# Souveraineté et animalité : Agamben lecteur de Hobbes

Luc Foisneau

▶ **To cite this version:**

Luc Foisneau. Souveraineté et animalité : Agamben lecteur de Hobbes. Thierry Gontier. Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique, 1, Editions Peeters, pp.231-244, 2005, Bibliothèque philosophique de Louvain, 90-429-1597-8. hal-04353441

**HAL Id: hal-04353441**
**https://hal.science/hal-04353441**

Submitted on 19 Dec 2023

**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.

Copyright

Référence : Luc Foisneau, « Souveraineté et animalité. Agamben lecteur de Hobbes », *in* Th. Gontier (éd.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Louvain, Éditions Peeters, 2005, p. 231-244.

# Souveraineté et animalité
## Agamben lecteur de Hobbes

Luc Foisneau
CNRS, Maison française, Oxford

**[231]** La lecture que Giorgio Agamben propose de la politique de Hobbes dans *Homo Sacer*[1] nous servira de fil conducteur pour interroger à nouveaux frais, et du point de vue du projet plus général d'une lecture des interprétations contemporaines du corpus hobbesien, les relations qu'entretiennent politique et animalité dans l'œuvre du philosophe anglais. Dans les commentaires classiques de cette œuvre, ces relations prennent assurément des formes multiples, mais on peut dire que, par-delà une métaphorique assez riche – le loup jouant, on le sait, un rôle important dans l'imaginaire hobbesien – et le relevé scrupuleux des sources – François Tricaud l'avait fait de façon exemplaire[2] –, elles se réduisent dans le fond à très peu de chose. La théorie hobbesienne de la souveraineté concerne, nous est-il souvent rappelé, des êtres de droits, doués de parole, et nullement des bêtes, et l'état de nature, tout naturel qu'il soit, n'apparaît pas devoir conduire à nuancer ce constat. On peut même dire que l'écart entre souveraineté et animalité est d'autant plus grand, dans la plupart des commentaires, que la pensée de Hobbes est envisagée davantage dans sa relation d'opposition à la pensée d'Aristote. Le *De cive* ne commence-t-il pas par une mise en question radicale de l'animal politique du livre I des *Politiques* ? L'affirmation du caractère naturellement asociable de l'homme est, de fait, une réponse directe à la thèse d'Aristote selon laquelle « l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire »[3]. La caractérisation de l'homme comme animal politique se prête peu, il faut bien en convenir, à une théorie juridique du sujet de droit, à laquelle les commentateurs ont souvent cherché à reconduire la pensée de Hobbes.

**[232]** Le premier intérêt de l'interprétation d'Agamben est qu'elle s'efforce de lever l'hypothèque d'une lecture exclusivement juridique de la politique hobbesienne. Pour cela, elle s'appuie sur l'hypothèse foucaldienne selon laquelle l'exercice moderne du pouvoir serait un pouvoir sur la vie, qu'il

---

[1] Giorgio Agamben, *Homo sacer. I : Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995 ; trad. fr. par M. Raiola, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997 ; abrégé : *Homo sacer I*. Le second volume d'*Homo sacer* a été publié en français sous le titre *Etat d'exception. Homo sacer, II, 1*, trad. fr de l'italien par J. Gayraud, Paris, Seuil, 2003. ; abrégé : *Homo sacer II*.

[2] F. Tricaud, "*Homo homini lupus, homo homini deus*", *Hobbes-Forschungen*, Berlin, 1969, p. 61-70.

[3] Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1253a 8, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 91.

