

Dans une conférence de 1927 intitulée *L'Idée de paix et le pacifisme*, le philosophe Max Scheler faisait remarquer que l'idée d'une paix définitive, capable de faire taire les armes à jamais et de substituer à la fureur destructrice ainsi qu'aux déchirements violents remplis de sang et d'horreur des luttes armées une existence où les hommes puissent se livrer dans la plus parfaite sûreté aux fins les plus nobles, figurait un vœu formulé par toutes les grandes civilisations connues, et que, dans le même temps, celle-ci n'était jamais parvenue à connaître le moindre commencement de réalisation sérieuse en l'espace de plusieurs millénaires. De Cicéron défendant la supériorité de Solon, le maître d'œuvre des institutions démocratiques athéniennes sur Thémistocle, le général ayant repoussé les Perses à Salamine et sauvé les cités de la Grèce de leur annexion par un empire despotique¹, à Prévert s'exclamant plus abruptement « Quelle connerie la guerre² ! », la guerre s'est inlassablement vue dénoncée comme un mal absolu, une explosion de barbarie s'accompagnant de la ruine de toutes les vertus humaines et colportant avec soi la souffrance, la misère matérielle et morale, le sacrifice aveugle des êtres. De manière plus significative encore, alors que l'horreur des tranchées et l'ampleur sans précédent de la Première Guerre mondiale avaient nourri un pacifisme généralisé et qu'en 1928, le pacte Briand-Kellogg, signé par soixante-trois États, se proposait de mettre la guerre hors-la-loi, à peine vingt ans après l'armistice de Rethondes, l'Europe plongeait dans le conflit le plus violent de son histoire. Ainsi la simple considération de l'histoire³ atteste à la fois la constance de l'aspiration à la paix des hommes et le retour régulier des conflits contre lequel celle-ci vient se briser. Si l'on peut regretter la permanence de ce phénomène au nom d'idéaux moraux, on peut aussi chercher à le comprendre, d'où l'intérêt d'une analyse philosophique de son concept ; la philosophie, selon la célèbre formule de Spinoza, n'ayant pas vocation « à tourner en dérision les actions des hommes, à pleurer sur elles, à les détester mais à en acquérir une connaissance vraie⁴ ».

Anthropologie de la guerre

La guerre se définit comme une lutte entre deux partis ayant recours à la force physique et à la voie des armes pour régler un différend. Elle renvoie donc à une espèce particulière à l'intérieur du genre de la conflictualité : celle qui passe par le

1. Cicéron, *Traité des devoirs*, I, XXII, 74-75, in « Les Stoïciens », tome I, coll. Tel, Gallimard, p. 520-521.
2. Jacques Prévert, « Barbara » in *Paroles*.
3. Histoire qui, elle-même, semble avoir étroitement partie liée avec la guerre : rappelons que les deux premiers livres d'histoire en Occident se proposent tous les deux de faire le récit d'un conflit et d'en exposer les causes : les guerres médiques dans le cas d'Hérodote, la guerre du Péloponnèse dans le cas de Thucydide.
4. Spinoza, *Traité politique*, I, § 4, trad. Appuhn modifiée, Garnier-Flammarion, p. 12.

