



HAL
open science

Aux racines eschatologiques de la philosophie politique moderne : Agamben, Hobbes, Paul de Tarse, stásis et le problème du Léviathan

Mario Ionuț Maroșan

► **To cite this version:**

Mario Ionuț Maroșan. Aux racines eschatologiques de la philosophie politique moderne : Agamben, Hobbes, Paul de Tarse, stásis et le problème du Léviathan. séminaire “ Bible, théologie, philosophie ” à l’Institut d’études religieuses de l’Université de Montréal, Mar 2021, Montréal, Canada. hal-03168651

HAL Id: hal-03168651

<https://hal.science/hal-03168651>

Submitted on 14 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Conférence intitulée « Aux racines eschatologiques de la philosophie politique moderne : Agamben, Hobbes, Paul de Tarse, *stásis* et le problème du Léviathan », dans le cadre du séminaire « Bible, théologie, philosophie » à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, lors de la séance du 11 mars 2021, par **Mario Ionuț Maroșan**.

**Aux racines eschatologiques de la philosophie politique moderne :
Agamben, Hobbes, Paul de Tarse, *stásis* et le problème du Léviathan**

Dans un premier temps, il convient de présenter le livre « La Guerre civile. Pour une théorie politique de la *stasis* » de la série *Homo Sacer* en jetant un éclairage sur la grande thèse défendue par Giorgio Agamben, ainsi que sur les idées fortes qui tissent la véritable structure de soutien (en tant que *squelette conceptuel*) des deux textes qui ensemble forment le livre qui nous intéresse aujourd'hui : d'une part « Stasis », de l'autre « Léviathan et Béhémoth ».

Dans un deuxième temps, en nous appuyant sur huit comptes rendus critiques du présent ouvrage, c'est du côté d'une synthèse des résumés et des critiques (positives comme négatives) proposés par les huit commentateurs que la conférence va s'orienter. Concrètement, dans l'optique d'enrichir à la fois notre dialogue autour de la pensée théologico-politique de Agamben et surtout notre horizon herméneutique, j'ai estimé pertinent de ne pas nous limiter à des commentaires provenant d'un seul univers linguistique : c'est pourquoi nous allons déployer notre lecture sur trois fronts linguistiques (*français, anglais et roumain*). J'attire votre attention sur le fait que derrière mon souci herméneutique se dissimule une vision « expressiviste » de la philosophie du langage : défendant l'idée selon laquelle la structure d'une langue a un effet sur les idées qui y sont formulées. Autrement dit, la langue dans laquelle on

réfléchit (on formule des idées, on associe des arguments et qu'on habite; car, après tout, nous n'habitons pas tant un territoire, *nous habitons avant tout une langue*; c'est-à-dire cette langue qui est la véritable maison de l'être) n'est jamais neutre à l'égard du contenu de la pensée.

Dans un troisième et dernier temps, à savoir dans la seconde partie de notre dialogue, notre lecture du texte « Léviathan et Béhémoth » aura comme point de départ et fil d'Ariane les racines théologiques de la pensée politique moderne et l'eschatologie hobbesienne.

Première question : quelle est la thèse principale du livre qui a pour titre original en italien « Stasis. La guerra civile come paradigma politico » ? Selon Agamben, il faut voir dans la guerre civile le véritable paradigme constitutif de la politique occidentale. J'attire votre attention sur le lieu où se loge à mon avis la véritable force de la thèse. Autrement dit, ce n'est pas tant du côté de l'affirmation en tant que telle qu'il faut nous précipiter, mais plutôt dans la manière dont Agamben déplie justement sa thèse en deux temps qui dialectiquement entrent en tension. Concrètement, Agamben procède de manière typiquement dialectique : il unit dans la mesure où il sépare les deux faces (en les mettant en tension) de ce paradigme constitutif de la tradition politique occidentale qu'est la guerre civile. C'est alors que deux idées fortes s'opposent (dans un certain sens, c'est précisément au moyen de cette opposition que Agamben déplie son entreprise herméneutique dans le présent livre; *herméneutique de l'opposition dialectique*) : alors que la première face du paradigme politique est celle de l'affirmation de la nécessité de la guerre civile, la seconde affirme pour sa part la nécessité de l'exclusion de la guerre civile; l'institutionnalisation de la *stásis* dans la Grèce antique d'une part, l'État hobbesien qui ouvre sur l'« adémie » de l'État moderne occidental, de l'autre. À titre d'information, je souligne ici l'usage que fait Agamben de l'*a* privatif des Grecs : annexant au

terme grec désignant le peuple, « demos », un *a* pour former le terme « adémie », renvoyant vers l'absence de peuple; absence constitutive de l'État hobbesien, mais aussi de tous les États.