s'agirait d'une part de *discipliner*, selon les procédures d'une anatomo-politique du corps humain, et d'autre part de *réguler* ou de *normer*, selon les techniques d'une bio-politique de la population[4]. Ainsi inscrit dans l'"ère du bio-pouvoir", l'homme cesse d'être ce qu'il était pour Aristote, à savoir "un animal vivant et de plus capable d'une existence politique"[5], pour devenir "un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question"[6]. Dans cette perspective, l'animalité de l'homme prend une signification politique radicalement nouvelle, puisque le développement de l'espèce, et la discipline des corps, deviennent des enjeux immédiatement politiques. Pour étayer sa thèse, le dernier Foucault s'était appuyé sur une étude simultanée, mais non coordonnée, des techniques politiques au moyen desquelles le pouvoir met en œuvre une bio-politique, à savoir "intègre en lui le souci de la vie naturelle des individus"[7], et des technologies du soi, grâce auxquelles un individu devient sujet. Le projet d'Agamben est de montrer comment ces deux lignes de recherche se rejoignent en un point que Foucault ne pouvait pas voir en raison de son désintérêt pour le modèle juridique de la souveraineté. De fait, ce point de jonction réunit, sur un mode qui n'aurait pas manqué de surprendre Foucault, le modèle juridico-institutionnel de la souveraineté et le modèle biopolitique du pouvoir. Passant outre la prévention foucaldienne à l'encontre des théories de la souveraineté, Agamben entend montrer que la mise en œuvre des techniques du bio-pouvoir relève non pas tant d'un art de gouverner que d'une théorie du pouvoir souverain. Ainsi peut-il écrire que "*la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain*"[8]. Le caractère inattendu de ce rapprochement est renforcé par le recours à la définition schmittienne de la souveraineté. Alors que Foucault avait suffisamment montré sa réticence à l'égard des théories juridico-institutionnelles de la souveraineté, y compris celle de Carl Schmitt[9], Agamben entend pour sa **[233]** part s'appuyer sur la définition schmittienne du souverain comme "celui qui décide de la situation exceptionnelle"[10] pour prolonger les recherches de Foucault sur le bio-pouvoir. Définir ainsi la souveraineté, non pas comme la source exclusive de la production des lois, mais comme la capacité de décider d'un espace d'exclusion à l'intérieur même de l'ordre juridique, sert à expliquer la façon dont le pouvoir souverain affirme son emprise sur la vie biologique des hommes. Comprise à partir du modèle romain de la vie exposée au meurtre, et non sacrifiable, de

[4] Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 183.
[5] M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit*., p. 188.
[6] Ibid.
[7] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 13.
[8] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 14.
[9] C'est ce que l'on déduira aisément du passage suivant : "Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à se manifester dans son éclat meurtrier ; *il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain* ; il opère des distributions autour de la norme." (M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 190 ; je mets en italique)
[10] "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." (C. Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15)

l'*Homo sacer*, cette emprise réside toute entière dans la menace que la suspension des lois constitutionnelles, le régime d'exception[11], fait peser sur la vie des hommes. Le dernier élément qu'il importe de souligner dans ce montage herméneutique complexe rend compte du fait que la biopolitique n'est pas seulement, selon Agamben, un phénomène moderne, au sens où Foucault parle d'un "seuil de modernité biologique"[12], mais qu'elle est "au moins aussi ancienne que l'exception souveraine"[13], dont il retrouve des formulations dès l'antiquité grecque. S'il apparaît à l'époque moderne, avant de prendre toute sa place au Xxème siècle, le lien entre la souveraineté et la vie nue constitue pour Agamben une structure originaire de la politique, en lien étroit avec la tradition métaphysique, telle que comprise par Heidegger. Pour dire les choses rapidement, et finir ainsi de préciser les contours généraux de l'interprétation, la logique par laquelle la vie animale de l'homme se trouve soumise au régime de l'exception souveraine depend selon Agamben de la façon dont on pense l'"existence et l'autonomie de la puissance"[14].

Ces trois éléments – une théorie de la bio-politique que l'on doit à Foucault, une théorie de la souveraineté que l'on doit à Schmitt et une métaphysique de la puissance d'origine heideggérienne – jouent chacun un rôle dans la lecture qu'Agamben propose de la pensée politique de Hobbes. Les questions que le commentateur pose au texte lu ne sont **[234]** manifestement pas les siennes, mais dans la violence même de cette interrogation intempestive surgissent des problèmes qui sont susceptibles d'appeler une relecture de l'œuvre. C'est cet effet de l'interprétation sur l'œuvre, que Claude Lefort, à propos de Machiavel, a fort justement appelé le travail de l'œuvre, que je voudrais m'efforcer de faire apparaître ici sur un exemple. Mon but n'est pas, par conséquent, de recenser les inexactitudes, les approximations, voire les erreurs typographiques, mais de chercher à comprendre en quoi certains coups de force interprétatifs peuvent enrichir la compréhension de l'œuvre. Il conviendra aussi d'indiquer, le cas échéant, des prolongements éventuels de la réflexion rendue possible par l'interprétation d'Agamben.

Deux problèmes retiendront plus particulièrement mon attention : premièrement, il conviendra d'apprécier les effets herméneutiques produits par l'adoption d'une définition de la souveraineté en termes de décision de la situation exceptionnelle ; deuxièmement, il faudra s'interroger sur la nature des liens établis par Agamben entre le concept d'état de nature et la notion de bio-politique.

## La souveraineté et la distinction problématique de la violence et du droit

[11] Pour une analyse de l'état d'exception schmittien selon Agamben, voir *Homo sacer II*, chap. 2, p. 56-61.
[12] M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 188.
[13] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 14.
[14] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 54-58.