combat effectif, par le soulèvement armé appuyé sur l'usage intentionnel le plus féroce de la force destructrice, de sorte que Clausewitz pourra affirmer que « la guerre est [...] un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté¹ ». Certes, il est vrai que la langue commune recourt au terme de guerre pour désigner des affrontements et même de simples tensions qui peuvent demeurer de nature symbolique, soit qu'il s'agisse de simples rivalités ou compétitions qui, pour être conduites selon une stratégie préméditée et avec ardeur voire haine, n'en demeurent pas moins plus psychologiques ou verbales que réellement prêtes à mettre en péril l'intégrité corporelle des adversaires soit qu'il s'agisse de dramatisation rhétorique : la « guerre des mots » qualifie ainsi une simple controverse qui ne se solde ni par l'anéantissement du vaincu ni par sa transformation en victime ; quant à la « guerre au surpoids » ou « à la vie chère », elles ne font figure que d'hyperboles destinées à mettre en exergue la volonté de s'attaquer résolument à un problème déterminé dont la gravité supposée commande la plus extrême détermination. On objectera toutefois qu'il s'agit là de métaphores abusives, dénuées de toute rigueur conceptuelle et qui, à force de conférer une extension indéfinie au concept de guerre, finissent par vider sa compréhension de toute signification déterminée. En effet il n'existe à proprement parler de guerre que là où les parties en conflit, ne connaissant pour un temps ni pardon ni merci, acceptent la confrontation directe et mettent en jeu de manière préméditée au cours de batailles effectives tous les moyens à leurs dispositions, y compris les plus brutaux, pour dominer ou vaincre l'adversaire en détruisant les éléments constitutifs de sa puissance. Autrement dit la guerre commence avec la décision d'assumer le déchaînement de la violence, d'accepter la possibilité que les actes d'hostilité s'accompagnent d'une effusion de sang et s'achèvent par la mise à mort impitoyable de l'ennemi. En dépit de profondes disparités dans les pertes subies au cours des conflits ayant jalonné l'histoire (il y eut deux cents morts au cours de la bataille de Marathon et plus d'un million lors de celle de Verdun), il n'a jamais existé de guerre ne faisant aucune victime : même si le massacre de grande ampleur ne constitue pas la seule façon d'emporter la victoire (ainsi la stratégie chinoise consignée dans *L'Art de la Guerre* de Sun Tzu prône-t-elle bien plutôt l'utilisation la plus économe possible en hommes des troupes et privilégie-t-elle la démoralisation des armées adverses sur l'affrontement frontal), même si la déroute de l'adversaire avant le moindre affrontement apparaîtrait préférable à la lutte effective dans la mesure où la guerre ne poursuit pas tant l'extermination de l'ennemi que son affaiblissement, il suffit néanmoins que les belligérants ne reculent pas devant le risque d'infliger ou de se voir infliger la mort pour qu'une guerre éclate entre eux. Ce qui fonde la radicalité de cet antagonisme, c'est que la guerre repose, comme le rappelle Clausewitz², sur l'intention d'hostilité, c'est-à-dire la désignation de l'autre comme ennemi, désignation qui lui est explicitement déclarée. L'ennemi désigne l'individu dont la volonté s'oppose à l'accomplissement de la mienne, de sorte que je veux l'empêcher d'agir par tous les moyens. C'est pourquoi le déclenchement de la guerre semble d'abord trouver sa condition de possibilité dans le décret subjectif se proposant de réduire par la violence un rival jugé dangereux, dans une initiative à laquelle se décide un parti qui en définit un autre comme son

1. Clausewitz, *De la guerre*, I, 2, trad. Naville, Éditions de Minuit, p. 51.

2. Clausewitz, *De la guerre*, I, § 3, p. 52-53.

ennemi et lui impose une épreuve de forces. Si toute guerre s'inaugure *ipso facto* par une déclaration de guerre et si déclarer consiste à manifester par un discours extérieur un acte intérieur de la volonté, la déclaration de guerre rend alors manifeste l'hostilité latente qui légitime les actes de violence à venir et souligne que l'étiologie de la guerre semble dépendre d'une volition subjective : « Pour faire la guerre, il suffit d'en avoir la volonté¹ ». Dès lors, quand bien même le conflit reposerait sur un malentendu ou sur un désir de domination abusif, l'hostilité trouve son origine dans le dessein librement posé par celui qui aspire à en découdre, de sorte que la guerre s'impose à l'agressé contre sa volonté propre².