Or, avant de présenter les deux faces du paradigme politique, je me permets une brève digression (en trois éléments) qui a pour but de jeter un éclairage important et ainsi insérer contextuellement le propos de Agamben. D'abord, le contexte historique : notons que l'ouvrage reprend (avec certains ajouts et variantes) deux séminaires sur la guerre civile tenus à l'université de Princeton en octobre 2001, c'est-à-dire quelques jours après les attentats du 11 septembre. Dans cet ordre d'idées, Agamben averti le lecteur : « 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 » (p. 260). Ce qu'il faut donc entendre derrière cette dernière partie de l'avertissement c'est précisément le *terrorisme* : en tant que nouvelle dimension de la guerre civile *mondiale*. Ensuite, il y a le contexte philosophique (de l'histoire des idées) : car la pensée théologico-politique de Agamben s'inscrit dans un dialogue plus ou moins explicite avec trois grands penseurs (Walter Benjamin, Carl Schmitt et Michel Foucault), entre autres, suivant la construction d'un chemin de la pensée autant dans la continuité que dans la rupture; *continuité dans la rupture et rupture de la continuité*. Enfin, il convient d'attirer l'attention sur le contexte politique (plutôt des études du politique) : en dépliant la question de la guerre civile à nouveaux frais, Agamben s'engage dans un territoire sensible – voire stérile si on prend acte de la négligence et des lacunes vis-à-vis du développement d'une théorie de la guerre civile – de la littérature politico-juridique. Ce n'est toutefois pas surprenant pour le lecteur qui est quelque peu familier avec la grande érudition et curiosité du philosophe italien : car si dans « Le temps qui reste » Agamben

semble marcher sur les plates bandes des théologiens, c'est plutôt sur le terrain des juristes et des politologues qu'il empiète cette fois en s'attaquant à l'épineuse question de la guerre civile. « La guerre civile dérange; elle est vue, dans la tradition classique, comme un retour à un état de nature violent qui précède l'avènement de la société et de la civilisation », note Audrey Hérisson dans son compte rendu critique (*Revue Défense Nationale*, vol. 784, no. 9, 2015, p. 128). À mon avis, ces trois éléments de contexte permettent de situer la réflexion de Agamben : ce faisant, il est possible de lever le voile sur l'intention théorique de l'auteur. *Théorique*, car ce que Agamben cherche à faire, en un certain sens, c'est de contempler la vérité – le fait de la voir – et donc de la capturer au moyen d'une vision unifiée : sous la forme d'un effort en vue d'une théorie de la guerre civile. À cet effet, il faut revenir à l'étymologie du mot « théorie » : du grec ancien θεωρία (*theôría*), renvoyant vers l'action de voir, l'observation et la contemplation; qui est aussi dérivé de θεωρός (*theôros*) et qui relève surtout de la position du spectateur, de ce qui est vu et qui se rapporte alors à tout ce qui entoure le temps du spectacle.

À présent, puisque nous avons répondu à la première question – sur la thèse du livre –, il est temps de tourner notre attention vers une deuxième question : comment se déploient concrètement les deux idées fortes du livre ? Pour répondre à cette question, il convient de découper notre réflexion en deux, afin de justement couvrir les deux textes (chapitres) suivant la manière de procéder de Agamben : je vais tenter d'en exprimer l'essentiel en peu de mots.

Dans « Stasis », Agamben développe l'idée selon laquelle la première face du paradigme politique est celle de l'affirmation de la nécessité de la guerre civile. L'arrière-plan est ici la vie politique des Grecs. « La *stásis* était une guerre domestique, dans les familles, entre lignées, qui faisait partie intégrante de la vie politique des Grecs. Dans cette forme de guerre civile, la parenté se dissout en citoyenneté et le lien politique prend la forme de la

fraternité : extériorité et intériorité familiales se confondent », rappelle Hérissou (p. 128). Pour Agamben, dans la Grèce antique la *stásis* fonctionne comme un double seuil : qui politise et qui dépolitise, du moment que le lieu du *oikos* s'excède en *polis* et la *polis* se dépolitise (ou s'« économise ») en *oikos*; de la famille à la cité (et *vice versa*), du *oikos* au *polis* (et *vice versa*), du privé au public (et *vice versa*), de l'économie au politique (et *vice versa*). Or, il est intéressant de noter le fait qu'une telle vision du politique déborde le cadre de la vie politique des Grecs puisqu'en un certain sens, aujourd'hui aussi, la chose politique est traversée par des tensions structurelles de politisation et de dépolitisation : l'avènement de la guerre civile mondiale ouvre alors sur le renversement (ou le retournement) entre sphère publique et privée. Pourtant il y a une différence fondamentale entre la manière qu'est vécue la guerre civile aujourd'hui et dans la Grèce classique. Si la *stásis* était institutionnalisée dans la Grèce antique, tout est aujourd'hui fait pour la rendre impossible : « celui qui refusait d'y prendre part était déchu de ses droits politiques – c'était la loi de Solon – mais celui qui voulait poursuivre le combat par la vengeance une fois la guerre terminée était tout aussi coupable politiquement » (Hérissou, p. 128), alors qu'aujourd'hui les persécutions légales, les procès et les commémorations nourrissent paradoxalement une certaine continuité *post bellum* du *pólemos*.

