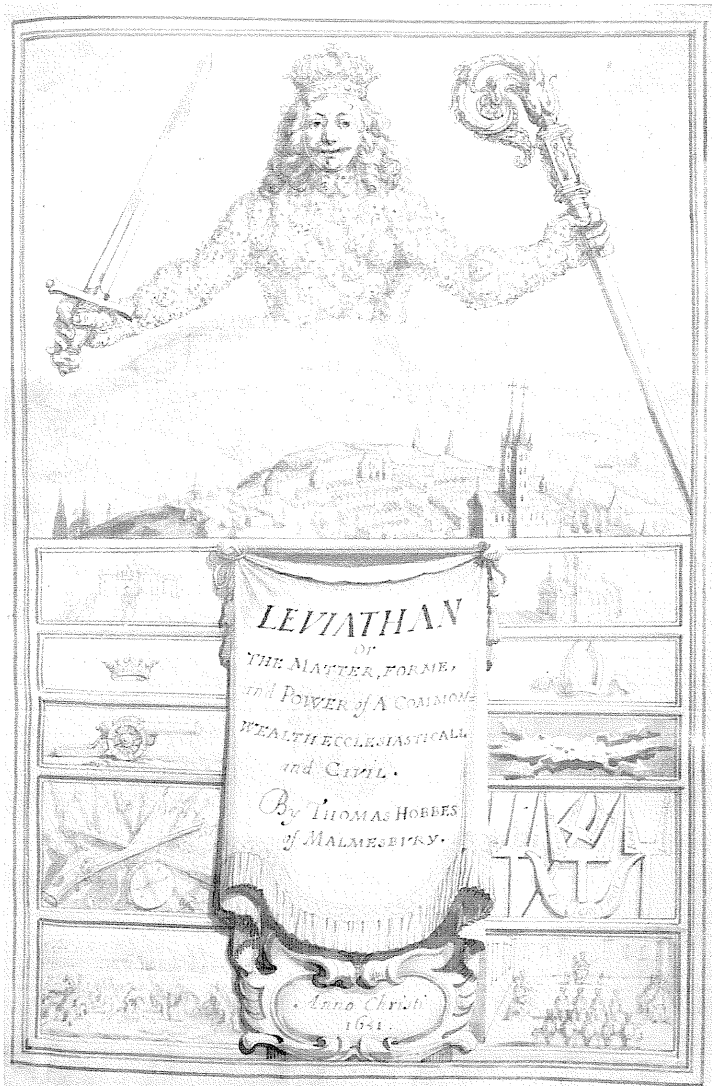


Figure 2: Abraham Bosse, frontispice du *Léviathan* de Thomas Hobbes, 1651, copie sur parchemin, British Library, Mss Egerton 1910.



Figure 5: Lambert de Saint-Omer, *Liber Floridus* (env. 1120), l'Antéchrist assis sur le Léviathan.

p. 108

A LETTER,
 Containing a most briefe Discourse Apo-
 logetically, with a plaine Demonstration, and seruent
 Protestation, for the lawfull, sincere, very faithfull and
 — Christian course, of the Philosophicall studies and exerci-
 ses, of a certaine studious Gentleman: An ancient
 Seruant to her most excellent
 Maestty Royall.

Ego autem Orabam. Psalm. 108.



Falsus Testis, non erit impunitus: & qui loquitur mendacia,
 peribit. Proverb. 30. Versu. 9.

Figure 6: John Dee, A letter, Londres, 1599 (tirée de H. Bredekamp, *Thomas Hobbes der Leviathan, Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*, De Gruyter, Berlin, 2003).

chique, la cité s'imagine avoir voulu ce qu'a voulu le monarque". Le paradoxe "le roi est le peuple" (*Illud paradoxum : rex est populus*) ne saurait être compris autrement » (Pufendorf, 1672, p. 651-652). Dans la perspective d'un juriste tel que Pufendorf, le paradoxe se résout par son interprétation comme *factio juris*. Chez Hobbes en revanche, il conserve toute sa rigueur : le souverain est vraiment le peuple, parce qu'il est constitué – certes au moyen d'un artifice optique – par les corps des sujets.

VII. La réponse à ces questions se trouve dans le chapitre VII du *De cive*, où Hobbes affirme sans ambages qu'à l'instant même où le peuple choisit son souverain il se transforme en multitude dissoute. Cela se produit non seulement dans une monarchie, où, dès que le roi a été choisi, « le peuple n'est plus une seule personne, mais une multitude dissoute (*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*), parce qu'il n'était une personne qu'en vertu du pouvoir souverain (*summi imperii*) qu'il a maintenant transféré au roi » (Hobbes, 1642, VII, 11) ; mais aussi dans une démocratie ou une aristocratie, où, « sitôt l'assemblée constituée, le peuple se dissout au même instant (*ea electa, populus simul dissolvitur*) » (*ibid.*, VII, 9).

On ne comprend pas le sens de ce paradoxe si l'on ne réfléchit pas au statut de cette *dissoluta multitudo*, qui oblige à repenser entièrement le système politique hobbesien. Le peuple – le *body political* – n'existe qu'un instant, lorsque ses membres font le choix de « désigner un homme ou une assemblée d'hommes pour porter leur personne » (Hobbes, 1651, XVII, p. 287) ; mais ce point coïncide avec

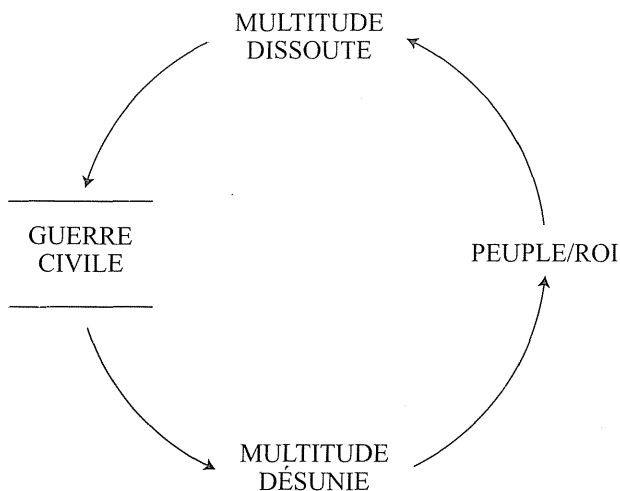
sa transformation en « multitude dissoute ». Le corps politique est donc un concept impossible, qui n'existe que dans la tension entre la multitude et le *populus/rex* : il est toujours déjà en acte de se dissoudre dans la constitution du souverain ; celui-ci, par ailleurs, n'est qu'une « personne artificielle » (*artificial person*) (*ibid.*, XVI, p. 271), dont l'unité est l'effet d'un dispositif optique ou d'un masque.

Le concept fondamental de la pensée de Hobbes – et c'est ce qui fait de lui un penseur baroque, si le baroque peut être défini comme l'union d'un corps et d'un voile – est peut-être celui de corps (*body*), et toute sa philosophie une méditation *de corpore*, mais à condition de préciser, comme il le fait dans les *Elements of Law*, que le peuple n'a pas un corps propre : « Que le peuple soit un corps distinct (*a distinct body*) de celui ou ceux qui sont souverains est une erreur » (Hobbes, 1640, II, 27, 9, p. 183).

Dans le *Léviathan*, Hobbes n'évoque pas explicitement le paradoxe du *De cive*, mais une lecture attentive du chapitre XVIII, intitulé « Des droits des souverains d'institution », permet de préciser le statut paradoxal de la multitude. Ici, Hobbes écrit que les membres d'une multitude qui s'est obligée par une convention à conférer le pouvoir souverain à une personne « ne peuvent licitement faire une nouvelle convention entre eux par laquelle ils obéissent à quelqu'un d'autre, pour quoi que ce soit, sans sa permission. Et ceux qui sont assujettis à un monarque ne peuvent donc pas, sans son aveu, s'affranchir de la monarchie et retourner à la confusion de la multitude désunie (*and return to the confusion of a disunited multitude*) ; ils ne peuvent

pas non plus transférer leur personne de celui qui l'endosse à un autre homme, ou à une autre assemblée d'hommes... » (Hobbes, 1651, XVIII, p. 291).

La contradiction apparente avec ce qui est dit dans le *De cive* se résout facilement si l'on distingue, comme le fait Hobbes, entre la « multitude désunie » (*disunited multitude*) qui précède la convention et la « multitude dissoute » (*dissoluta multitudo*) qui la suit. La constitution du paradoxe *populus/rex* est un processus qui va d'une multitude et retourne à une multitude : mais la *multitudo dissoluta*, où le peuple s'est dissous, ne peut coïncider avec la *disunited multitude* et prétendre pouvoir nommer un nouveau souverain. Le cercle *multitude désunie* – *peuple/roi* – *multitude dissoute* est brisé en un point et la tentative de revenir à l'état initial correspond à la guerre civile.