Toutefois, ces analyses omettent deux propriétés essentielles à toute guerre. En premier lieu, les deux parties doivent se reconnaître comme ennemies et accepter la lutte : si l'agressé refuse de livrer bataille, s'il ne riposte pas à l'attaque dont il a été victime, il n'y a pas de guerre, dans la mesure où seule la défense possède le pouvoir de transformer une agression en guerre effective, comme le rappelle Clausewitz³. De même, si seul l'un des deux camps possède des armes et s'en prend à des individus incapables de résister, cela s'appelle un massacre ou un meurtre (lequel peut être de masse) et non une guerre. La prétendue guerre d'extermination menée par les nazis à l'encontre des populations juives est une duperie parce qu'elle est unilatérale : c'est un crime. En second lieu, on fera remarquer que la guerre ne saurait se réduire au combat, au déroulement matériel des hostilités, c'est-à-dire au temps effectivement consacré à l'affrontement sanglant. En effet, comme Hobbes y insiste au chapitre XIII du *Léviathan*, la guerre doit se comprendre comme un *état* au sens fort du terme, i.e. une configuration stable des relations intersubjectives, une situation s'inscrivant dans la durée et persistant par-delà les interruptions momentanées des combats. Toute guerre comporte des trêves, c'est-à-dire des moments plus ou moins prolongés de suspension des hostilités, ce qui ne l'annule pas comme guerre. Nulle armée ne saurait en effet combattre de manière ininterrompue sans se condamner à l'extinction la plus rapide des forces humaines qu'elle mobilise : c'est pourquoi tout conflit nécessite des accalmies assurant soit leur reconstitution soit leur redéploiement tactique permettant d'encercler ou de dépasser numériquement l'adversaire, et ce de manière à leur conférer une opérativité maximale. La guerre perdure donc aussi longtemps que les adversaires supposent l'ennemi capable de frapper, que celui-ci frappe réellement ou diffère l'attaque ou la riposte : c'est l'éventualité d'une reprise imminente du combat, due à l'absence d'affirmation expresse d'un changement de volonté de l'autre, et elle seule, qui définit la guerre. Hobbes établit ainsi une analogie suggestive avec le climat : de même qu'un climat humide désigne une propension régulière à la pluie qui n'empêche pas des journées ensoleillées, la guerre renvoie à une condition dans laquelle on se confronte régulièrement l'un à l'autre, ce qui n'empêche pas l'existence d'intervalles de rémission durant lesquels les armes

1. Spinoza, *Traité politique*, III, 13, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion, p. 31.
2. Ce thème, déjà mis en avant par Machiavel au chapitre IX du livre II de son *Discours sur la première décade de Tite-Live*, signifie que l'inimitié répond à une logique strictement inverse à celle de la réciprocité constitutive de l'amitié : si les amis s'élisent mutuellement comme tels, en revanche ce sont vos ennemis qui vous désignent unilatéralement comme leur ennemi *volens nolens*.
3. Clausewitz, *De la guerre*, VI, § 1, p. 399.

se taisent¹. C'est pourquoi la guerre a pour antonyme la paix, qui se définit en premier lieu de manière purement négative comme l'absence de guerre, l'arrêt des hostilités, lesquels à l'égal de la guerre, prennent la forme d'un état prolongé dans le temps. Être en paix suppose l'assurance que la menace de guerre se trouve mise à l'écart, que les motifs d'hostilité aient suffisamment été anéantis pour que la tranquillité soit solide et durable, ce qui suppose que les parties en conflit aient renoncé à tout recours prémédité et régulier à la violence dans leurs rapports réciproques. La paix se comprend donc ni comme la disparition de toute tension (car les individus peuvent s'opposer, manifester des désaccords) ni même comme le renoncement à toute méthode autre que la discussion rationnelle et bienveillante (elle n'exclut ni les pressions ni la désinformation ni même le recours circonstanciel et circonscrit à la violence) mais comme la situation dans laquelle aucun trouble ne se révèle suffisamment aigu pour entraîner la destruction des hommes les uns par les autres via la lutte armée organisée et durable. Guerre et paix constituent donc deux termes exclusifs l'un de l'autre : ils s'opposent comme l'insécurité à la sûreté, la menace absolue à la protection entière.