Le concept de souveraineté est tiraillé entre deux interprétations contradictoires : l'une qui en fait la source, dans tout Etat, de la norme légale et le principe d'un partage rigoureux entre la violence et le droit ; l'autre qui le considère comme le lieu d'une collusion de la violence et du droit, ou comme le principe d'une décision sur la situation d'exception, dans laquelle il est impossible de distinguer le fait et le droit. Cette tension trouve à s'exprimer dans les théories modernes de la souveraineté, depuis Bodin jusqu'à Montesquieu et Rousseau, mais, pour un lecteur contemporain, elle prend toute sa force à la lumière du débat entre Schmitt et Kelsen. A la conception kelsénienne de la souveraineté comme norme suprême de la hiérarchie des normes répond en effet la conception schmittienne, qui fait consister l'acte de souveraineté en une décision de suspendre l'ordre juridique normal, et par conséquent dans l'institution d'un état d'exception. Le lecteur d' *Homo Sacer* pourrait donc légitimement s'attendre à ce que la théorie hobbesienne de la souveraineté soit elle-même comprise à partir de ce conflit qui oppose décisionnisme et positivisme juridique. Or, Agamben choisit une voie différente : plutôt que de déclarer qu'il entend inscrire sa lecture de Hobbes dans la perspective d'une théorie contemporaine de la souveraineté, il part des formulations les plus anciennes de cette théorie, où il prétend retrouver **[235]** les enjeux contemporains. A l'opposition entre Kelsen et Schmitt, il substitue l'antique conflit entre Pindare et Hésiode. Du fragment 169 de Pindare, qui affirme que "Le *nomos* de tout souverain (Basileus) des mortels et des immortels dirige d'une main entre toutes puissante en justifiant le plus violent", il retient que la souveraineté du *nomos* réside dans "une justification de la violence"[15]. D'un extrait de *Les travaux et les jours*, dans lequel Hésiode recommande à Persès d'écouter la justice [Dike], et d'oublier la violence [ßia], il retient que "le *nomos* est le pouvoir qui divise la violence et le droit, le monde animal et le monde humain"[16]. La distinction entre le monde animal et le monde humain recouvre ainsi la distinction entre la violence et le droit, car si les poissons, les fauves et les oiseaux se dévorent, les hommes, eux, ne se déchirent pas, Zeux leur ayant fait don de la justice. La différence entre humanité et animalité correspond, par conséquent, à un partage rigoureux entre le monde dans lequel règne la justice et celui qui l'ignore. Le paradoxe du fragment de Pindare sur le *nomos basileus* est de brouiller radicalement cette distinction, en faisant implicitement du souverain roi une bête féroce. C'est ce que Platon a parfaitement compris, qui invente la loi naturelle pour interdire la confusion sophistique de la violence et du droit. Contre l'apologie de la primauté du droit du plus fort sur la loi, Platon affirme le caractère non violent de la loi de nature. Dans la perspective de ce débat classique, on aurait pu s'attendre à ce que Hobbes fut placé, comme le fait Leo Strauss par exemple, dans la lignée du platonisme. Or, Agamben n'en fait rien, affirmant à l'inverse que la polémique sophistique contre le *nomos* en faveur de

[15] G. Agamben, *Homo sacer I,* p. 39.
[16] G. Agamben, *Homo sacer I,* p. 39.

la nature est “la prémisse nécessaire de l’opposition entre l’état de nature et le *commonwealth* que Hobbes place au fondement de sa conception de la souveraineté”[17]. La référence à l’autorité de Leo Strauss[18] pour étayer le fait que l’état de nature ne correspond pas à une époque réelle, alors même que le sens général du passage s’oppose à l’interprétation straussienne de Hobbes[19], constitue tout au plus un procédé rhétorique **[236]** pour s’attirer les bonnes grâces des interprètes straussiens de Hobbes. Le principe général de l’interprétation trouve en fait son point de départ, non pas dans la théorie de Strauss, mais dans celle de Schmitt, qui s’appuie lui-même sur le fragment de Pindare pour fonder sa théorie du “*nomos* de la terre”[20]. Que le souverain hobbesien conserve, à l’intérieur de l’état civil, son *ius contra omnes* est interprété comme un indice que l’extériorité du droit de nature constitue en fait le noyau le plus intérieur du système politique :

> La souveraineté se présente ainsi comme une incorporation de l’état de nature dans la société ou, si l’on préfère, comme un seuil d’indifférence entre nature et culture, entre violence et loi, et c’est justement cette indistinction qui constitue la spécificité de la violence souveraine[21].