VIII. Maintenant, nous pouvons comprendre pourquoi, dans l'emblème, le corps du Léviathan ne peut demeurer dans la cité mais flotte sur une sorte de non-lieu, et pourquoi la ville est privée d'habitants. C'est un lieu commun de dire que, chez Thomas Hobbes, la multitude n'a pas de signification politique, qu'elle est ce qui doit disparaître pour que l'État puisse exister. Mais, si notre lecture du paradoxe est correcte, si le peuple, qui a été constitué par une multitude désunie, se dissout de nouveau en une multitude, alors celle-ci non seulement préexiste au peuple/roi mais, comme *multitudo dissoluta*, continue à exister après lui. Ce qui disparaît, c'est plutôt le peuple, qui s'est transféré dans la personne du souverain et donc « règne dans toute cité », mais sans pouvoir l'habiter. La multitude n'a pas de signification politique, elle est l'élément impolitique sur l'exclusion duquel se fonde la cité ; et cependant, dans la cité, il n'y a que la multitude, parce que le peuple a toujours déjà disparu dans le souverain. En tant que « multitude dissoute », elle est toutefois littéralement irréprésentable – ou plutôt elle ne peut être représentée qu'indirectement, comme cela se produit dans l'emblème du frontispice.

Nous avons évoqué la présence curieuse, dans la cité vide, des gardes armés et de deux personnages, dont il est temps maintenant de révéler l'identité. Francesca Falk a attiré l'attention sur le fait que les deux figurines qui se trouvent debout face à la cathédrale portent le masque à bec caractéristique des médecins de la peste. Ce détail avait été remarqué par Horst Bredekamp, qui n'en avait tiré aucune

conclusion ; Francesca Falk en revanche souligne avec raison le sens politique (ou biopolitique) que prenaient les médecins durant une épidémie : leur présence dans l’emblème rappelle « la sélection et l’exclusion ainsi que le rapprochement dans la même image entre épidémies, santé et souveraineté » (Falk, 2011, p. 73). La multitude irreprésentable, semblable à la masse des pestiférés, peut être seulement représentée par les gardes qui en surveillent l’obéissance et par les médecins qui la soignent. Elle demeure dans la cité, mais seulement comme l’objet des devoirs et des soins de ceux qui exercent la souveraineté.

C’est là ce qu’affirme Hobbes clairement au chapitre XIII du *De cive* (et dans le chapitre XXX du *Léviathan*) où, après avoir rappelé que « tous les devoirs de ceux qui gouvernent sont compris dans cette seule maxime : “le salut du peuple est la loi suprême” (*salus populi suprema lex*) », il éprouve le besoin de préciser : « sous ce nom de peuple, je n’entends point une certaine personne civile, à savoir l’État qui gouverne, mais la multitude des citoyens qui sont gouvernés (*multitudo civium qui reguntur*) », et par « salut » « il ne faut pas entendre la simple conservation de la vie telle quelle, mais d’une vie autant qu’il se peut heureuse ». L’emblème du frontispice, alors qu’il illustre parfaitement le statut paradoxal de la multitude chez Hobbes, est aussi une estafette qui annonce le retournement biopolitique que le pouvoir souverain se préparait à accomplir.

Mais une autre raison explique la présence des

médecins de la peste dans le frontispice. Dans sa traduction de Thucydide, Hobbes était tombé sur un passage où la peste d'Athènes était définie comme l'origine de l'*anomia* (que Hobbes traduit par *licentiousness*) et de la *métabolè* (que Hobbes rend par *revolution*) : « *And the great licentiousness (anomia), which also in other kinds was used in the citie, began at first from this disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now doe freely, seeing before his eyes such quick revolutions, of the rich dying and men worth nothing inheriting their estates* » (Hobbes, 1839, p. 208).

De là provient l'idée que la *multitudo dissoluta*, qui habite la cité sous la domination du Léviathan, puisse être assimilée à la masse des pestiférés, qu'il faut soigner et gouverner. Que la condition des sujets du Léviathan soit en quelque sorte assimilable à celle des malades est d'ailleurs implicite dans un passage du chapitre XXXVIII où, commentant Isaïe 34, 24, Hobbes écrit que, dans le royaume de Dieu, la condition des habitants est de ne pas être malades (Hobbes, 1651, éd. angl. p. 317 : « *The condition of the saved, the inhabitant shall not say : I am sick* » ; trad. fr. p. 654 : « la condition du sauvé : *l'habitant ne dira pas : je suis malade* »), comme si, à l'inverse, la vie de la multitude dans le royaume profane était nécessairement exposée à la peste de la dissolution.

IX. C'est dans la pensée de Thomas Hobbes que la contradiction profonde propre à ce qui est peut-être le concept fondamental de la tradition

politique occidentale, celui de peuple, accède à la conscience. On a noté que, dans le vocabulaire philosophico-politique de l'Occident, les termes mêmes qui désignent le peuple comme corps politiquement qualifié peuvent aussi se référer à une réalité diamétralement opposée, c'est-à-dire au peuple comme multitude politiquement non qualifiée (Koselleck, 1992, p. 145). Le concept de « peuple » contient donc une scission interne qui, en le divisant depuis toujours en peuple et multitude, *demos* et *plethos*, population et peuple, « peuple gras » et « peuple menu », empêche qu'il puisse être intégralement présent comme un tout. Ainsi, du point de vue du droit constitutionnel, si, d'une part, le peuple doit être déjà défini en soi par une homogénéité consciente, de quelque espèce qu'elle soit (ethnique, religieuse, économique...), et donc être toujours déjà présent à lui-même, d'autre part, en tant qu'unité politique, il ne peut être présent que grâce aux hommes qui le représentent. Même si l'on admet, comme à l'ordinaire au moins à partir de la Révolution française, que le peuple est le titulaire du pouvoir constituant, en tant que titulaire de ce pouvoir, il doit se trouver nécessairement en dehors de toute norme juridico-constitutionnelle. C'est pourquoi Sieyès pouvait écrire qu'« on doit concevoir les nations sur la terre comme des individus hors du lien social ou, comme on l'a dit, dans l'état de nature » et qu'une nation « ne doit ni ne peut se soumettre à des formes constitutionnelles » ; et que, cependant, pour la même raison, elle a besoin de représentants (Sieyès, 1789, p. 183).

Le peuple est donc l'absolument présent qui, en tant que tel, ne peut jamais être présent et donc peut seulement être représenté. Si, à partir du terme grec désignant le peuple, *demos*, nous appelons *adémie* l'absence de peuple, alors l'État hobbesien, comme tout État, vit en condition d'adémie perpétuelle.

⌘ Hobbes était parfaitement conscient de l'ambiguïté dangereuse et constitutive du terme de « peuple », dans la mesure où il contient toujours déjà en soi la multitude. Ainsi, dans les *Elements of Law*, il écrit que « les controverses qui naissent touchant le droit du peuple proviennent de ce que ce mot est équivoque. En effet, le mot "peuple" (*people*) signifie deux choses. Dans un sens, il signifie seulement un certain nombre d'hommes, qui se distinguent par leur lieu d'habitation, comme le peuple d'Angleterre, ou le peuple de France, ce qui n'est rien de plus qu'une multitude de gens qui habitent ces régions, sans égard à aucun contrat ni aucune convention (*contract or covenant*) par lesquels chacun d'eux est obligé aux autres. Dans un autre sens, ce mot signifie une personne civile, c'est-à-dire un homme seul ou une assemblée, dont la volonté est prise et tenue pour volonté de chaque particulier. (...) Ceux qui ne distinguent pas ces deux significations attribuent souvent à une multitude dissoute (*a dissolved multitude*) les droits qui n'appartiennent qu'au peuple virtuellement contenu dans le corps de l'État ou du souverain » (Hobbes, 1640, II^e partie, XXI, 11, p. 141). Hobbes connaît donc déjà clairement cette distinction entre peuple et population, que Michel Foucault placera au commencement de la biopolitique moderne.

X. Si la multitude dissoute – et non le peuple – est la seule présence humaine dans la cité et si la multitude est le sujet de la guerre civile, cela signifie que la guerre civile reste toujours possible dans l'État. Thomas Hobbes l'admet sans aucune réticence au chapitre XXIX du *Léviathan* qui traite « De ce qui affaiblit l'État ou tend à sa dissolution ». « Enfin, écrit-il dans la conclusion de ce chapitre, quand lors d'une guerre (étrangère ou intérieure) les ennemis emportent finalement la victoire, de sorte que (les forces de l'État ne tenant plus le terrain) la loyauté des sujets ne les protège plus, alors l'État est dissous ; et tout un chacun a la liberté de se protéger soi-même en empruntant les voies suggérées par son appréciation particulière. » Cela implique que, tant que la guerre civile est en cours et que l'issue de la lutte entre la multitude et le souverain n'est pas encore décidée, il n'y a pas dissolution de l'État. Guerre civile et Commonwealth, Béhémoth et Léviathan coexistent, de même que la multitude dissoute coexiste avec le souverain. C'est seulement quand la guerre intérieure se conclut par la victoire de la multitude que l'on revient du Commonwealth à l'état de nature et de la multitude dissoute à la multitude désunie.