Si la paix apparaît comme l'état dans lequel les hommes se voient soustraits à la menace qu'exercent leurs semblables que le jeu de leurs passions inclinent à la malveillance réciproque, elle semble non pas tant constituer une donnée ou une condition originelle que l'œuvre d'une volonté, de sorte que la guerre pourra être comprise comme la modalité naturelle des relations intersubjectives, comme l'état de choses premier duquel dérivent toutes les autres figures de rapports de pouvoir, dont les institutions politiques. C'est là le sens des célèbres analyses consacrées par Hobbes à la description de l'état de nature au chapitre XIII du *Léviathan*. L'état de nature, concept hérité des théories de l'école du droit naturel (Grotius, Pufendorf), ne renvoie pas tant à une généalogie historique conjecturale de la société qu'à une fiction méthodologique à visée *heuristique*. L'état de nature qualifie en effet la condition hypothétique qui serait celle des hommes s'ils se voyaient abandonnés aux seules forces de leur nature, c'est-à-dire à l'absence de toute société politiquement organisée. En d'autres termes il s'agit pour Hobbes de procéder à une expérience mentale d'abstraction par laquelle celui-ci soustrait à la nature humaine empiriquement observable les qualités acquises grâce à l'artifice de la loi en vue de rendre plus saillants les bienfaits attachés à la vie sociale. Pour comprendre ce tout qu'est le corps social, il faut suivre la loi interne par laquelle celui-ci s'engendre, faire naître devant la pensée le mouvement par lequel il se constitue, ce qui permet de rendre intelligible à la fois son essence et sa manière d'être, ce qu'il est et pourquoi il est. Cela implique donc de régresser vers ses éléments ultimes, ces unités insécables que sont les individus isolés, ainsi que vers les forces qui réunissent ces diverses parties et les maintiennent associées. Or dans la mesure où partout où nous rencontrons l'homme, celui-ci semble déjà pris dans des rapports sociaux, Hobbes va procéder à un passage à la limite par lequel, en dénouant toutes les formes de liens communautaires, il fait apparaître grâce à cette situation expérimentale la nature humaine à l'état pur. La régression à l'état de nature ne renvoie donc pas chez lui à une antériorité historique mais à l'essence

1. Ni cette curieuse situation au cours de laquelle aucun combat ne s'engage alors que la guerre a été déclarée depuis des semaines voire des mois, à l'image de la période s'étendant de septembre 1939 à mai 1940, qui reçut en France le nom de drôle de guerre.

pure de la socialité spontanée : dans cet état, la société révèle son essence sauvage, ses véritables principes intérieurs, dissimulés sous l'effet des institutions lorsque les hommes sont tenus en respect grâce à la protection offerte par l'arbitrage d'un pouvoir supérieur qu'ils redoutent. Or chez Hobbes l'état de nature n'est pas un état de paix ou de concorde mais le théâtre d'une rivalité fratricide universelle, dans laquelle rien ne vient arrêter la violence des désirs humains déréglés s'entre-heurtant, d'une guerre généralisée et absolue.

Pour comprendre que la relation spontanée entre les êtres prenne le visage d'un conflit faisant planer la menace permanente de la mort violente, il faut se rapporter à l'économie passionnelle qui se déploie dans l'état de nature. Pour Hobbes, deux grands principes, deux puissances d'agir et de pâtir, permettent de définir la nature humaine : d'une part un désir illimité et constant d'être le maître de tout et de tous afin de s'assurer la reconnaissance universelle ; d'autre part la peur de la mort violente causée par la main d'autrui. L'état de nature, défini comme un état de guerre, renvoie à une situation où ces deux mobiles vont s'exercer dialectiquement. Pour ce qui est du premier principe, Hobbes assigne en effet pour plaisir le plus vif à l'homme la conscience de tendre toutes ses forces en vue d'obtenir la suprématie sur tous les autres et d'être ainsi reconnu supérieur. Dans le chapitre XIII du *Leviathan*, Hobbes va ainsi scinder le désir en trois passions belligènes : la compétition, la gloire, la défiance. La première vise le profit, c'est-à-dire l'acquisition des biens satisfaisant les appétits sensibles. Comme toute réalité naturelle, l'homme se comprend comme un corps en mouvement vers d'autres corps. Le principe de ce mouvement est ici le désir. Or, le désir humain s'écarte du désir animal par son illimitation, par son infinité, et ce en raison de sa dimension imaginaire : la conscience est accaparée par la préoccupation de l'avenir, par la recherche d'une vie plus contente d'elle-même, qui fait que le désir ne se satisfait jamais et se renouvelle inlassablement. S'ensuit dès lors une convoitise infinie des biens puisque l'imagination, comme faculté du possible nous portant au-delà de nous-mêmes, nous incite à rechercher et à anticiper sans fin un agrément absent et espéré. La félicité humaine est un progrès continu de la présence d'un bien acquis à un nouveau bien à acquérir, de sorte que chacun apprécie la possibilité d'accroître sa puissance à la représentation imaginaire des biens dont il pourrait s'emparer. Or comme souvent les hommes se voient animés de désirs identiques, qui les portent à s'appropriier les mêmes biens, et comme ces biens ne peuvent être divisés et répartis, les individus se voient portés à s'opposer violemment les uns aux autres pour leur possession exclusive ou pour venger leur jalousie vis-à-vis de la propriété d'autrui qu'ils jugent usurpée, et ce dans une compétition aussi naturelle qu'indéfinie. Toutefois cette guerre, pour être *naturelle*, n'a rien de biologique puisqu'elle ne dérive pas tant du besoin des biens utiles que de cette cause profondément spirituelle qu'est le désir de reconnaissance. Son moteur, même lorsqu'il y a appropriation, volonté d'accaparement des biens, c'est l'envie de gloire, ce que Rousseau appellera « la fureur de se distinguer ». Or si la gloire se définit comme une joie provenant de l'imagination de sa propre puissance considérée comme moyen d'atteindre un bien futur, ce triomphe de l'esprit ouvre la voie à un redoublement de violence. Elle engage en effet les individus à lutter non plus pour des biens tangibles mais pour une qualité spirituelle impalpable, à savoir le pouvoir qui permet de les acquérir, et, même, dans un processus de dématérialisation croissant, pour les signes extérieurs de ce pouvoir puis pour les