Le fait que le souverain conserve son droit sur toutes choses est interprété dans le sens du fragment de Pindare, dans lequel Schmitt voit une confirmation de sa lecture du *nomos* comme partage territorial originel[22]. On peut, au contraire, considérer que ce droit laissé au souverain est la condition de l’effectivité d’un ordre juridique fondé sur le respect de la loi. Tel n’est pas, toutefois, le point que souligne Agamben, qui relève avec insistance les convergences entre la théorie hobbesienne et la théorie schmittienne de l’exception souveraine : à l’état de nature ainsi considéré est contestée une extériorité radicale à l’égard de l’ordre juridique, dont la nature contractuelle est regardée tout au plus comme une illusion libérale. L’accent est mis au contraire sur le fait que l’état de nature est intérieur à l’ordre juridique. Cette inclusion d’un principe, que tout semblerait devoir exclure du système juridique, conforte la théorie générale de la souveraineté, qui a été définie dans le premier chapitre d’ *Homo Sacer* par la formule paradoxale : “ Le souverain est, dans le même temps, à l’extérieur et à l’intérieur de l’ordre juridique”[23]. Extérieur à l’ordre juridique, car il a le pouvoir de suspendre la constitution, il est également

---

[17] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 44.
[18] “Du reste, comme l’a souligné Leo Strauss, Hobbes était parfaitement conscient que l’état de nature ne devait pas être nécessairement considéré comme une époque réelle, mais plutôt comme un principe interne à l’Etat qui se révèle au moment où on le considère “comme s’il était dissous”.” (ibid.) Concernant les écrits de Strauss sur Hobbes, je renvoie au tome 3 des *Gesammelte Schriften*, Leo Strauss, *Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Stuttgart-Weimar, Metzler Verlag, 2001.
[19] Voir, notamment, Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
[20] Voir Agamben, *Homo sacer I*, p. 45.
[21] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 44.
[22] C. Schmitt, *Le nomos de la terre*, trad. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, Puf, coll. Léviathan, 2001, p. 76-80.
[23] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 23.

intérieur à cet ordre, car ce pouvoir extraordinaire lui est reconnu légalement. En un sens, rien de plus dans cette formule **[237]** que l'idée selon laquelle pour créer le droit, il faut être extérieur au système du droit ; mais, en un autre sens, cette formule implique également que le souverain a le pouvoir de faire exister une situation exceptionnelle, en suspendant l'application des normes existantes. Dans la perspective ainsi définie, le souverain hobbesien apparaît comme le détenteur d'un pouvoir exorbitant sur la vie de ses sujets, pouvoir inquiétant pour des sujets soucieux de voir respecter leurs libertés et leurs droits. Dans le *Dialogue des Common Laws*, dans la section intitulée "Du pouvoir souverain", le légiste se fait ainsi l'écho des craintes du peuple anglais à l'époque de la guerre civile : "Est-ce que le roi, disaient-ils, va nous arracher ce que bon lui semble, sous prétexte d'une nécessité dont il se fait juge lui-même ? Pourrions-nous être plus mal traités par un ennemi ? Qu'est-ce qu'il pourrait nous arracher de plus que tout ce qu'il lui plaît ?"[24] Toutefois, l'enjeu de ce texte n'est pas de justifier l'établissement d'un état d'exception à l'intérieur du Royaume, où le souverain pourrait faire ce que bon lui semble, mais d'expliquer que le pouvoir du souverain en matière militaire ne doit pas être entravé par l'action du parlement. Si le roi ne dispose pas d'un pouvoir d'appréciation entier dans l'usage de la force armée, alors il ne pourra éviter que le peuple ne soit "abandonné, ou soit laissé libre de s'entre-tuer, même jusqu'au dernier"[25]. La structure de la souveraineté n'est donc pas tant celle du ban, comme le dit Agamben[26], que celle du *salus populi*, compris comme le refus de l'abandon du peuple à la passion de la guerre civile. Le problème n'est pas tant celui de la suspension de l'ordre juridique que de l'affirmation des droits du roi, notamment en matière fiscale et militaire, face aux limitations et restrictions que souhaitent lui imposer les parlementaires anglais. La sujétion au souverain peut ainsi être comprise comme le prix à payer pour la sécurité du peuple. A la réserve du juriste, qui "trouve un peu dur qu'un roi ait le droit de prendre à ses sujets, sous couleur de nécessité, tout ce qu'il lui plaît de leur prendre", Hobbes répond par une formule qui résume tout à la fois l'esprit de son réalisme et sa critique de l'utopisme :

> Tous les hommes sont troublés par ce qui fait obstacle à leurs désirs ; mais c'est bien notre faute. […] ; nous voudrions être en sécurité à **[238]** l'égard de l'univers entier, par droit de propriété, sans rien payer, c'est impossible[27].