Cela signifie que guerre civile, Commonwealth et état de nature ne coïncident pas, mais sont unis par une relation complexe. L'état de nature, comme Hobbes l'explique dans la préface au *De cive*, est ce qui apparaît quand on considère la cité comme dissoute (*civitas (...) tanquam dissoluta consideretur (...) ut qualis sit natura humana (...) recte intelligatur*), c'est-à-dire du point de vue de la

guerre civile – en d’autres termes, l’état de nature est une projection mythologique de la guerre civile dans le passé ; et inversement, la guerre civile est une projection de l’état de nature dans la cité, elle est ce qui apparaît quand on considère la cité du point de vue de l’état de nature.

XI. Il est temps maintenant de s’interroger sur le choix du terme « Léviathan » comme titre du livre, choix dont personne n’a réussi à expliquer les raisons de façon satisfaisante. Pourquoi Thomas Hobbes a-t-il appelé le Commonwealth dont il entendait fournir la théorie du nom d’un monstre qui, au moins dans la tradition chrétienne, était chargé de connotations démoniaques ? On a suggéré que Hobbes, en se référant uniquement au Livre de Job, n’était pas au courant de ces significations fortement négatives et qu’il aurait donc ingénument employé une image que ses adversaires auraient eu ensuite beau jeu de retourner contre lui (Farneti, 2002, p. 178 *sq.*). Taxer d’ignorance un auteur – surtout dans le cas d’un auteur comme Hobbes, dont la compétence théologique ne fait aucun doute – est, du point de vue méthodologique, encore moins acceptable que lui attribuer une compétence anachronique. Que Hobbes ait été conscient des implications négatives de son titre apparaît d’ailleurs dans la manière dont, après avoir évoqué dans l’introduction le terme de Léviathan (« C’est l’art qui crée ce grand Léviathan »), il ajoute aussitôt : « ou pour parler plus dignement (*to speak more reverently* – dans l’édition latine, *ut dignius loquar*) », et dans le petit poème autobiographique composé en 1679, où il écrit : « Le

livre (...) connu par son horrible nom (*dreadful name*), Léviathan ». Cela a conduit Carl Schmitt à suggérer que le choix de l'image du Léviathan est un produit de « l'humour anglais », mais que Hobbes a dû ensuite payer au prix fort son évocation imprudente d'une puissance mythique : « (...) celui qui utilise de telles images en vient facilement à endosser le rôle d'un magicien qui convoque des puissances que ne sauraient maîtriser ni son bras ni son œil, ni quoi que ce soit d'autre à la mesure de sa force humaine. Il court alors le risque de rencontrer, plutôt qu'un allié, un démon sans cœur qui le remet entre les mains de ses ennemis (...). L'interprétation juive traditionnelle s'est retournée contre le Léviathan de Hobbes » (Schmitt, 1938, p. 140).

XII. La tradition qui conduit à l'interprétation démoniaque du Léviathan biblique et à l'association iconographique entre Léviathan et Antéchrist a été reconstruite par Jessie Poesch (1970, p. 41-51), et par Marco Bertozzi (1983, *passim*), qui ont souligné l'importance, dans cette perspective, de la Lettre d'Adson de Montier-en-Der sur l'Antéchrist et des *Moralia* de Grégoire le Grand, où Béhémoth aussi bien que Léviathan sont associés à l'Antéchrist et à la bête de l'Apocalypse (Apoc. 13). Mais auparavant Jérôme, dans son homélie sur le psaume 103 (104), écrivait déjà : « Les Juifs disent que Dieu a créé un dragon puissant appelé Léviathan, qui vit dans la mer » ; et il ajoute juste après : « C'est le serpent qui fut chassé du paradis, qui séduisit Ève et auquel il a été permis de se jouer de nous »

(Hom. 30). Cette interprétation à la fois satanique et antéchristique du Léviathan trouve sa cristallisation iconographique dans le *Liber Floridus*, une compilation encyclopédique composée vers l'an 1120 par le moine Lambert de Saint-Omer. L'analogie entre l'image de l'Antéchrist assis sur le Léviathan et celle du souverain dans le frontispice de Hobbes est si surprenante qu'il est légitime d'imaginer qu'Abraham Bosse et, peut-être, Hobbes lui-même connaissaient cette miniature. L'Antéchrist, la tête coiffée d'une couronne royale, tient une lance dans la main droite (comme le Léviathan de Hobbes une épée) tandis que de sa main gauche il accomplit le geste de la bénédiction (qui, comme symbole du pouvoir spirituel, correspond en quelque sorte à la crosse du frontispice). Ses pieds touchent le dos du Léviathan, représenté comme un dragon pourvu d'une longue queue en partie plongée dans l'eau. En haut, l'inscription souligne la signification eschatologique de l'Antéchrist et celle du monstre : *Antichristus sedens super Leviathan serpentem diabolum signantem, bestiam crudelem in fine* (fig. 5).

XIII. Dans le passage que nous venons de citer, Carl Schmitt évoque « l'interprétation juive traditionnelle » du Léviathan. Au cours de son étude, il précise cette allusion. Selon la tradition kabbalistique, « le Léviathan, écrit-il, représente la Bête des mille collines (Psaume 50, 10), à savoir les peuples païens. L'histoire du monde apparaît comme un combat que les peuples païens se livrent entre eux. En particulier, Léviathan, c'est-à-dire les puissances maritimes, lutte contre les puissances ter-

restres, c'est-à-dire Béhémoth (...). Mais les Juifs se tiennent à distance et observent comment les peuples de la terre s'entre-tuent ; à leurs yeux, ces pratiques "d'égorgement et d'abattoir" réciproques sont conformes à la loi, et elles sont "kasher", c'est pourquoi ils mangent la chair des peuples tués et en vivent » (Schmitt, 1938, p. 77).

De toute évidence, nous avons là une falsification antisémite d'une tradition talmudique (et non kabbalistique !) relative au Léviathan, déformée intentionnellement par Carl Schmitt. Selon cette tradition, qui se trouve dans de nombreux passages du Talmud et du Midrash, dans les jours du Messie, Léviathan et Béhémoth, les deux monstres des origines, combattront l'un contre l'autre et périront tous deux dans la lutte. Alors, les justes prépareront un banquet messianique, au cours duquel ils mangeront la chair des deux bêtes. Il est probable que Schmitt connaissait cette tradition eschatologique, à laquelle il se réfère dans un article plus tardif (« La Réforme parachevée. Sur les nouvelles interprétations du *Léviathan* », 1965), lorsqu'il évoque « l'attente kabbalistique du festin millénaire, au cours duquel les justes mangeront la chair de la bête terrassée » (Schmitt, 1938, p. 151).

XIV. Que Hobbes ait pu connaître ou non cette tradition talmudique, il est certain que la perspective eschatologique lui était parfaitement familière. Elle était, du reste, déjà implicite dans la tradition chrétienne : le Léviathan y était associé à l'Antéchrist, et celui-ci, à partir d'Irénée, avait été identifié par les Pères à l'« homme de l'anomie » du célèbre

excursus eschatologique de la seconde Épître de Paul aux Thessaloniciens (2 Thess. 2, 1-12). La miniature du *Liber Floridus* n'est que la représentation saisissante de cette convergence entre le Léviathan et l'Antéchrist, entre le monstre des origines et la fin des temps. Mais un thème eschatologique parcourt tout le troisième livre du *Léviathan*, qui, sous la rubrique *Of a Christian Commonwealth*, contient un véritable traité du royaume de Dieu, si embarrassant pour les lecteurs modernes de Hobbes qu'ils l'ont souvent simplement refoulé.

Contrairement à la doctrine dominante, qui tendait à interpréter le concept néo-testamentaire de *basileia theou* au sens métaphorique, Hobbes affirme avec force que le royaume de Dieu signifie, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, un royaume politique réel qui, interrompu en Israël après l'élection de Saül, sera restauré par le Christ à la fin des temps : « Donc le royaume de Dieu est royaume réel, non un royaume métaphorique ; et il en est ainsi non seulement dans l'Ancien Testament, mais dans le Nouveau. Quand nous disons *car le royaume, la puissance et la gloire t'appartiennent*, cela doit s'entendre du royaume de Dieu, par la force de notre convention, non en vertu du droit de la puissance de Dieu, car Dieu a toujours un pareil royaume. En sorte qu'il est superflu de dire dans nos prières *que ton royaume arrive*, à moins qu'on ne signifie par là la restauration de ce royaume par le Christ, un royaume qui, à cause de la révolte des Israélites, a été interrompu avec l'élection de Saül. Il n'est pas non plus opportun de dire *le royaume des cieux est proche*, de prier en disant *que ton*

royaume arrive, s'il continue encore » (Hobbes, 1651, XXXV, p. 591-592).