opinions relatives à la reconnaissance de ce pouvoir. Dès lors la vanité guettera dans le regard d'autrui tout signe lui indiquant qu'elle ne reçoit pas l'honneur auquel elle aspire ; elle aura recours à la force pour arracher l'admiration que son amour-propre désire ou déchaînera sa violence pour un regard, un mot, un rictus de travers ou une bagatelle sur-interprétée.

Cette compétition de chacun contre tous, enracinée dans la comparaison instituée entre soi-même et les autres suscite donc la défiance réciproque et fait de la crainte une passion fondamentale de l'humanité. En effet, il y a crainte là où l'imagination de l'avenir considère celui-ci comme menaçant. Or rien n'est plus menaçant pour l'homme que l'autre homme, son inévitable et impitoyable concurrent, qui veut ce qu'il veut pour satisfaire les mêmes désirs, qui a donc la volonté de lui nuire pour accroître sa puissance. Qui plus est, la force égale de chacun équilibre la lutte que tous engagent pour obtenir possession des biens et satisfaction de l'orgueil. De là découle le fait que l'état de nature constitue un état de guerre. Dans cette condition, aucune force supérieure, aucune norme commune reconnue ne viennent en effet arrêter le déploiement sans frein de la puissance naturelle des individus en proie à leurs désirs, ce qui en fait le règne de la violence et de la crainte. À l'état de nature, chacun ne peut en effet compter que sur ses propres forces pour défendre ses biens et sa personne. Le droit de nature, lequel désigne ce qu'il est permis à chacun d'entreprendre, découle de la nature même de l'homme qui le pousse à rechercher ce qui lui semble bon et à fuir ce qui lui semble mauvais. Or, comme ce qui est bon est ce qui fortifie le sentiment vital et ce qui est mauvais ce qui l'amointrit, le droit naturel se confond avec le désir de conservation de soi, avec le mouvement du désir qui est pour la vie désir de sa propre perpétuation dans l'être. Il autorisera donc chacun à faire tout ce qu'il jugera utile à sa propre préservation : les hommes à l'état de nature disposeront d'un droit sur toutes choses, et même sur le corps des autres si celui-ci fait obstacle à la préservation de soi. Chacun y est donc libre juge des moyens de conserver son intégrité et rien ne peut le priver du droit d'accomplir tout ce qui est en son pouvoir pour se soustraire à la menace de la mort. Les individus y possèdent ainsi le droit de tuer et de détruire les autres si leur vie y est suspendue, ce qui rend chacun menaçant aussi bien que menacé. Pire encore, ces atomes égoïstes abandonnés à leur naturalité restent radicalement impuissants en raison de la foncière égalité de puissance des facultés humaines. Certes, les individus présentent des différences de force physique ou d'adresse ; néanmoins, la vulnérabilité du corps humain qu'un rien suffit à blesser ou à tuer, la puissance calculatrice de l'intelligence neutralisent sans peine ces dissymétries. Le plus faible d'apparence peut toujours tuer le plus fort soit par ruse, soit par alliance avec d'autres hommes (probable dans ce cadre de rivalité généralisée). L'égalité n'est donc pas dans la nature ni la quantité de la force dont chacun dispose, mais dans l'effet que celle-ci peut produire : la mort violente. L'état de nature se présente donc comme le lieu d'une double contradiction. La première c'est que les individus bénéficient du même droit et des mêmes forces pour le garantir, de sorte que le simple jeu de leurs forces s'opposant, annule ce droit et cette force. La seconde, qui institue la condition asociale en antinomie intenable, c'est que l'ensemble des actions entreprises pour assurer la conservation de la vie suscite précisément l'obstacle le plus dirimant à l'accomplissement de cette fin. Chacun recherche en effet dans l'accroissement de sa puissance l'instrument garantissant le mieux contre la violence redoutée d'autrui. Mais paradoxalement en précipitant