Dans « Léviathan et Béhémoth », le philosophe italien renverse pour ainsi dire la première idée forte pour ouvrir sur une seconde : autrement dit, que la seconde face du paradigme politique est paradoxalement celle de la nécessité de l'exclusion de la guerre civile. L'arrière-fond n'est plus la Grèce classique mais plutôt l'État hobbesien. Agamben « s'intéresse au paradoxe [*paradoxum*] mis en évidence par [Hobbes] et introduit par l'utilisation des termes de « peuple » [*populus*] et de « multitude » [*multitudo*] : le peuple désigne les citoyens en tant que ceux-ci règnent dans la cité, alors que la multitude désigne les citoyens en tant qu'ils sont les sujets du pouvoir souverain. Le peuple règne et est souverain à

condition de n'avoir qu'une seule volonté et une seule action propre; il ne le peut qu'à travers la figure du roi. « Le roi est le peuple ». Ainsi, le *Léviathan* théorise la façon dont la « multitude désunie » [*disunited multitude*] s'incarne dans un peuple souverain (se donne un roi) et devient par là même ce que Hobbes appelle une « multitude dissoute » [*dissoluta multitudo*] », souligne Hérisson (p. 128). En d'autres mots, il est possible de penser ici la guerre civile de la manière suivante : comme tentative pour une *dissoluta multitudo* (qui n'est pas satisfaite de son roi) de revenir à une *disunited multitude*, dans l'optique de constituer un pouvoir souverain. Hérisson insiste sur ce point : la guerre civile « signifie donc l'échec du pouvoir mis en place, et celui-ci, pour se conserver, aura tendance à tout faire pour [empêcher la guerre civile]. La [*dissoluta multitudo*] qui habite la cité sous la domination du Léviathan est ainsi « assimilée à la masse des pestiférés, qu'il faut soigner et gouverner », qu'il faut éloigner de toute idée de révolte. Agamben y voit les prémices de la biopolitique moderne » (p. 129). Le frontispice de la première édition du *Léviathan*, que Agamben analyse de manière minutieuse, élément par élément, est la représentation du fait que dans l'État hobbesien le peuple est contenu dans le corps du souverain, c'est-à-dire de l'État. Dans ces conditions, ce peuple est comme absent : « adémie ». Or, la guerre civile est à la fois une tentative pour la multitude des individus de rompre avec cette absence et une tentative de se faire entendre, pour ainsi dire. Malheureusement, la formation d'un nouveau peuple est comme systématiquement accompagnée d'une disparition de ce peuple dans le souverain qui le représente. Conséquemment, l'État moderne rend inévitable l'adémie : le peuple est toujours absent.

En guise de résumé, afin de justement nous permettre d'établir et de tisser un lien adéquat entre les deux textes, il convient de poser une troisième et dernière question : quelle est donc la contribution de Agamben ? Sur la voie négative : force est de constater que le philosophe italien ne développe pas une théorie générale de la guerre civile. Sur la voie

positive : il s'efforce plutôt de lever le voile sur la solidarité secrète qu'entretiennent les deux idées fortes, en tant que deux faces d'un même paradigme politique : en d'autres mots, le problème de la guerre civile est traversé par une tension qu'il n'est pas possible de dissoudre; affirmer la nécessité de la guerre civile et affirmer son exclusion participent d'un même paradigme; cette guerre civile est alors *incluse en tant qu'exclue* et *exclue en tant qu'incluse*. Il convient donc de réfléchir ce paradigme politique de la guerre civile au temps du terrorisme.

Cela étant dit, je vous propose à ce stade de la réflexion, afin de clore la première partie du dialogue, de compléter la synthèse des comptes rendus critiques. Pour ce faire, il m'apparaît pertinent de diviser la synthèse en trois parties (qui correspondent aux trois univers linguistiques) et la déployer également sous trois angles : (i) d'abord, l'orientation du résumé proposé par le commentateur; (ii) ensuite, l'aspect positif de la critique; (iii) enfin, l'aspect négatif. Le point de départ est le compte rendu critique de Hérisson en langue française (*Revue Défense Nationale*, vol. 784, no. 9, 2015, p. 127-129).