Qu'il s'agisse d'un concept pleinement politique et que l'eschatologie prenne donc chez Hobbes un sens politique concret est confirmé dans le chapitre XXXVIII : « Enfin, attendu qu'il a déjà été prouvé, au chapitre XXXV de ce livre, à partir de divers passages très clairs de l'Écriture, que le royaume de Dieu est un État civil, où Dieu lui-même est souverain, en vertu d'abord de l'ancien contrat et, depuis lors, du nouveau, et où il règne par son vicaire, ou lieutenant, les mêmes passages prouvent donc aussi que, après le retour de notre Sauveur dans sa majesté et dans sa gloire, pour régner réellement et éternellement, le royaume de Dieu sera sur la terre » (*ibid.*, XXXVIII, p. 643).

Naturellement, selon Hobbes, comme selon Paul et les Écritures, le règne de Dieu sur la terre ne se réalisera qu'au moment de la seconde venue du Christ et jusqu'alors les analyses des livres précédents du *Léviathan* restent valides. Cependant, il est impossible de lire la théorie de l'État de Hobbes comme si la troisième partie du livre, qui contient les principes de ce qu'il appelle la « politique chrétienne » (*the Principles of Christian Politics* – *ibid.*, XLIII, p. 830), n'avait jamais été écrite. L'affirmation de Bernard Willms selon laquelle « la théologie politique est le *schibboleth* de la Hobbes-Forschung » (1970, p. 31) doit être précisée en ce sens que la théologie politique apparaît chez Hobbes dans une perspective clairement eschatologique.

Comme on l'a justement observé, Hobbes, dans

le *Léviathan*, non seulement réduit la théologie chrétienne à la prophétie et à l'eschatologie, mais projette « l'autorité prophétique dans le futur eschatologique » (Pocock, 1989, p. 173). Ainsi, « la politique prend une dimension messianique et, de même, le messianisme qu'elle implique est pour ainsi dire brutalement politique » (*ibid.*, p. 174). En effet, ce qui définit la théorie hobbesienne est que le royaume de Dieu et le royaume profane (le Léviathan) sont parfaitement autonomes bien que, dans la perspective eschatologique, ils soient en quelque sorte coordonnés, puisque tous les deux auront lieu sur la terre et que le Léviathan devra nécessairement disparaître quand le royaume de Dieu se réalisera politiquement dans le monde. Le royaume de Dieu, pour reprendre le titre d'un traité de Tommaso Campanella que Hobbes pouvait connaître, est une véritable *monarchia Messiae*, à la fois paradigme et conclusion de la monarchie profane.

XV. C'est dans cette perspective théologique que les énigmes du frontispice du livre peuvent être résolues. Si nous regardons de nouveau l'image du Léviathan, nous remarquons que, curieusement, les petits corps qui constituent le corps du géant sont absents de sa tête, ce qui contraste avec les parallèles iconographiques anciens et modernes qu'a établis Horst Bredekamp dans son enquête sur le frontispice, où les petites figures se concentrent précisément sur la tête (Bredekamp, 2003, *passim*) (fig. 6). Cela semble impliquer que le Léviathan est littéralement la « tête » d'un *body political* formé par le peuple des sujets, qui, comme nous l'avons

vu, n'ont pas de corps propre mais n'existent en fait que dans le corps du souverain. Mais cette image provient directement de la conception de Paul, présente en plusieurs passages de ses Épîtres, selon laquelle le Christ est le chef (*kephalè*, la tête) de l'*ekklesia*, c'est-à-dire de l'assemblée des fidèles : « Il (le Christ) est la tête du corps de l'assemblée (*he kephalè tou somatos tes ekklesias* – Col. 1, 18) » ; « Christ est la tête, dont le corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque membre » (Éph. 4, 15-16) ; « le mari est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'assemblée et le sauveur du corps » (Éph. 5, 23) ; et enfin, où manque l'image de la tête, mais où il est dit de la multitude des membres de la communauté que, « nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres » (Rm 12, 5).

Si notre hypothèse est correcte, l'image du frontispice présente la relation entre le Léviathan et les sujets comme la contrepartie profane de la relation entre le Christ et l'*ekklesia*. Cependant, cette image « céphalique » de la relation entre le Christ et l'Église ne peut être séparée de la thèse de l'eschatologie paulinienne selon laquelle, à la fin des temps, « quand le fils se soumettra à celui qui lui a tout soumis », Dieu sera « tout en tous » (*panta en pasin* – 1 Cor. 15, 28). Cette thèse en apparence panthéiste prend tout son sens politique si l'on garde à l'esprit la conception céphalique du rapport entre le Christ et l'*ekklesia*. Dans l'état actuel, le Christ

est le chef du corps de l'assemblée, mais à la fin des temps, dans le royaume des cieux, il n'y aura plus de distinction entre la tête et le corps, parce que Dieu sera tout en tous.

Si nous prenons au sérieux l'affirmation hobbesienne selon laquelle le royaume de Dieu ne doit pas être entendu métaphoriquement mais à la lettre, cela signifie qu'à la fin des temps la fiction céphalique du Léviathan pourrait être abolie et que le peuple pourrait retrouver son corps. La césure qui divise le *body political* – visible dans la fiction optique du Léviathan, mais de fait irréel – et la multitude réelle, mais politiquement invisible, sera finalement abolie dans l'Église parfaite. Mais cela signifie aussi que, jusqu'alors, aucune réelle unité, aucun corps politique n'est vraiment possible : le *body political* peut seulement se dissoudre en multitude et Léviathan cohabiter jusqu'à la fin avec Béhémoth, c'est-à-dire avec la possibilité de la guerre civile.

Il est à noter que, dans les Évangiles, la multitude qui entoure Jésus ne se présente jamais comme une entité politique – comme un peuple – mais toujours dans les termes d'une masse ou d'une « foule ». Dans le Nouveau Testament, nous trouvons ainsi trois mots pour « peuple » : *plethos*, latin *multitudo*, 31 fois ; *ochlos*, latin *turba*, 131 fois ; *laos*, latin *plebs*, 142 fois (ce dernier terme deviendra dans le vocabulaire ultérieur de l'Église un véritable terme technique : le peuple de Dieu comme *plebs Dei*). Il manque le terme à valeur politique *demos* (*populus*), comme si l'événement messianique transformait depuis toujours le peuple en une *multitudo* ou en une masse informe. De manière analogue, la consti-

tution du *mortalis deus* dans la cité de Hobbes est suivie de la dissolution immédiate du corps politique dans une multitude. La thèse théologico-politique de Hobbes selon laquelle, jusqu'à la seconde venue du Christ, il ne saurait y avoir sur terre un royaume de Dieu ayant valeur de Commonwealth politique implique qu'en attendant l'Église existe seulement en puissance – « les élus (...), tandis qu'ils vivent en ce monde, ne sont une Église qu'en puissance, parce qu'elle n'existera en acte qu'après la séparation d'avec les réprouvés lorsque les fidèles seront rassemblés au dernier jour du jugement » (Hobbes, 1649, XVII, 22).

XVI. Il nous faut maintenant examiner le texte du Nouveau Testament où la tradition a vu de façon unanime la description du conflit eschatologique qui précède immédiatement l'instauration du royaume de Dieu et sans lequel la compréhension de la pensée politique de Thomas Hobbes resterait incomplète : la seconde Épître de Paul aux Thessaloniens. Dans cette épître, Paul, parlant aux Thessaloniens de la parousie du Seigneur, décrit le drame eschatologique comme un conflit qui voit d'une part le Messie et de l'autre deux personnages qu'il appelle « l'homme de l'anomie » (*ho anthropos tes anomias*, littéralement « l'homme de l'absence de loi »), et « celui qui retient » (*ho katechon*) : « Que personne ne vous abuse d'aucune manière. Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'homme de l'anomie (*ho anthropos tes anomias*), le fils de la destruction, l'adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant

jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu. Vous vous rappelez, n'est-ce pas, qu'étant encore près de vous je vous disais cela. Et vous savez ce qui le retient présentement de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment. Le mystère de l'anomie (*mysterion tes anomias*, que la Vulgate traduit par *mysterium iniquitatis*) est déjà à l'œuvre. Mais que seulement celui qui retient soit d'abord écarté, alors l'Impie (*anomos*, littéralement « le sans-loi ») se révélera, et le seigneur Jésus le fera disparaître par le souffle de sa bouche » (2 Thess. 2, 3-11).

Quand l'Église n'avait pas encore fermé son guichet eschatologique, l'identification des deux personnages en question, « celui qui retient » et « l'homme de l'anomie », avait sollicité d'une manière spéciale la sagacité herméneutique des Pères, depuis Irénée jusqu'à Jérôme et d'Hippolyte à Ticonius et à Augustin. Tandis que le second avait été unanimement identifié à l'Antéchrist de la première Épître de Jean, le premier, selon une tradition qu'Augustin commente largement dans *La Cité de Dieu*, avait été identifié à l'Empire romain. C'est à cette tradition que se réfère Carl Schmitt, qui voit dans la doctrine du *katechon* la seule possibilité de concevoir l'histoire d'un point de vue chrétien : « La foi en une force qui retient la fin du monde, écrit-il, jette le seul pont qui conduit de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques » (Schmitt, 1950, p. 64). C'est dans cette tradition

« catéchontique » qu'il place la théorie hobbesienne de l'État.