la concurrence pour la puissance, c'est le désir de sécurité qui provoque la guerre de tous contre tous d'où proviennent toutes les misères dont l'homme voudrait s'affranchir. La peur de la mort pousse à une attitude meurtrière qui accroît les chances de se voir infliger la mort. Dès lors la violence ne cesse-t-elle de se nourrir elle-même car sachant que la capacité d'autrui à être mon meurtrier potentiel est *égale* à la mienne, je ne cesse de me défier de lui, d'anticiper son agression. C'est donc bien une guerre humaine et non une agression biologique qui définit l'état de nature : c'est parce que chacun conçoit avec crainte l'hostilité prêtée à l'autre que la peur imaginaire le pousse à attaquer préventivement, à prendre les devants dans l'offensive ; si l'on se bat pour dominer, la guerre ne s'arrête alors cependant jamais, faute de possibilité d'une victoire définitive. Opposition des passions, égalité des forces, défiance mutuelle et droit égal à se défendre par toutes les voies estimées valables dessinent l'espace sinistre dans lequel se meuvent les hommes en l'absence de l'État. Hobbes appelle cette situation effroyable d'inimitié généralisée où chacun se trouve seul à assurer sa sécurité « la guerre de tous contre tous » (« *bellum omnium contra omnes* »), condition détestable où l'homme mène une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève ». Aucune forme de commerce ni d'activité créatrice ne peut y avoir cours, parce que la propriété des fruits du travail reste incertaine. Faute de paix, l'homme n'y a pas le loisir de jouir des bienfaits des sciences et des arts. L'insociabilité naturelle occasionnant la guerre de tous contre tous ne signifie aucunement que les êtres y vivent les uns sans les autres ou indifférents à ce que les autres pensent d'eux mais qu'existe entre eux ce lien social minimal qui empêche la société de véritablement exister : la communauté de la peur et de la vanité, qui suppose le contact régulier des autres. Dans l'état de nature il n'y a pas pure dispersion des êtres mais absence d'ordre et de stabilité : la seule forme de l'être-ensemble réside dans la concurrence impitoyable pour acquérir sans frein et se faire estimer au degré où l'on s'auto-célèbre et la terreur qui l'accompagne, concurrence qui ne passe pas nécessairement par le combat effectif mais par sa *possibilité*, par la menace constante de son déclenchement (ce en quoi il s'agit bien d'un *état* de guerre).

Aussi, puisque la société n'est pas naturelle à l'homme et que les passions primitives dissocient les individus en suscitant l'hostilité, c'est à partir de l'hostilité elle-même qu'il faut considérer la naissance de la société. Dès lors, il n'existe qu'une passion issue de l'hostilité susceptible d'initier la coopération sociale, à savoir la peur de la mort violente. Dans le point extrême du mal surgit une réflexion sur la misère de la guerre généralisée par laquelle la raison, c'est-à-dire le calcul utilitaire des conséquences. La raison se définit en effet chez Hobbes comme une faculté instrumentale attachée à comprendre les rapports de causalité : elle permet à l'homme de se représenter les suites bénéfiques ou néfastes d'un acte pour sa personne et ainsi d'ajuster les moyens aux fins qu'il se propose (ou pour être exact ici celle que la nature lui impose sous la forme du désir de se maintenir dans l'existence). La réflexion rationnelle sur l'état de nature va aboutir à ce que Hobbes appelle les lois naturelles, qui ne sont pas des normes morales mais des maximes qui nous présentent les conditions de possibilité d'une restructuration de la relation entre les hommes plus conforme à nos intérêts réels. Ainsi, comme l'établissent les chapitres III et V du *De cive*, la première et la plus fondamentale (en ce sens qu'elle résume et commande toutes les autres), nous invite à rechercher la paix. La loi naturelle n'est rien d'autre que la limitation du droit naturel pour