Le droit des sujets de vivre en sécurité a un prix qui n'est autre que l'obligation où ils sont de payer au roi l'impôt qu'il leur demande. Si le roi a le

---

[24] Hobbes, *Dialogue des Common Laws*, trad. Lucien Carrive, introduction Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990, p. 35.
[25] Ibid., p. 38.
[26] "En reprenant une indication de J.-L. Nancy, nous appellerons ban (de l'ancien terme germanique qui désigne aussi bien l'exclusion de la communauté que le commandement et l'enseigne du souverain) cette puissance (…) de la loi qui lui permet de se maintenir dans sa propre privation et de s'appliquer en se désappliquant. La relation d'exception est une relation de ban." (Agamben, *Homo sacer I*, p. 36)
[27] Hobbes, *Dialogue des Common Laws*, p. 43.

droit de prélever tout l'argent qu'il juge nécessaire à la protection de ses sujets, ces derniers ont le droit de connaître les lois auxquelles il doivent obéir, "car il est certain que l'on ne peut trop bien connaître les lois capables de mettre en péril la vie et la fortune"[28]. La thèse d'Agamben dépasse, par conséquent, la visée de la pensée politique de Hobbes, qui concevait le caractère absolu des droits souverains comme la condition de la sécurité du peuple, et de la préservation de ses propriétés. Hobbes n'ignore pas pour autant la crainte qui entoure la souveraineté : "s'il survenait un roi qui ne craignît pas ce châtiment [dans l'autre monde], il aurait le droit de nous arracher non seulement nos terres, nos biens et nos libertés, mais notre vie aussi s'il le veut"[29]. Reconnaissant que cette possibilité n'est pas totalement illusoire ("Et ils disent vrai"[30]), le Philosophe du *Dialogue* exclut néanmoins qu'un souverain puisse vouloir ainsi anéantir ou affaiblir ses sujets, car il suppose que le roi "aime son pouvoir", et ne souhaitera pas le voir diminué, en affaiblissant le pouvoir de ses sujets. Que reste-t-il dès lors du lien supposé par Agamben entre le souverain et la vie nue de ses sujets ? Dans quelle mesure cette hypothèse de lecture est-elle susceptible d'éclairer notre compréhension de l'état de nature hobbesien?

## L'état de nature et le devenir-animal de l'homme

Pour comprendre l'interprétation qui est donnée de la formule *homo homini lupus*, il convient de revenir sur l'hypothèse première de l'ouvrage, qui définit l'essence de la politique à partir du lien unissant souveraineté et vie nue. La vie nue, ainsi nommée pour la distinguer de la "vie qualifiée", ou "d'un mode de vie particulier"[31], est la vie **[239]** biologique, ou animale, de l'homme. Considérée du point de vue du pouvoir souverain, cette vie nue apparaît essentiellement comme une vie menacée en permanence par la mort violente. L'exemple paradigmatique qui en est donné est celui de l'*homo sacer* – homme sacré – de l'ancien droit romain que Festus décrit, dans l'article "Sacer mons" de son traité *Sur la signification des mots*, comme "celui que le peuple a jugé pour un crime"[32], qu'il n'est pas permis de sacrifier, mais qui pourra être tué impunément par quiconque le rencontre. Sans vouloir entrer dans le débat savant sur le statut exact de cette figure archaïque, j'en retiendrai, avec Agamben, la caractéristique principale qui est double, à savoir, *l'impunité pour qui tue l'homo sacer* et *l'interdiction de le sacrifier*. Lié au droit romain, l'*homo sacer* connaît également des avatars dans l'ancien droit germanique, la figure du *wargus*, ou homme-loup, et celle du *Friedlos*, ou "sans paix". Exclu de la

[28] Ibid., p. 52.
[29] Ibid., p. 58.
[30] Ibid.
[31] G. Agamben, *Homo sacer I*, p. 9. Agamben fait ici référence à la distinction grecque bien connue entre "*zoe*, qui exprimait le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux), et *bios*, qui indiquait la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe" (ibid.).
[32] Cité dans G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 81.