XVII. Il est donc certain qu'en appelant le Commonwealth d'un nom – Léviathan – qui était encore à son époque synonyme d'Antéchrist Thomas Hobbes était conscient de situer sa conception de l'État dans une perspective radicalement eschatologique. (L'allusion dans le passage cité plus haut du *De cive* – Hobbes, 1649, XVII, 22 – à une séparation entre les bons et les réprouvés dans l'Église contient un renvoi implicite à la seconde Épître aux Thessaloniens.) C'est justement ici que l'interprétation schmittienne du *Léviathan* montre son insuffisance. Ce n'est pas un hasard si dans le *Léviathan*, où l'on rencontre plus de cinquante citations du corpus paulinien, Hobbes ne mentionne jamais directement la seconde Épître aux Thessaloniens. Dans la « politique chrétienne » de Hobbes, l'État ne saurait avoir en aucune manière la fonction d'un pouvoir qui freine et retient la fin des temps, et n'est effectivement jamais présenté dans cette perspective ; au contraire, comme dans la tradition scripturaire que Hobbes revendique peut-être ironiquement contre une Église qui semble l'avoir oubliée, la fin des temps peut advenir à tout instant, et l'État non seulement n'agit pas comme un *katechon*, mais coïncide plutôt avec la bête eschatologique elle-même qui doit être anéantie à la fin des temps.

On connaît la thèse de Carl Schmitt selon laquelle les concepts politiques sont des concepts théologiques sécularisés. Cette thèse doit être précisée dans l'idée que ce qui est sécularisé, ce sont aujourd'hui

essentiellement des concepts eschatologiques (que l'on pense à la centralité du concept de « crise », c'est-à-dire du terme fondamental de l'eschatologie chrétienne, le Jugement dernier). La politique contemporaine se fonde en ce sens sur une sécularisation de l'eschatologie. Rien de plus étranger à la pensée de Hobbes, qui laisse à l'eschatologie son aspect concret et sa situation propre. Ce n'est pas la confusion de l'eschatologique avec le politique, mais une relation singulière entre deux pouvoirs autonomes qui définit la politique hobbesienne. Le règne du Léviathan et le règne de Dieu sont deux réalités politiques autonomes, qui ne doivent jamais se confondre : et cependant, elles sont eschatologiquement liées, dans la mesure où le premier devra nécessairement disparaître quand se réalisera le second.

L'eschatologie hobbesienne présente ici une affinité singulière avec celle qu'articule Walter Benjamin dans le *Fragment théologico-politique*. Pour Benjamin également, le Royaume n'a de sens que comme *eschaton* et non comme élément historique (« d'un point de vue historique, le royaume de Dieu n'est pas un but, il est un terme ») ; et pour Benjamin encore, la sphère de la politique profane est entièrement autonome par rapport au royaume de Dieu. Cependant, pour Benjamin comme pour Hobbes, la politique profane n'a, par rapport au Royaume, aucune fonction catéchontique : au contraire, loin d'en freiner l'avènement, elle est, écrit Benjamin, « une catégorie de son approche imperceptible » (Benjamin, 2000, t. 1, p. 264).

Par sa nature, l'État-Léviathan, qui doit assurer

aux sujets sécurité (*safety*) et satisfaction (*contentments of life*), est aussi ce qui précipite la fin des temps. L'alternative formulée par John Barclay dans son roman *Argenis* comme justification de l'absolutisme (« ou bien donner au peuple sa liberté, ou bien pourvoir à sa paix » – cf. Koselleck, 1959, p. 20) reste nécessairement sans solution. Hobbes connaissait le passage de la première Épître aux Thessaloniciens (1 Thess. 5, 3 ; l'épître est citée dans le chapitre XLIV du *Léviathan*), où « la paix et la sécurité » (*eirenè kai asphaleia*) correspondent à l'avènement catastrophique du Jour du Seigneur (« Quand les hommes se diront : Paix et sécurité ! c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition »). C'est pour cette raison que Béhémoth est inséparable de Léviathan et que, selon la tradition talmudique évoquée par Schmitt, à la fin des temps, « Béhémoth avec ses cornes abattra Léviathan, et Léviathan avec ses nageoires abattra Béhémoth et le transpercera » (*Midrash sur le Lévitique*, XIII, 3). C'est seulement à ce moment-là que les justes pourront s'asseoir au festin messianique, libérés pour toujours des chaînes de la loi : « Les sages ont dit : cette tuerie est-elle conforme au rituel ? Ne nous a-t-on pas enseigné que chacun peut tuer, et qu'il peut tuer en tout temps et avec tout instrument, mais non avec une faucille, avec une scie, avec les dents ou avec les ongles parce qu'ils causent de la douleur ? Rabbi Abin b. Kahana a dit : "Une nouvelle Torah sort de moi" » (*ibid.*, XIII, 114b, 20-24 – cf. Drewer, 1981, p. 152.).

C'est peut-être par une ironie de cette nature que le *Léviathan* – ce texte si densément et peut-être si

ironiquement eschatologique – est devenu l'un des paradigmes de la théorie moderne de l'État. Mais il est certain que la philosophie politique de la modernité ne pourra sortir de ses contradictions si elle ne prend pas conscience de ses racines théologiques.

Bibliographie

Stasis

- Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York (N.Y.), The Viking Press, 1963 ; trad. fr. M. Berrane, J.-F. Hel-Guedj, *De la Révolution*, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.
- Loroux, Nicole, « La guerre dans la famille », *Clio*, 5, 1997a.
- Loroux, Nicole, *La Cité divisée*, Paris, Payot, 1997b.
- Meier, Christian, « Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr. », in Reinhart Koselleck (dir.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- Schmitt, Carl, *Positionen und Begriffe*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940.
- Schnur, Roman, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983.
- Snow, Donald M., *Uncivil Wars : International Security and the New Internal Conflicts*, Londres, Boulder, 1996.
- Vernant, Jean-Pierre, « La guerre des cités », introduction à Jean-Pierre Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1968 ; repris in Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2004.

Léviathan et Béhémoth

- Benjamin, Walter, *Fragment théologico-politique* (1921), trad. fr. M. de Gandillac et P. Rusch, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000.
- Berns, Laurence, « Thomas Hobbes », in Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *History of Political Philosophy*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1987.
- Bertozzi, Marco, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Ferrara, Bovolenta, 1983.
- Bramhall, John, *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, in John Bramhall, *Castigations of Mr Hobbes*, Londres, Crook, 1658.
- Brandt, Reinhardt, « Das Titelblatt des Leviathan und Goya's el gigante », in Udo Bernbach et Klaus-Michael Kodalle (dir.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach T. Hobbes*, Opladen, Wesrdeutscher Verlag, 1982.
- Bredenkamp, Horst, *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
- Drewer, Lois, « Leviathan, Behemoth and Ziz : A Christian Adaptation », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 44, 1981.
- Falk, Francesca, *Eine gestische Geschichte der Grenze*, Munich, Fink, 2011.
- Farneti, Roberto, *Il canone moderno*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002.
- Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), Oxford, Oxford University Press, 1994 ; trad. fr. A. Milanese, *Éléments de loi*, Paris, Allia, 2006.

- Hobbes, Thomas, *De cive. Le citoyen ou les fondements de la politique* (1642), trad. fr. S. Corbière, Amsterdam, Blaeu, 1649.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), édité par R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; trad. fr. G. Mairet, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, t. 8, édité par W. Molesworth, Londres, Bohn, 1839.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise*, Fribourg-Munich, Verlag Alber, 1959.
- Koselleck, Reinhart, « Krise », in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- Malcolm, Noel, « The Titlepage of Leviathan Seen in a Curious Perspective », *The Seventeenth Century*, vol. 13, n° 2, 1998.
- Pocock, John Greville Agard, « Time, History and Eschatology in the Thought of T. Hobbes », in John Greville Agard Pocock, *Politics, Language and Time*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1989.
- Poesch, Jessie, « The Beasts from Job in the Liber Floridus Manuscripts », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 33, 1970.
- Pufendorf, Samuel von, *De iure naturae et gentium* (1672), in *Gesammelte Werke*, t. 4, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbol* (1938), Stuttgart, Klett-Cotta, 1982 ; trad. fr. D. Trierweiler, *Le Léviathan dans la doctrine de Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002.

- Schmitt, Carl, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* (1950), trad. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, « Quadrige », 2014.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État ?* (1789), Genève, Droz, 1970.
- Willms, Bernard, *Die Antwort des Leviathan*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1970.