La commentatrice semble orienter le résumé du livre de Agamben dans la direction d'une lecture politique, précisément sous l'angle de la défense : en d'autres mots, Hérisson insiste sur la manière dont le propos du philosophe italien peut éclairer l'étude de la question du terrorisme international. Cela n'est pas surprenant du moment que les intérêts de recherche de Hérisson se situent dans la question de la guerre : la perspective des études de la défense est aussi celle de la *Revue Défense Nationale*, soit la revue de publication du compte rendu. Dans ces conditions, la critique de Hérisson ouvre sur deux aspects : (i) du côté positif, elle note le fait que « le paradigme politique de la guerre civile pourrait être une voie extrêmement prometteuse pour le renouvellement de [la] réflexion stratégique » (p. 129); alors que du côté négatif, la critique de Hérisson est plus subtile en ce sens qu'elle accepte la thèse défendue par

Agamben (et les deux idées fortes), tout en insistant sur le phénomène de politisation de la vie (et surtout de la *mort*) au cœur de la guerre civile mondiale, liée aujourd'hui au terrorisme international, introduisant alors un certain déséquilibre dans la voie dialectique proposée par Agamben liant tensions de politisation et de dépolitisation : elle tire dans le sens de la première.

Laurent Combres (« *Homo sacer*, ou la reconquête de la vie par sa forme », *L'en-je lacanien*, vol. 32, no. 1, 2019, p. 183-204), pour sa part, inscrit son commentaire du livre dans le contexte plus large de la publication de la série *Homo Sacer* : commentant les neuf ouvrages. Concrètement, Combres résume l'argumentation de Agamben autour de la question de la guerre civile en insistant sur le concept de « dispositif » : c'est-à-dire « ce qui se joue dans le passage [de l'*oikos* à la *polis*] d'un dispositif à un autre et les conséquences de ce passage » (p. 194), rappelant que « tout dispositif n'est pas toujours un dispositif politique » (p. 195). Dans ces conditions, l'aspect positif de sa critique du livre concerne la tentative de (re)politisation « ce qui chez l'*homo sacer* en fût exclus » (*ibid.*) – « [l'*homo sacer* étant] une condition de vie politique » (p. 194); alors que l'aspect négatif de la critique de Combres concerne plutôt le rapport obscur de non-équivalence (ou de la présence d'une équivalence en tant que marque de son absence) entre dispositif *apolitique* et dispositif *politique*, entre cellule familiale et sociale.

Le troisième et dernier compte rendu critique en langue française du livre de Agamben que nous allons inclure dans la synthèse est signé Emanuel Guay (*Revue canadienne de science politique*, vol. 52, no. 4, 2019, p. 944-945). Il oriente son résumé à partir d'une perspective plus proche de l'approche « scientifique » des études politiques et de la sociologie : en résumant l'intégralité des 1358 pages du livre *Homo Sacer* (*tâche laborieuse*), Guay tisse un portrait d'ensemble du propos de Agamben et c'est par la périphérie (non pas de manière directe et approfondie) que le commentateur aborde la question de la guerre civile (sous l'angle de l'État

et de la violence). Dans ces conditions, si l'aspect positif de sa critique concerne la richesse et la diversité des pistes de réflexions proposées par Agamben, Guay reproche néanmoins au philosophe italien l'absence de trois choses, au moins : (i) le fait que les thèses et les idées du philosophe ne sont pas assez nuancées (et précises); (ii) l'absence d'études de cas approfondies (qui selon Guay pourraient compléter le propos); (iii) le manque d'analyses comparatives.

Le premier compte rendu critique en anglais de notre synthèse est celui de Eric D. Meyer (*Revue canadienne de philosophie*, vol. 57, no. 4, 2018, p. 937-938). Il s'agit cette fois d'un résumé exhaustif : loin d'aborder la thèse de Agamben sur la guerre civile de manière périphérique, Meyer plonge au cœur des tensions qui structurent non pas les réponses du philosophe italien mais les questions proposées (et ce qu'elles impliquent comme controverses). En d'autres mots, c'est un véritable résumé philosophique d'une argumentation philosophique qui caractérise le présent compte rendu : avec une attention particulière à la fois vis-à-vis de la théologie politique hobbesienne et du contexte tendu des attentats terroristes du 13 novembre 2015 à Paris. Sur ce dernier point, Meyer souligne le refus de Agamben de considérer la mise en place de mesures exceptionnelles par François Hollande comme une réponse adéquate et efficace aux attentats terroristes : pour Agamben ces mesures sont inutiles. La critique proposée par Meyer est alors double : du côté positif, le commentateur souligne la justesse et la précision de la thèse de Agamben en ce qui concerne les utopies totalitaires du XX^{ème} siècle; alors que du côté négatif, la critique de Meyer concerne le caractère de prophétie autoréalisatrice (de l'anglais *self-fulfilling prophecy*) de la vision défendue par Agamben dans un contexte politique *post*-Bataclan. Meyer interroge aussi l'applicabilité et la pertinence de la théorie politique de Agamben dans des contextes comme ceux de l'Afghanistan, de la Syrie et de l'Iraq, « which defy even the direst prophecies of Western political theology » (p. 938).