mieux remplir la fin qui était la sienne : préserver le désir d'être de la violence passionnelle d'autrui. C'est l'institution de la société, qui va produire les conditions de possibilité du droit naturel, autrement dit résoudre la contradiction entre le désir de conservation de soi et les instruments requis pour son effectuation. Pour éradiquer la guerre, il convient de supprimer ses causes. Puisque l'on ne saurait faire disparaître le souci de préservation de soi (lequel constitue sa cause la plus profonde), il faut agir sur sa conséquence : la liberté de se défendre par toutes les voies estimées appropriées, de sorte que la paix exige le renoncement à ce droit. Le chapitre XVII du *Léviathan* pose que ce désistement consiste à doter une instance, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une assemblée, d'une force est tellement supérieure à celle de tous que nul ne peut la contester et qu'aucune résistance individuelle ne soit efficace. Pour qu'il y ait société, il faut qu'il y ait civilité, c'est-à-dire une forme d'entente qui supprime la menace de la violence interindividuelle ; il faut donc qu'il y ait décision de s'associer et puissance irréprouvable accordée à cette association contre tout ce qui pourrait la déliter. Cette puissance, c'est la force publique, l'État qui rassemble les individus qui tendent par eux-mêmes à s'entredéchirer. Chacun va donc souscrire à un pacte qui instaure l'État comme puissance commune, distincte d'eux, qui joue le rôle d'une force de dissuasion permanente susceptible d'arbitrer leurs différends, de manière à leur permettre de vivre dans la paix et la sécurité. En craignant la toute-puissance politique comme synthèse des forces privées cédées, en donnant à l'État les moyens de contraindre, la peur de la violence se voit concentrée et limitée (selon la célèbre formule « *covenants without swords are nothing but words* » signifiant « les contrats qui ne sont pas garantis par l'épée ne sont que verbiage », seule la crainte de la force peut rendre les engagements effectifs) : l'agression d'un concitoyen devient suffisamment improbable pour que la sécurité soit durable et que les hommes puissent pourvoir au commerce et à la culture, vivant alors satisfaits des commodités attachées à la vie sociale. C'est donc la guerre, ou du moins négativement le calcul rationnel visant la sûreté par l'abolition du climat de haine universelle, qui définit à la fois la condition primitive de l'homme et le principe présidant à la genèse des structures politiques.

Toutefois ces analyses de Hobbes ne sont pas sans soulever d'objections. En effet pareilles descriptions, qui prétendent remonter à une condition infra-politique pour ériger la guerre en paradigme d'une anthropologie, transposent en réalité un modèle emprunté à un certain état de la société plutôt qu'à une condition infra-politique. De l'aveu même du philosophe, la reconstruction théorique de l'expérience imaginaire de l'état de nature s'inspire des épisodes de subversion des États, et notamment de l'expérience fondatrice de la guerre civile : c'est dans la situation extrême où l'édifice social s'est entièrement effondré, où l'impuissance de l'État fait craqueler le vernis de la civilisation que peut apparaître en pleine lumière et comme dans une épure la sauvagerie de nos mouvements passionnels primitifs. Autrement dit l'état de nature ne décrit pas tant la socialité originelle, le régime originel des relations intersubjectives, que la dissolution du lien social dans les circonstances exceptionnelles de la guerre civile, laquelle dévoile dans leur crudité les conduites naturelles de l'homme affranchi de sa soumission envers toute autorité politique, à savoir l'instinct de rapine et de domination qui, cessant d'être contenu par la crainte de la force publique, devient l'instrument d'un combat universel à la cruauté sans bornes. À ce titre elle fait bien de la guerre un phénomène politique et non anthropologique. Telle est la signification des analyses conduites par Rousseau