Crédits des illustrations

Figure 1 : Frontispice de la 1^{re} édition du *Léviathan* de Thomas Hobbes, 1651, © Leemage.

Figure 2 : Abraham Bosse, frontispice du *Léviathan* de Thomas Hobbes, 1651, copie manuscrite, British Library, Mss Egerton 1910, © Leemage.

Figure 3 : tirée de Reinhardt Brandt, *Das Titelblatt des Leviathan und Goya's el gigante*, in U. Bermbach u. K.Kodalle edd. : *Frucht und Freiheit. Leviathan-Discussion 300 Jahre nach T. Hobbes*, Opladen 1982, Verlag für Sozialwissenschaften.

Figure 4 (en deux fichiers) : tirées de Noel Malcolm, *The Titlepage of Leviathan Seen in a Curious Perspective* in « The Seventeenth century », XII, n° 2, 1998.

Figure 5 : Lambert de Saint-Omer, *Liber Floridus* (env. 1120), © Bridgeman Images.

Figure 6 : tirée de H. Bredekamp, *Thomas Hobbes der Leviathan, Das Urbild des modernen Staates und seine Gebenbilder*, De Gruyter, Berlin, 2003.

Table

Avertissement	7
<i>Stasis</i>	9
Léviathan et Béhémoth	33
<i>Bibliographie</i>	73

Du même auteur

La Fin de la pensée
Nouveau commerce, 1982

Idée de la prose
Bourgeois, 1988, 1998, 2006

Enfance et histoire
Destruction de l'expérience et origine de l'histoire
Payot, 1989, 2002

La Communauté qui vient
Théorie de la singularité quelconque
Seuil, 1990

Le Langage et la Mort
Bourgeois, 1991, 1997, 2003

Stanze
Parole et fantasme dans la culture occidentale
Rivages, 1994, 1998

Moyens sans fin
Notes sur la politique
Rivages, 1995, 2002

Bartleby ou De la contingence
Circé, 1995

Homo sacer I
Le pouvoir souverain et la vie nue
Seuil, « L'Ordre philosophique », 1997

L'Image et la Mémoire
Hoëbecke, 1998

Homo sacer 3
Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin
Rivages, 1999, 2003

Le Temps qui reste
Un commentaire de l'Épître aux Romains
Rivages, 2000, 2004

L'Homme sans contenu
Circé, 2000, 2003

L'Ouvert : de l'homme et de l'animal
Rivages, 2002, 2006

La Fin du poème
Circé, 2002

L'Ombre de l'amour :
le concept de l'amour chez Heidegger
avec Valeria Piazza
Rivages, 2003

État d'exception
Homo sacer II, 1
Seuil, « L'Ordre philosophique », 2003

Image et mémoire
Écrits sur l'image, la danse et le cinéma
Desclée de Brouwer, 2004

Profanations
Rivages, 2005, 2006

La Puissance de la pensée
Essais et conférences
Rivages, 2006, 2011

Qu'est-ce qu'un dispositif ?
Rivages, 2007

L'Amitié
Rivages, 2007

Le Règne et la Gloire
Homo sacer II, 2
Seuil, 2008

Le Sacrement du langage
Archéologie du serment
Homo sacer II, 3
Vrin, 2009

Nudités
Rivages, 2009

La Vie et ses règles
Rivages, 2011

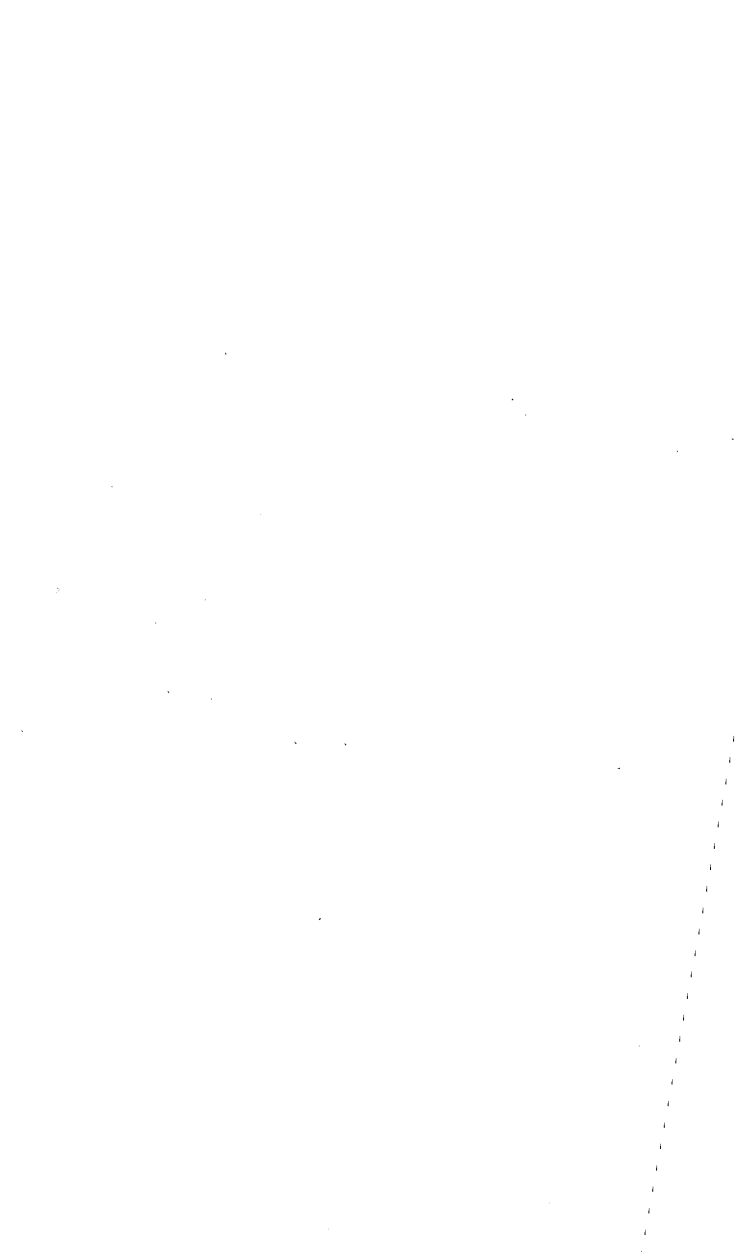
De la très haute pauvreté
Règles et forme de vie
Homo sacer II, 4
Rivages, 2011

Opus Dei
Archéologie de l'office
Homo sacer II, 5
Seuil, 2012

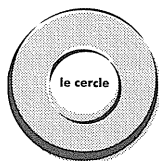
Qu'est-ce que le commandement ?
Rivages, 2013

Pilate et Jésus
Rivages, 2014

RÉALISATION : NORD COMPO À VILLENEUVE-D'ASCQ
NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 2015. N° 115397 (1501154)
IMPRIMÉ EN FRANCE



Éditions Points



Le catalogue complet de nos collections est sur Le Cercle Points, ainsi que des interviews de vos auteurs préférés, des jeux-concours, des conseils de lecture, des extraits en avant-première...

www.lecerclepoints.com

Collection Points Essais

459. Essais sur le politique, *par Claude Lefort*
460. Événements III, *par Daniel Sibony*
461. Langage et Pouvoir symbolique, *par Pierre Bourdieu*
462. Le Théâtre romantique, *par Florence Naugrette*
463. Introduction à l'anthropologie structurale, *par Robert Deliège*
464. L'Intermédiaire, *par Philippe Sollers*
465. L'Espace vide, *par Peter Brook*
466. Étude sur Descartes, *par Jean-Marie Beyssade*
467. Poétique de l'ironie, *par Pierre Schoentjes*
468. Histoire et Vérité, *par Paul Ricœur*
469. La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne
Introduite et commentée par Guy Braibant
470. La Métaphore baroque, d'Aristote à Tesauro, *par Yves Hersant*
471. Kant, *par Ralph Walker*
472. Sade mon prochain, *par Pierre Klossowski*
473. Seuils, *par Gérard Genette*
474. Freud, *par Octave Mannoni*
475. Système sceptique et autres systèmes, *par David Hume*
476. L'Existence du mal, *par Alain Cugno*
477. Le Bal des célibataires, *par Pierre Bourdieu*
478. L'Héritage refusé, *par Patrick Champagne*
479. L'Enfant porté, *par Aldo Naouri*
480. L'Ange et le Cachalot, *par Simon Leys*
481. L'Aventure des manuscrits de la mer Morte
par Hershel Shanks (dir.)
482. Cultures et Mondialisation
par Philippe d'Iribarne (dir.)
483. La Domination masculine, *par Pierre Bourdieu*
484. Les Catégories, *par Aristote*
485. Pierre Bourdieu et la théorie du monde social, *par Louis Pinto*
486. Poésie et Renaissance, *par François Rigolot*