Michael Murphy (*Revue canadienne de science politique*, vol. 51, no. 2, 2018, p. 488-489) oriente le résumé du livre de Agamben dans la direction d'une lecture politico-théologique inscrivant le livre « La Guerre civile. Pour une théorie politique de la *stasis* » dans la chronologie de la série *Homo Sacer* : pour ce faire, il attire l'attention du lecteur sur le dialogue entre le présent livre et un autre de la série, à savoir « Le pouvoir souverain et la vie nue », liant les concepts de guerre civile, d'état d'exception et de vie nue. La question des racines théologiques de la philosophie politique moderne est également relevée par le commentateur. Or, si l'aspect positif de la critique de Murphy ouvre sur la profondeur, l'originalité et l'intelligence pénétrante et subtile de l'entreprise herméneutique du philosophe italien questionnant la généalogie de la modernité, l'aspect négatif concerne le petit format du livre qui, selon le commentateur, limite et ne permet pas à l'argumentation d'entrer dans les détails.

Les deux derniers comptes rendus critiques en anglais de l'ouvrage sont signés par David Armitage (*Common Knowledge*, vol. 23, no. 3, 2017, p. 535) et Sara Gebh (*Constellations*, vol. 26, no. 2, 2019, p. 344-346). Il convient à mon avis de mettre ces deux comptes rendus en dialogue dans l'optique que l'un puisse éclairer l'autre, et *vice versa* : étant donné que le commentaire de Armitage est succinct (mais dense) et celui de Gebh plus long (mais n'est pas exclusivement orienté sur le livre de Agamben car il s'agit en fait d'un double compte rendu critique, résumant et critiquant également l'ouvrage de Dimitris Vardoulakis « Stasis before the State. Nine Theses on Agonistic Democracy »). L'orientation du résumé proposé par Armitage est historique alors que celle de Gebh s'inscrit dans un souci de conceptualisation émancipatrice du concept de *stásis* afin d'en faire une catégorie utile pour penser la démocratie. Dans ces conditions, alors que Armitage critique sévèrement l'approche du philosophe italien en attirant l'attention du lecteur sur ce qu'il considère comme une lecture erronée du développement historique du concept de guerre civile (obscur, peu concluante et

n'aboutissant pas à une théorie positive de la guerre civile), Gebh pour sa part dénonce le raisonnement réductionniste de Agamben en avançant le fait que dans son livre, le concept de *stásis* est réduit et enfermé en tant que simple synonyme de la guerre civile, au lieu d'être déployé de manière à s'accomplir en tant que concept politique émancipé et fondamental. Dans ces circonstances, l'aspect positif de la critique avancée par Armitage se limite au fait que les deux chapitres du texte de Agamben mettent de l'avant des idées plus ou moins intéressantes; Gebh reconnaît dans le projet de Agamben une tentative réussie en ce qui concerne le fait d'extraire l'étude du concept de *stásis* du domaine exclusif des classicistes et des historiens, ainsi que la mise en valeur de son potentiel théorique négligé (en tant que concept politique).

Le dernier compte rendu critique de notre synthèse est rédigé en roumain par Nicolae Drăgușin (*Sfera Politicii*, vol. 188, no. 2, 2016, p. 46-49). Il s'agit du résumé le plus exhaustif et approfondi : si on le compare aux sept autres. Concrètement, l'orientation proposée par Drăgușin est originale car elle ouvre un espace de dialogue fertile entre la pensée théologico-politique de Agamben (sous l'angle de sa réflexion autour du concept de guerre civile) et la place qu'occupe cette guerre civile (comment elle est vécue par les différents protagonistes) dans la littérature (par exemple, dans le roman d'Honoré de Balzac, publié en 1829, « Les Chouans »). Ce faisant, Drăgușin tire le texte de Agamben du côté de son utilité en tant qu'instrument singulier pouvant jeter un éclairage important sur l'étude littéraire. L'aspect positif de la critique du texte par le commentateur comprend trois éléments, au moins : (i) les explorations conceptuelles proposées par Agamben sont pertinentes à la fois pour le chercheur académique et pour le citoyen qui participe aux conversations dans la sphère publique; (ii) l'érudition de Agamben (en tant que penseur humaniste complet) et ses connaissances théologiques accompagnent le lecteur dans un voyage herméneutique enrichissant, où les questions théologiques ne sont pas ignorées mais plutôt prises au sérieux en vue d'une