communauté, le "sans paix" pouvait être tué par quiconque sans qu'il y ait là homicide. Autre figure bien connue de l'*homo sacer*, le bandit médiéval, proprement mis au ban de la communauté, et comme tel susceptible d'être tué, car on le considérait comme déjà mort. Ce hors-la-loi est souvent comparé, dans les textes médiévaux, à la figure mythique de l'homme devenu animal qu'est le loup-garou (en italien, *lupo mannaro*), comme c'est le cas dans le lai de Marie de France intitulé *Bisclavret*. On aurait tort toutefois de vouloir considérer l'*homo sacer* comme un bout de nature sauvage, sans lien aucun avec la cité, puisque c'est au contraire le pouvoir souverain, qui fait exister cette forme inédite de l'animalité politique, en tout point opposée au *bios politikos* aristotélicien. A l'animal politique inclus dans la communauté publique s'oppose ainsi l'animal politique exclu à l'intérieur même de la cité. Cette opposition s'inscrit de fait dans le prolongement de la pensée d'Aristote, qui déclare, dans un passage bien connu des *Politiques*, que celui "qui est hors cité, naturellement bien sûr et non pas par le hasard [des circonstances], est soit un être dégradé, soit un être surhumain"[33]. Loin toutefois de considérer cette vie d'exclusion comme une existence apolitique, Agamben y voit "un seuil d'indifférence et de passage entre l'animal et l'homme, la *phusis* et le *nomos*, l'exclusion et l'inclusion : loup-garou précisément, ni homme ni bête, qui habite paradoxalement dans ces deux mondes sans appartenir à aucun d'eux"[34]. Cette figure mythique va être mise au service d'une interprétation **[240]** nouvelle du concept d'état de nature : "C'est seulement sous cet éclairage que le mythologème hobbesien de l'état de nature acquiert sa véritable signification."[35] L'affirmation est sans doute excessive, car rien ne permet de dire que le concept d'état de nature puisse être considéré sans autre forme de procès comme l'élément d'un mythe. Il y a là un coup de force théorique qui reproduit sans le dire celui de Carl Schmitt[36], qui, dans son livre de 1938, substitue l'étude de la mythologie du *Léviathan* à son analyse conceptuelle. L'idée même selon laquelle l'état de nature serait le lieu d'un devenir animal de l'homme est explicitement formulée par Schmitt dans *Le nomos de la terre* (1950) : "Pour Hobbes, l'état de nature est le domaine des loups-garous."[37] Pour autant, Agamben ne suit pas strictement l'hypothèse schmittienne, qui s'inscrit dans une réflexion sur le droit des gens après la découverte du Nouveau monde. Il entend, pour sa part, rattacher la figure du loup-garou schmittien à sa propre hypothèse concernant le statut de l'homme dans l'état d'exception souverain. Ainsi peut-il affirmer que, "lorsque Hobbes fonde la souveraineté en renvoyant à l'*homo*

[33] Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1252a2, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.
[34] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 116.
[35] Ibid.
[36] C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Feldschlag eines* politischen Symbols (Hambourg, 1938). Cet ouvrage a été récemment traduit en français par Denis Trierweiler, avec une préface d'Etienne Balibar et une postface historique de Wolfgang Palaver, sous le titre *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002.
[37] C. Schmitt, *Le nomos de la terre*, op. cit., p. 96.

*homini lupus,* il faut entendre dans le terme 'loup' un écho du *wargus* et du *caput lupinum* des lois d'Edouard le Confesseur : pas simplement la *fera bestia* et la vie naturelle, mais plutôt quelque chose comme une zone d'indétermination entre l'homme et la bête – un loup-garou, un homme qui se transforme en loup et un loup qui devient homme : c'est-à-dire banni, *homo sacer*"[38]. Il est sans doute peu fondé de vouloir faire jouer un rôle aussi central à la formule *Homo homini lupus*, qui n'est somme toute qu'une citation introduite tardivement dans l'œuvre de Hobbes, dans la préface à la seconde édition du *De Cive* (1647). Cette réserve ne doit pas toutefois nous conduire à écarter trop rapidement la référence à la figure du loup-garou dans l'état de nature hobbesien. Bien qu'il ne donne aucune preuve textuelle en faveur de sa thèse, qu'il ne cite aucun texte de Hobbes relatif aux lois d'Edouard le Confesseur qui comporterait une référence au *caput lupinum*, il est possible de venir à la rescousse d'Agamben, en s'appuyant sur un passage singulier du *Dialogue des Common Laws*, que l'interprète n'a manifestement par lu. Dans la section VI de ce dialogue, consacrée aux peines prévues par les **[241]** statuts des proviseurs (*Statutes of Provisors*), appelés aussi statuts *de Praemunire*, l'étudiant en droit déclare la chose suivante :

> Ce crime n'est pas sans analogie avec celui pour lequel un homme est déclaré hors-la-loi lorsqu'il ne se présente pas à la justice, si ce n'est que la mise hors-la-loi est précédée d'une longue procédure, et que le hors-la-loi est placé hors de la protection des lois. Mais pour infraction au statut des Proviseurs […] si le coupable ne se présente pas devant la justice dans les 2 mois qui suivent la notification, il se trouve immédiatement hors-la-loi, et cette peine, sans être capitale, équivaut à la peine capitale ; car il vit dans la clandestinité, à la merci de ceux qui savent où il se trouve et qui ne peuvent sans encourir le même risque que lui ne pas le dénoncer. *Et on a beaucoup discuté avant l'époque de la reine Elisabeth pour savoir s'il ne se pourrait pas qu'il fût licite à quiconque de le tuer comme il est licite de tuer un loup*. C'est comme la punition qui avait cours chez les anciens Romains de se voir interdire l'usage du feu ou de l'eau (*Interdictio de aqua et igni*), et comme l'excommunication majeure de la papauté, où personne ne pouvait manger ou boire avec le coupable sans encourir une peine identique[39].