487. L'Existence de Dieu, *par Emanuela Scribano*
488. Histoire de la pensée chinoise, *par Anne Cheng*
489. Contre les professeurs, *par Sextus Empiricus*
490. La Construction sociale du corps, *par Christine Detrez*
491. Aristote, le philosophe et les savoirs
par Michel Crubellier et Pierre Pellegrin
492. Écrits sur le théâtre, *par Roland Barthes*
493. La Propension des choses, *par François Jullien*
494. La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, *par Paul Ricœur*
495. Un anthropologue sur Mars, *par Oliver Sacks*
496. Avec Shakespeare, *par Daniel Sibony*
497. Pouvoirs politiques en France, *par Olivier Duhamel*
498. Les Purifications, *par Empédocle*
499. Panorama des thérapies familiales
collectif sous la direction de Mony Elkaïm
500. Juger, *par Hannah Arendt*
501. La Vie commune, *par Tzvetan Todorov*
502. La Peur du vide, *par Olivier Mongin*
503. La Mobilisation infinie, *par Peter Sloterdijk*
504. La Faiblesse de croire, *par Michel de Certeau*
505. Le Rêve, la Transe et la Folie, *par Roger Bastide*
506. Penser la Bible, *par Paul Ricoeur et André LaCocque*
507. Méditations pascaliennes, *par Pierre Bourdieu*
508. La Méthode
5. L'humanité de l'humanité, *par Edgar Morin*
509. Élégie érotique romaine, *par Paul Veyne*
510. Sur l'interaction, *par Paul Watzlawick*
511. Fiction et Diction, *par Gérard Genette*
512. La Fabrique de la langue, *par Lise Gauvin*
513. Il était une fois l'ethnographie, *par Germaine Tillion*
514. Éloge de l'individu, *par Tzvetan Todorov*
515. Violences politiques, *par Philippe Braud*
516. Le Culte du néant, *par Roger-Pol Droit*
517. Pour un catastrophisme éclairé, *par Jean-Pierre Dupuy*
518. Pour entrer dans le XXI^e siècle, *par Edgar Morin*
519. Points de suspension, *par Peter Brook*
520. Les Écrivains voyageurs au XX^e siècle, *par Gérard Cogez*
521. L'Islam mondialisé, *par Olivier Roy*
522. La Mort opportune, *par Jacques Pohier*
523. Une tragédie française, *par Tzvetan Todorov*
524. La Part du père, *par Geneviève Delaisi de Parseval*
525. L'Ennemi américain, *par Philippe Roger*
526. Les Pousse-au-jouir du Maréchal Pétain, *par Gérard Miller*
527. L'Oubli de l'Inde, *par Roger-Pol Droit*
528. La Maladie de l'islam, *par Abdelwahab Meddeb*

529. Le Nu impossible, *par François Jullien*
530. Schumann. La Tombée du jour, *par Michel Schneider*
531. Le Corps et sa danse, *par Daniel Sibony*
532. Mange ta soupe et... tais-toi !, *par Michel Ghazal*
533. Jésus après Jésus, *par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur*
534. Introduction à la pensée complexe, *par Edgar Morin*
535. Peter Brook. Vers un théâtre premier, *par Georges Banu*
536. L'Empire des signes, *par Roland Barthes*
537. L'Étranger ou L'Union dans la différence
par Michel de Certeau
538. L'Idéologie et l'Utopie, *par Paul Ricœur*
539. En guise de contribution à la grammaire
et à l'étymologie du mot « être », *par Martin Heidegger*
540. Devoirs et Délices, *par Tzvetan Todorov*
541. Lectures 3, *par Paul Ricœur*
542. La Damnation d'Edgar P. Jacobs
par Benoît Mouchart et François Rivière
543. Nom de Dieu, *par Daniel Sibony*
544. Les Poètes de la modernité
par Jean-Pierre Bertrand et Pascal Durand
545. Souffle-Esprit, *par François Cheng*
546. La Terreur et l'Empire, *par Pierre Hassner*
547. Amours plurielles, *par Ruedi Imbach et Inigo Atucha*
548. Fous comme des sages
par Roger-Pol Droit et Jean-Philippe de Tonnac
549. Souffrance en France, *par Christophe Dejours*
550. Petit Traité des grandes vertus, *par André Comte-Sponville*
551. Du mal/Du négatif, *par François Jullien*
552. La Force de conviction, *par Jean-Claude Guillebaud*
553. La Pensée de Karl Marx, *par Jean-Yves Calvez*
554. Géopolitique d'Israël, *par Frédérique Encel, François Thuail*
555. La Méthode
6. Éthique, *par Edgar Morin*
556. Hypnose mode d'emploi, *par Gérard Miller*
557. L'Humanité perdue, *par Alain Finkielkraut*
558. Une saison chez Lacan, *par Pierre Rey*
559. Les Seigneurs du crime, *par Jean Ziegler*
560. Les Nouveaux Maîtres du monde, *par Jean Ziegler*
561. L'Univers, les Dieux, les Hommes, *par Jean-Pierre Vernant*
562. Métaphysique des sexes, *par Sylviane Agacinski*
563. L'Utérus artificiel, *par Henri Atlan*
564. Un enfant chez le psychanalyste, *par Patrick Avrane*
565. La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV
par Cornelius Castoriadis
566. L'Atlantide, *par Pierre Vidal-Naquet*

567. Une vie en plus, *par Joël de Rosnay, Jean-Louis Servan-Schreiber; François de Closets, Dominique Simonnet*
568. Le Goût de l'avenir, *par Jean-Claude Guillebaud*
569. La Misère du monde, *par Pierre Bourdieu*
570. Éthique à l'usage de mon fils, *par Fernando Savater*
571. Lorsque l'enfant paraît t. 1, *par Françoise Dolto*
572. Lorsque l'enfant paraît t. 2, *par Françoise Dolto*
573. Lorsque l'enfant paraît t. 3, *par Françoise Dolto*
574. Le Pays de la littérature, *par Pierre Lepape*
575. Nous ne sommes pas seuls au monde, *par Tobie Nathan*
576. Ricœur, *textes choisis et présentés par Michael Fæssel et Fabien Lamouche*
577. Cantatrix Sopranica L. et autres écrits scientifiques *par Georges Perec*
578. Philosophe à Bagdad au x^e siècle, *par Al-Fârâbî*
579. Mémoires. 1. La brisure et l'attente (1930-1955) *par Pierre Vidal-Naquet*
580. Mémoires. 2. Le trouble et la lumière (1955-1998) *par Pierre Vidal-Naquet*
581. Discours du récit, *par Gérard Genette*
582. Le Peuple « psy », *par Daniel Sibony*
583. Ricœur 1, *par L'Herne*
584. Ricœur 2, *par L'Herne*
585. La Condition urbaine, *par Olivier Mongin*
586. Le Savoir-déporté, *par Anne-Lise Stern*
587. Quand les parents se séparent, *par Françoise Dolto*
588. La Tyrannie du plaisir, *par Jean-Claude Guillebaud*
589. La Refondation du monde, *par Jean-Claude Guillebaud*
590. La Bible, *textes choisis et présentés par Philippe Sellier*
591. Quand la ville se défait, *par Jacques Donzelot*
592. La Dissociété, *par Jacques Généreux*
593. Philosophie du jugement politique, *par Vincent Descombes*
594. Vers une écologie de l'esprit 2, *par Gregory Bateson*
595. L'Anti-livre noir de la psychanalyse, *par Jacques-Alain Miller*
596. Chemins de sable, *par Chantal Thomas*
597. Anciens, Modernes, Sauvages, *par François Hartog*
598. La Contre-Démocratie, *par Pierre Rosanvallon*
599. Stupidity, *par Avital Ronell*
600. Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V *par Cornelius Castoriadis*
601. Au dos de nos images, *par Luc Dardenne*
602. Une place pour le père, *par Aldo Naouri*
603. Pour une naissance sans violence, *par Frédérick Leboyer*
604. L'Adieu au siècle, *par Michel del Castillo*