philosophie politique enracinée dans des fondations solides; (iii) les idées proposées par Agamben interpellent le lecteur d'une manière à la fois vivante et sérieuse (*rigueur philosophique*). En ce qui concerne l'aspect négatif de la critique, Drăgușin identifie dans le propos du philosophe italien une part polémique non négligeable : *pensée de la confrontation*.

À la lumière de la présentation du livre et de la synthèse des huit comptes rendus critiques, il m'apparaît pertinent d'ouvrir la conversation avec trois questions fondamentales :

- (i) d'abord, comment réfléchir l'horizon du temps messianique *dans* la guerre civile mondiale ?
- (ii) ensuite, comment est-ce que *stásis*, *état d'exception* et *vie nue* se nouent chez Agamben ?
- (iii) enfin, comment penser la dialectique politisation-dépolitisation *par-delà* l'Occident ?

Le *Léviathan* de Thomas Hobbes, ce grand classique de la philosophie politique, est « densément » eschatologique : ainsi, « par sa nature, l'État-Léviathan [hobbesien], qui doit assurer aux sujets sécurité (*safety*) et satisfaction (*contentments of life*), est aussi ce qui précipite la fin des temps » (p. 296). Dans le quarante-quatrième chapitre du *Léviathan* (XLIV), Hobbes cite la première Épître aux Thessaloniens : « Quand les gens diront : « Tout est en paix, en sécurité », c'est alors que, tout à coup, la ruine s'abattra sur eux, comme les douleurs de l'accouchement surprennent une femme enceinte. Personne n'y échappera ! » (I Th 5, 3). Il convient, dans ces conditions, de prendre au sérieux (c'est-à-dire de ne pas détourner le regard comme certains commentateurs de Hobbes l'ont fait et continuent à le faire) le caractère théologique de la philosophie politique hobbesienne et surtout l'orientation eschatologique du *Léviathan*, « devenu l'un des paradigmes de la théorie moderne de l'État » (p. 296). Je vous propose donc de déplier de manière succincte le raisonnement de Agamben dans la partie finale de « Léviathan et Béhémoth » (du chapitre XII au chapitre XVII), en suivant attentivement le fil d'Ariane suivant : l'idée que « la philosophie politique de la modernité ne pourra sortir de ses contradictions si elle ne prend pas conscience de ses racines théologiques » (*ibid.*).

Agamben souligne d'emblée le fait que Béhémoth et Léviathan sont associés à l'Antéchrist et à la bête de l'Apocalypse (p. 290). C'est donc du côté de Jérôme que le philosophe italien attire l'attention du lecteur en ce qui concerne l'interprétation à la fois satanique et antéchristique du Léviathan : « les Juifs disent que Dieu a créé un dragon puissant appelé Léviathan, qui vit dans la mer »; et Jérôme ajoute ensuite, « 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) (p. 290). Or, l'interprétation de Jérôme trouve sa cristallisation iconographique selon Agamben « 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 connaissent 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* » (p. 290). C'est-à-dire : *l'Antéchrist assis sur le Léviathan, signifiant le serpent du diable, la bête cruelle des derniers jours.*



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



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

Dans son dialogue avec Carl Schmitt, Agamben corrige le juriste allemand relativement à l'interprétation juive traditionnelle du Léviathan proposée dans le texte de 1938, « Le Léviathan dans la doctrine de Hobbes » : s'agissant d'une tradition non pas kabbalistique mais talmudique, que Schmitt aurait soigneusement falsifié. Agamben rappelle alors que selon cette tradition, « 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 » (p. 291).

Dans un certain sens, savoir si Hobbes « ait pu connaître ou non cette tradition talmudique » n'est pas vraiment important du moment « que la perspective eschatologie lui était parfaitement familière » (p. 291). À cet effet, force est de constater que cette perspective « parcourt tout le troisième livre du *Léviathan* [de Hobbes], qui, sous la rubrique *Of a Christian Commonwealth*, contient un véritable traité du royaume de Dieu », note Agamben avant de conclure sur le constat suivant : « [traité] si embarrassant pour les lecteurs modernes de Hobbes qu'ils l'ont souvent simplement refoulé » (p. 291). Concrètement, alors que la doctrine dominante tirait le royaume de Dieu du côté de la métaphore, privilégiant donc le sens métaphorique, Hobbes pour sa part insiste sur sa signification concrète (dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament), en tant que royaume politique réel « qui, interrompu en Israël après l'élection de Saül, sera restauré par le Christ à la fin des temps » (p. 291). Toutefois, souligne Agamben, « 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 [un et deux du *Léviathan*] restent valides » (p. 292). Il y a donc bel et bien chez Hobbes une véritable théologie politique : elle s'inscrit dans une perspective visiblement eschatologique.