Ce texte montre clairement que Hobbes avait une connaissance directe des différents Statuts des Proviseurs, et notamment de ceux d'Edouard III (25 Edouard III, section 1, chap. 1, 1351 ; 27 Edouard III), et de Richard II, qui prévoyaient une peine de bannissement et d'exposition à la violence d'autrui, très semblable à celle qui menaçait l'*homo sacer*. Ce rappel des discussions juridiques du quatorzième siècle, relatives aux proviseurs, c'est-à-dire à "ceux qui se pourvoient à Rome de bénéfices situés en Angleterre"[40], montre à tout le moins que Hobbes n'ignorait pas le type de peines auquel Agamben se réfère, et

[38] G. Agamben, *Homo sacer I,*p. 116.
[39] *Dialogue des Common Laws*, op. cit., p. 139-140 ; je mets en italique.
[40] *Dialogue des Common Laws*, op. cit, p. 141.

que ces peines prévoyaient de traiter le coupable comme un loup. Il y a là, sans nul doute, un élément qui n'est pas étranger au mythologème de l' *homo homini lupus*, rendant significatif le rapprochement effectué par Agamben entre le thème de l'homme qui est, à l'état de nature, un loup pour l'homme et la peine réservée dans le droit anglais aux proviseurs. Toutefois, est-ce là un élément permettant de valider l'interprétation globale de l'ouvrage ? Rien n'est moins sûr. Avant toute autre considération, il convient en effet de mettre ce bref royal (*royal writ*) dans son contexte, qui est celui d'une théorie des relations internationales fondée sur le principe de souveraineté. Les *Statutes of Provisors* furent en effet adoptés au cours du quatorzième siècle pour empêcher les ingérences de la papauté sur le territoire du souverain anglais par l'intermé

**[242]** -diaire des nominations ecclésiastiques. Le statut II Richard, chap 5, promulgué en 1392, avait ainsi pour fonction d'interdire que des sujets du roi d'Angleterre, ou des étrangers, ne puissent obtenir du pape le droit de jouir de bénéfices ecclésiastiques sur le sol anglais. Ainsi la peine encourue par les contrevenants, qui auraient voulu faire valoir en Angleterre un droit conféré par Rome, venait-elle sanctionner un conflit de souveraineté entre un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel, et non pas révéler la structure cachée de la souveraineté. A travers cette peine, déjà beaucoup atténuée à l'époque de Hobbes[41], il s'agissait pour les souverains anglais, et cela bien avant la rupture anglicane, de marquer des limites strictes aux prétentions des tribunaux ecclésiastiques à juger *in ordine ad spiritualia*. Qu'en raison de ce conflit certains hommes se soient trouvés exposés à la vindicte populaire sur le mode du meurtre licite constitue certes une singularité à interroger du point de vue d'une anthropologie des peines, mais il est douteux que l'on puisse en faire le paradigme même du pouvoir souverain. Ce qu'il convient plutôt d'analyser, ce sont les effets des conflits de souveraineté sur les sujets qui y sont exposés, le retour à l'animalité juridiquement programmé étant un effet singulier de la violence induite par la coexistence jamais totalement pacifiée des Etats souverains.

Agamben interprète ces effets dans une perspective volontairement polémique, en termes de situation d'exception[42], contre l'interprétation libérale des fondements de l'Etat moderne :

> Contrairement à ce que la modernité est habituée à se représenter comme espace de la politique en termes de droits du citoyen, de libre volonté et de contrat social, *seule la vie nue est authentiquement politique du point de vue de la souveraineté.* C'est pourquoi chez Hobbes, le fondement du pouvoir souverain consiste moins dans la cession par les sujets de leur droit naturel, que dans le fait que le souverain conserve

[41] La situation décrite par Hobbes ne correspond que partiellement au droit de son époque, qui ne prévoyait l'exécution immédiate sans autre forme de procès que dans le cas de la félonie, mais pas dans celui d'une action civile. Lucien Carrive note que, dans ce dernier cas, "le hors-la-loi ne perdait que ses biens personnels, et encore bien souvent il lui était possible de les mettre à l'abri" (*Dialogue des Common Laws*, op. cit., p.139, note 3).