605. La Nouvelle Question scolaire, *par Éric Maurin*
606. L'Étrangeté française, *par Philippe d'Iribarne*
607. La République mondiale des lettres, *par Pascale Casanova*
608. Le Rose et le Noir, *par Frédéric Martel*
609. Amour et justice, *par Paul Ricœur*
610. Jésus contre Jésus, *par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur*
611. Comment les riches détruisent la planète, *par Hervé Kempf*
612. Pascal, *textes choisis et présentés par Philippe Sellier*
613. Le Christ philosophe, *par Frédéric Lenoir*
614. Penser sa vie, *par Fernando Savater*
615. Politique des sexes, *par Sylviane Agacinski*
616. La Naissance d'une famille, *par T. Berry Brazelton*
617. Aborder la linguistique, *par Dominique Maingueneau*
618. Les Termes clés de l'analyse du discours
par Dominique Maingueneau
619. La grande image n'a pas de forme, *par François Jullien*
620. «Race» sans histoire, *par Maurice Olender*
621. Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI
par Cornelius Castoriadis
622. Philosophie de la volonté 1, *par Paul Ricœur*
623. Philosophie de la volonté 2, *par Paul Ricœur*
624. La Gourmandise, *par Patrick Avrane*
625. Comment je suis redevenu chrétien, *par Jean-Claude Guillebaud*
626. Homo juridicus, *par Alain Supiot*
627. Comparer l'incomparable, *par Marcel Detienne*
628. Rumeurs, *par Jean-Noël Kapferer*
629. Totem et Tabou, *par Sigmund Freud*
630. Malaise dans la civilisation, *par Sigmund Freud*
631. Roland Barthes, *par Roland Barthes*
632. Mes démons, *par Edgar Morin*
633. Réussir sa mort, *par Fabrice Hadjadj*
634. Sociologie du changement
par Philippe Bernoux
635. Mon père. Inventaire, *par Jean-Claude Grumberg*
636. Le Traité du sablier, *par Ernst Jüing*
637. Contre la barbarie, *par Klaus Mann*
638. Kant, *textes choisis et présentés*
par Michaël Føssel et Fabien Lamouche
639. Spinoza, *textes choisis et présentés par Frédéric Manzini*
640. Le Détour et l'Accès, *par François Jullien*
641. La Légitimité démocratique, *par Pierre Rosanvallon*
642. Tibet, *par Frédéric Lenoir*
643. Terre-Patrie, *par Edgar Morin*
644. Contre-prêches, *par Abdelwahab Meddeb*
645. L'Éros et la Loi, *par Stéphane Mosès*

646. Le Commencement d'un monde, *par Jean-Claude Guillebaud*
647. Les Stratégies absurdes, *par Maya Beauvallet*
648. Jésus sans Jésus, *par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur*
649. Barthes, *textes choisis et présentés par Claude Coste*
650. Une société à la dérive, *par Cornelius Castoriadis*
651. Philosophes dans la tourmente, *par Élisabeth Roudinesco*
652. Où est passé l'avenir?, *par Marc Augé*
653. L'Autre Société, *par Jacques Généreux*
654. Petit Traité d'histoire des religions, *par Frédéric Lenoir*
655. La Profondeur des sexes, *par Fabrice Hadjadj*
656. Les Sources de la honte, *par Vincent de Gaulejac*
657. L'Avenir d'une illusion, *par Sigmund Freud*
658. Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci
par Sigmund Freud
659. Comprendre la géopolitique, *par Frédéric Encel*
660. Philosophie arabe
textes choisis et présentés par Pauline Koetschet
661. Nouvelles Mythologies, *sous la direction de Jérôme Garcin*
662. L'Écran global, *par Gilles Lipovetsky et Jean Serroy*
663. De l'universel, *par François Jullien*
664. L'Âme insurgée, *par Armel Guerne*
665. La Raison dans l'histoire, *par Friedrich Hegel*
666. Hegel, *textes choisis et présentés par Olivier Tinland*
667. La Grande Conversion numérique, *par Milad Doueïhi*
668. La Grande Régression, *par Jacques Généreux*
669. Faut-il pendre les architectes?, *par Philippe Trétiack*
670. Pour sauver la planète, sortez du capitalisme, *par Hervé Kempf*
671. Mon chemin, *par Edgar Morin*
672. Bardadrac, *par Gérard Genette*
673. Sur le rêve, *par Sigmund Freud*
674. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale
par Marcel Hénaff
675. L'Expérience totalitaire. La signature humaine 1
par Tzvetan Todorov
676. Manuel de survie des dîners en ville
par Sven Ortoli et Michel Eltchaninoff
677. Casanova, l'homme qui aimait vraiment les femmes
par Lydia Flem
678. Journal de deuil, *par Roland Barthes*
679. La Sainte Ignorance, *par Olivier Roy*
680. La Construction de soi
par Alexandre Jollien
681. Tableaux de famille, *par Bernard Lahire*
682. Tibet, une autre modernité
par Jean-Pierre Barou et Sylvie Crossman

683. D'après Foucault
par Philippe Artières et Mathieu Potte-Bonneville
684. Vivre seuls ensemble. La signature humaine 2
par Tzvetan Todorov
685. L'Homme Moïse et la Religion monothéiste
par Sigmund Freud
686. Trois Essais sur la théorie de la sexualité
par Sigmund Freud
687. Pourquoi le christianisme fait scandale, *par Jean-Pierre Denis*
688. Dictionnaire des mots français d'origine arabe
par Salah Guemriche
689. Oublier le temps, *par Peter Brook*
690. Art et figures de la réussite, *par Baltasar Gracián*
691. Des genres et des œuvres, *par Gérard Genette*
692. Figures de l'immanence, *par François Jullien*
693. Risquer la liberté, *par Fabrice Midal*
694. Le Pouvoir des commencements
par Myrian Revault d'Allonnes
695. Le Monde moderne et la Condition juive, *par Edgar Morin*
696. Purifier et détruire, *par Jacques Semelin*
697. De l'éducation, *par Jean Jaurès*
698. Musicophilia, *par Oliver Sacks*
699. Cinq Conférences sur la psychanalyse, *par Sigmund Freud*
700. L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie, *par Hervé Kempf*
701. Le Silence des bêtes, *par Elisabeth de Fontenay*
702. Injustices, *par François Dubet*
703. Le Dénier des cultures, *par Hugues Lagrange*
704. Le Rabbin et le Cardinal
par Gilles Bernheim et Philippe Barbarin
705. Le Métier d'homme, *par Alexandre Jollien*
706. Le Conflit des interprétations, *par Paul Ricœur*
707. La Société des égaux, *par Pierre Rosanvallon*
708. Après la crise, *par Alain Touraine*
709. Zeugma, *par Marc-Alain Ouaknin*
710. L'Orientalisme, *par Edward W. Said*
711. Un sage est sans idée, *par François Jullien*
712. Fragments de vie, *par Germaine Tillon*
713. Le Délire et les Rêves dans la Gradiva de W. Jensen
par Sigmund Freud
714. La Montée des incertitudes, *par Robert Castel*
715. L'Art d'être heureux, *par Arthur Schopenhauer*
716. Une histoire de l'anthropologie, *par Robert Deliége*
717. L'Interprétation du rêve, *par Sigmund Freud*
718. D'un retournement l'autre, *par Frédéric Lordon*
719. Lost in management, *par François Dupuy*

720. 33 Newport Street, *par Richard Hoggart*
721. La Traversée des catastrophes, *par Pierre Zaoui*
722. Petit dictionnaire de droit constitutionnel
par Guy Carcassonne
723. La Tranquillité de l'âme, *par Sénèque*
724. Comprendre le débat européen, *par Michel Dévoluy*
725. Un monde de fous, *par Patrick Coupechoux*
726. Comment réussir à échouer, *par Paul Watzlawick*
727. L'Œil de l'esprit, *par Oliver Sacks*
728. Des yeux pour guérir, *par Francine Shapiro
et Margot Silk Forrest*
729. Simone Weil, le courage de l'impossible, *par Christiane Rancé*
730. Le Philosophe nu, *par Alexandre Jollien*
731. Le Paradis à la porte, *par Fabrice Hadjadj*
732. Emmanuel Mounier, *par Jean-Marie Domenach*
733. L'Expérience concentrationnaire, *par Michael Pollak*
734. Agir dans un monde incertain, *par Michel Callon,
Pierre Lascoumes, Yannick Barthe*
735. Le Travail créateur, *par Pierre-Michel Menger*
736. Comment survivre à sa propre famille, *par Mony Elkaim*
737. Repenser la pauvreté, *par Abhijit V. Banerjee et Esther Duflo*
738. Faites vous-même votre malheur, *par Paul Watzlawick*
739. Au-delà du principe de plaisir, *par Sigmund Freud*
740. Psychologie de masse et analyse du Moi, *par Sigmund Freud*
741. Lacan, envers et contre tout, *par Élisabeth Roudinesco*
742. Les Structures sociales de l'économie, *par Pierre Bourdieu*
743. La Double Absence, *par Abdelmalek Sayad*
744. Pourquoi l'amour fait mal, *par Eva Illouz*
745. Fin de l'Occident, naissance du monde, *par Hervé Kempf*
746. Vers un nouvel ordre du monde
par Gérard Chaliand, Michel Jan
747. Les Mots de l'histoire, *par Jacques Rancière*
748. À la recherche de l'école de Palo Alto
par Jean-Jacques Wittezaele, Teresa García-Rivera
749. L'Art de l'insulte, *par Arthur Schopenhauer*
750. Mythe et religion en Grèce ancienne, *par Jean-Pierre Vernant*
751. L'Art ou la Vie!, *par Tzvetan Todorov*
752. Sur l'État, *par Pierre Bourdieu*
753. La Force de l'ordre, *par Didier Fassin*
754. Tolstoï, *par Christiane Rancé*
755. Petit traité de l'abandon, *par Alexandre Jollien*
756. Nourrir sa vie à l'écart du bonheur, *par François Jullien*