Or, c'est précisément en suivant la voie de la reconnaissance et de la compréhension de cette pensée théologique et de cette perspective eschatologique hobbesienne que Agamben estime possible de résoudre les nombreuses énigmes du frontispice de la première édition du *Léviathan*. Dans la théorie hobbesienne, le royaume de Dieu et le royaume profane sont pensés de manière autonome : « 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 [se présente alors simultanément comme] paradigme et conclusion de la monarchie profane », note Agamben (p. 292). Cet horizon politique structure l'État hobbesien.

Par ailleurs, Agamben soumet à la réflexion du lecteur la thèse suivante : « 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* » (p. 293), c'est-à-dire l'assemblée des fidèles. Autrement dit, la source du frontispice du Léviathan est paulinienne. Car si dans l'image du Léviathan « les petits corps qui constituent le corps du géant sont absents de sa tête [et que cela implique alors] que le Léviathan est littéralement la « tête » d'un *body political* formé par le peuple des sujets, [qui n'ont pas de corps propre mais n'existent en fait que dans le corps du souverain », [...] [c]ette image [souligne Agamben] provient directement de la conception de Paul [...], selon laquelle le Christ est le chef (*kephalè*, la tête) de l'*ekklesia* » (p. 292-293). Or, « 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 Co 15, 28). [...] Dans l'état actuel, le Christ est le chef du corps de l'assemblée, mais à la fin des temps [note Agamben], dans le royaume des ciels, il n'y aura plus de distinction entre la tête et le corps, parce que Dieu sera tout en tous » (p. 293). De la même manière, 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 » (p. 293). C'est précisément de cette manière que Agamben plaque la conception de Paul sur celle de Hobbes, en s'appuyant pourtant sur Hobbes lui-même, ouvrant sur le rapport entre Léviathan et Béhémoth, entre le pouvoir de l'État et le pouvoir de la guerre civile : *les deux coexistent*.

Ainsi, de la même manière que le terme à valeur politique *demos (populus)* est absent des Évangiles (l'évènement messianique transforme le peuple en une masse informe; *multitude autour du Christ*), dans l'État de Hobbes le corps politique est dissout dans une multitude.

Pour Agamben, la seconde Épître de Paul aux Thessaloniens est la clef qui permet au lecteur de débloquent et de compléter la compréhension de la philosophie politique de Hobbes :

La révolte finale

En ce qui concerne la venue de notre Seigneur Jésus Christ et notre rassemblement auprès de lui, nous vous demandons une chose, frères et sœurs :

ne vous laissez pas trop facilement troubler l'esprit ni effrayer, si quelqu'un affirme que le Jour du Seigneur est arrivé. Ne le croyez pas, même si l'on se réclame d'une parole de l'Esprit, d'une déclaration ou bien d'une lettre qui nous seraient attribuées.

Ne vous laissez tromper par personne, d'aucune façon ! Car ce jour ne viendra pas avant qu'ait lieu la révolte finale, et avant qu'apparaisse celui qui est la méchanceté personnifiée, l'être qui s'en va à sa perte.

Celui-ci s'opposera à tout ce que les êtres humains adorent et considèrent comme divin. Il s'élèvera contre tout cela, et il ira jusqu'à pénétrer dans le temple de Dieu pour s'y asseoir, en se faisant passer lui-même pour Dieu.

Ne vous rappelez-vous pas que je vous ai dit cela quand j'étais encore auprès de vous ?

Cependant, vous savez que quelque chose retient cet être méchant maintenant, de sorte qu'il n'apparaîtra qu'au moment voulu par Dieu.

La puissance secrète de la Méchanceté est déjà à l'œuvre; seulement, elle ne le sera pleinement que lorsque celui qui la retient encore lui laissera la voie libre.

Alors, l'être méchant apparaîtra, et le Seigneur Jésus le fera mourir par le souffle de sa bouche, il le détruira par la manifestation de sa venue.

L'être méchant viendra avec la puissance de Satan, il accomplira toutes sortes de miracles, signes extraordinaires et prodiges trompeurs;

il usera du mal sous toutes ses formes pour séduire ceux qui vont à leur perte. Ils se perdront parce qu'ils n'auront pas accueilli ni aimé la vérité qui les aurait sauvés.