[42] Sur ce point, voir le chapitre 1 du tome II d'*Homo sacer*, intitulé "L'état d'exception comme paradigme de gouvernement", p. 9-55.

> son droit naturel d'agir sans limites vis-à-vis de n'importe qui et de n'importe quoi ; prérogative qui se présente désormais comme droit de punir[43].

**[243]** Substituant le couple vie nue/pouvoir souverain à la distinction schmittienne de l'ami et de l'ennemi, Agamben est conduit à proposer un nouveau critère du politique. Ce critère implique que les situations dans lesquelles il n'existe pas de souverain exerçant sa puissance de vie et de mort sur un être exposé dans sa vie même ne sont pas des situations politiques. Pareille thèse conduit logiquement à proposer une lecture antilibérale de Hobbes, selon laquelle la souveraineté de l'Etat n'apparaît pas comme la garantie du droit des individus à la sécurité, mais comme l'expression d'un exorbitant droit de punir. C'est là faire peu de cas de l'esprit des constructions juridiques de la souveraineté depuis Bodin et de l'espace des droits qu'elle rend possible. Sans doute, Hobbes n'ignore-t-il pas la face sombre du pouvoir souverain, et notamment le lien qu'il entretient avec une théologie de la toute-puissance qui se mesure à l'emprise de Dieu sur la vie des hommes[44], mais ce n'est pas une raison suffisante pour disqualifier, comme Agamben le fait, l'autre face de ce pouvoir, productrice de droit et organisatrice d'un espace pacifié. Afin de mieux comprendre comment s'articulent ces deux dimensions de la pensée hobbesienne de la souveraineté, on peut s'appuyer avec profit sur le texte de l'épître dédicatoire de la seconde édition du *De Cive* dans lequel Hobbes introduit la célèbre formule *Homo homini lupus*.

Dans le premier paragraphe, Hobbes commence par une critique de la critique républicaine de la tyrannie de rois. Caton le censeur, exprimant la pensée du peuple romain, déclare certes que "tous les rois font partie de l'espèce des rapaces"[45]. Toutefois, Hobbes rappelle que, toute républicaine qu'elle fût, Rome ne se comporta pas différemment des rois, quand il s'agît de subjuguer les autres peuples d'Italie :

> D'ailleurs, le peuple romain lui-même, qui avait mis à sac la terre entière et qui avait affublé du surnom de citoyen les Africains, les Asiatiques, les Macédoniens, les Grecs et tant d'autres nations, n'était-il pas une bête fauve ?

Pas d'issue, semble-t-il, à la capture de la liberté des peuples d'Italie par les Romains, que Pontus Telesinus compare à des loups. Il y a assurément une face sombre de la souveraineté des républiques : c'est celle qu'elles montrent lors des guerres de conquête. Mais Agamben a **[244]** trop vite fait de ne retenir de l'épître dédicatoire que la seule formule, l'homme est un loup pour l'homme,

---

[43] G. Agamben, *Homo sacer I*, p. 117 : "Or cette lupinisation de l'homme, cette hominisation du loup est possible à chaque instant dans l'état d'exception, dans la *dissolutio civitatis*."

[44] Sur les rapports de la toute-puissance de Dieu et de la question du mal, je me permets de renvoyer à mon livre *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000, 2de éd., Paris, CNRS Éditions, 2021, p. 147-157.

[45] "Reges omnes de genere esse bestiarum rapacium" (*De Cive. The Latin Version*, Epître dédicatoire, éd. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 73 ; trad. fr. de l'épître par R. Polin, in *De Cive ou les fondements de la politique*, Paris, Sirey, 1981, p. 53).

car, nous rappelle Hobbes dans le deuxième alinéa, l'homme est aussi un Dieu pour l'homme, si l'on considère la société civile dans laquelle les hommes vivent pacifiquement les uns avec les autres. Dans la cité, par conséquent, l'homme accède à la ressemblance avec Dieu par la justice et la charité, qui sont les deux vertus de la paix. La rapacité des fauves vaut toutefois dans l'ordre international, car en raison de la dépravation des méchants, les hommes sont obligés de recourir, aux deux vertus de la guerre, que sont la force et la ruse. Ce double visage de la souveraineté, loi naturelle à l'intérieur, droit naturel à l'extérieur, n'implique nullement le retournement que propose Agamben d'un déchaînement de la violence souveraine à l'intérieur de son espace propre, sauf à prendre en compte, comme j'ai essayé de le faire, les effets intérieurs des conflits de souveraineté.

Luc Foisneau
CNRS, Maison française, Oxford