Voilà pourquoi Dieu leur envoie une puissance d'égarement qui les pousse à croire au mensonge.

Ainsi, toutes les personnes qui n'auront pas cru à la vérité, mais qui auront pris plaisir au mal, seront jugées (II Th 2, 1-12).

Si « l'être méchant » (« celui qui est la méchanceté personnifiée », « l'homme de l'anomie (*ho anthropos tes anomias*), l'homme sans loi ») a été identifié à l'Antéchrist de la première Épître de Jean, « celui qui retient (*ho katechon*) » a été identifié à l'Empire romain (p. 294-295). Schmitt, pour sa part, place l'État hobbesien dans la tradition « cathéchontique ».

Agamben critique toutefois l'interprétation schmittienne du *Léviathan* et attire l'attention du lecteur sur son insuffisance : « Ce n'est pas un hasard si dans le *Léviathan*, où l'on rencontre plus de cinquante citations du corpus paulien, Hobbes ne mentionne jamais directement la seconde Épître aux Thessaloniciens. 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 [insiste Agamben], 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 » (p. 295).

La confrontation entre le philosophe italien et le juriste allemand se déplace alors sur un autre territoire, lorsque Agamben s'attaque en un certain sens à la grande thèse de Schmitt selon laquelle les concepts politiques sont des concepts théologiques sécularisés : il la corrige en la précisant. En d'autres mots, pour Agamben, les concepts politiques sont des concepts eschatologiques sécularisés (p. 295). Les racines de la politique contemporaine sont alors de l'ordre d'une sécularisation de l'eschatologie. Chez Hobbes, « 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 [l'État hobbesien] devra nécessairement disparaître quand se réalisera [le royaume de Dieu] » (p. 295-296). Au moyen d'une correction (précision) de la thèse de Schmitt, Agamben définit la politique hobbesienne.

Or, en se positionnant ainsi par rapport à la pensée de Schmitt (c'est-à-dire dans la rupture, qui est également une forme de continuité), le philosophe italien rapproche la politique de Hobbes, via sa portée eschatologique, avec la pensée de Walter Benjamin telle que déployée

dans le *Fragment théologico-politique*. Car, souligne Agamben, pour Benjamin aussi, « 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 » (p. 296). Autrement dit, l'État ne freine absolument pas la fin des temps (il n'est pas *celui qui retient*), il ouvre sur l'avènement imperceptible.

Au contraire, cet État-Léviathan, qui se doit d'assurer aux sujets sécurité et satisfaction, est dans un certain sens (soit celui de la première Épître aux Thessaloniens (I Th 5, 3) : « Quand les gens diront : « Tout est en paix, en sécurité », c'est alors que, tout à coup, la ruine s'abattra sur eux, comme les douleurs de l'accouchement surprennent une femme enceinte. Personne n'y échappera ! ») ce qui va justement hâter le Jour du Seigneur, *la fin des temps*. Dans ces conditions, Léviathan et Béhémoth sont inséparables : à la fin des temps, « Béhémoth avec ses cornes abattra Léviathan, et Léviathan avec ses nageoires abattra Béhémoth et le transpercera » (p. 296 citant *Midrash sur le Lévitique*, XIII, 3). Le pouvoir de l'État (Léviathan) et le pouvoir de la guerre civile (Béhémoth) sont donc inséparables jusqu'au grand combat de la fin des temps, suivi du festin messianique au cours duquel les justes mangeront la chair des deux bêtes. Avec l'anéantissement du Léviathan, l'État est aboli et le *demos* retrouve son corps politique : la séparation entre le *body political* et la multitude réelle est abolie dans l'*ekklesia* (il n'y aura plus de distinction entre la tête et le corps, car Dieu sera tout en tous).

En guise de conclusion, trois questions se présentent alors à nous :

(i) d'abord, comment se déploie concrètement cet horizon eschatologique dans l'espace politique moderne ?

(ii) ensuite, comment réfléchir la biopolitique par rapport à l'adémie de l'État-Léviathan ?

(iii) enfin, quelle place l'action politique humaine – par rapport à la volonté divine – occupe-t-elle dans l'avènement de la fin des temps (*fonction catéchontique* – freiner –, *fonction de précipitation* – c'est-à-dire hâter, précipiter l'avènement du Jour du Seigneur –, *impuissance*) ?

Pour citer cette conférence :

Mario Ionuț Maroșan, « Aux racines eschatologiques de la philosophie politique moderne : Agamben, Hobbes, Paul de Tarse, *stásis* et le problème du Léviathan », dans le cadre du séminaire « *Bible, théologie, philosophie* » à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, Université de Montréal, Montréal, 11 mars 2021.