

Université de Montréal

**La guerre chez Thomas Hobbes et Carl von Clausewitz :  
entre théorie et réalité**

Par Benoit Girouard-Sauvé

Département des arts et des sciences

Faculté de philosophie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts [MA]

en philosophie

option enseignement

Directrice de recherche Ryoa Chung

Septembre 2014

## **Résumé**

La guerre et ses conséquences sont trop importantes pour que la réflexion philosophique ne s’y attarde pas. Pour comprendre ses fondements et ses mécanismes internes, il faut une pensée qui creuse au cœur même des comportements guerriers. C’est ce que Thomas Hobbes et Carl von Clausewitz ont chacun tenté de faire en réfléchissant sur la nature de la guerre. Ce mémoire vise entre autres à rendre compte de leur théorie respective sur la nature de la guerre et de voir les rapprochements possibles. L’analyse du concept d’*état de guerre* et de ses causes chez Hobbes, de même que la pensée de Clausewitz centrée sur la nature de la guerre, rendent compte d’une même dynamique où la relation de réciprocité qu’entretiennent les belligérants conduit à une montée de la violence. La notion de volonté est centrale chez nos auteurs, car elle explique autant cette montée continue de la violence que sa possible résolution vers la paix. Écartant la sphère de la morale et du droit pour penser le phénomène guerrier, leurs réflexions se veulent froides et sans illusion. En saisissant la dynamique relationnelle (et mimétique) qui conduit à un désir illimité de puissance, nos deux auteurs décortiquent l’essence de la guerre par une pensée fondamentalement orientée vers la paix. Ainsi nous donnent-ils des outils pour éviter le pire.

Mots clés : Hobbes, Clausewitz, guerre, réciprocité, volonté, mimétique, violence, rivalité, puissance

## **Abstract**

War and its consequences are too important for philosophy to ignore these. In order to understand its foundations and internal mechanisms, we must thought into the heart of war behaviors. That is what Thomas Hobbes and Carl von Clausewitz each tried to do in thinking about the nature of war. This dissertation aims among other things to understand their respective theory about the nature of war and to see how to put them together. The conceptual analysis of *state of war* and of its causes according to Hobbes, as well as Clausewitz's thought centered on the nature of war, ascertain similar dynamism where the belligerents' reciprocal relationship leads to a rise of violence. The notion of will is central to these authors because it explains as much this continued rise of violence as well a possible resolution towards peace. Moving aside the sphere of morality and law while thinking about the war phenomenon, their thoughts wish to be cold and without illusions. In grasping the relational (and mimetic) dynamic which leads to an unlimited desire for power, these two authors decorticate the essence of war through a thought fundamentally oriented towards peace. Thus they give us tools to avoid the worst.

Keywords : Hobbes, Clausewitz, war, reciprocity, will, mimetic, violence, rivalry, power

## **Table des matières**

Résumé . . . . .	ii
Abstract . . . . .	iii
Table des matières . . . . .	iv
Remerciements . . . . .	v
Introduction . . . . .	1
Chapitre 1: L'état de guerre chez Hobbes . . . . .	7
1.1 La guerre interindividuelle . . . . .	9
1.2 La guerre internationale . . . . .	15
1.3 La guerre subversive ou rébellion . . . . .	19
1.4 Causes de guerre . . . . .	22
Chapitre 2: Clausewitz et la montée aux extrêmes . . . . .	32
2.1 Clausewitz et la nature de la guerre . . . . .	32
2.2 René Girard et le désir mimétique . . . . .	44
Chapitre 3: La guerre, la volonté et la possibilité de paix chez Hobbes et Clausewitz . . . . .	54
3.1 La volonté chez Hobbes . . . . .	56
3.2 La volonté chez Clausewitz . . . . .	62
3.3 Clausewitz : une prolongation de Hobbes par d'autres moyens? . . . . .	66
Conclusion . . . . .	73
Bibliographie . . . . .	76
Annexe 1 : Hobbes et son contexte . . . . .	81
Annexe 2 : Clausewitz et son contexte . . . . .	85

## **Remerciements**

Merci à mes parents pour leur soutien matériel et psychologique. Rien de tout cela n'aurait été possible sans eux.

Merci à Ryoa Chung pour sa patience envers un élève têtu, obstiné et désorganisé. Nous y sommes arrivés.

Merci très spécial au capitaine Joseph-René-Marcel Sauvé pour sa lecture de la toute première mouture du mémoire. Vous êtes une inspiration et un modèle. La Nation entière vous remercie de vos actes et de vos enseignements.

Merci enfin à mes amis Laurent, Joshua, Maxime, Arnaud et Marc-Olivier pour leur soutien moral absolument nécessaire.

## **Introduction**

De tous les phénomènes sociaux, la guerre occupe une place à part. On connaît les lourdes conséquences qu'elle entraîne, les horreurs qu'elle engendre, les innombrables drames humains qui s'y jouent. On dit parfois, pour ces mêmes raisons, que la guerre est inhumaine : c'est là une formule malheureusement trompeuse, puisqu'elle laisse entendre que la guerre n'apparaît qu'à la suite des actes d'un individu ou de quelques individus mal intentionnés qui ne nous concerneraient que de loin, faisant ainsi de la guerre quelque chose qui ne relèverait en rien de la nature humaine. Cette formule, en insistant sur ces conséquences certes dramatiques, tend à faire oublier que c'est l'ensemble de la société qui est concerné quant aux causes d'une guerre donnée. Nous affirmons que la guerre est le fruit de relations humaines qui se sont détériorées et que chacun des membres d'une collectivité peut être en partie responsable de cette détérioration. Si l'on veut pouvoir empêcher l'éclatement d'une guerre, encore faut-il ne pas se cacher les yeux et identifier le processus qui pousse nos comportements à aller vers le conflit armé.

Il peut être possible de réfléchir sur ce processus afin de limiter les possibilités qu'une guerre éclate. Parmi les auteurs de la littérature philosophique qui se sont penchés sur cette question, Thomas Hobbes se démarque, lui pour qui la guerre constitue l'échec de la politique et de la politique intérieure d'abord. C'est en cherchant en l'homme ce qui nous pousse à faire la guerre, en nommant et en identifiant le processus qui mène à la violence, que nous pouvons comprendre la nature de la guerre, afin de pouvoir y mettre un terme ou tout au moins d'en limiter la portée. Les guerres éclatent parce que les hommes n'ont pas su établir des relations politiques et sociales durables qui encadrent et tiennent en laisse les passions humaines les plus fondamentales, comme l'envie, la

jalousie ou la convoitise<sup>1</sup>. La guerre n'est pas chez Hobbes l'affaire de quelques hauts placés vils et sans scrupule; elle est au contraire l'affaire de tous, car la guerre, loin de ne se réduire qu'aux combats, a pour origine nos relations avec autrui, nos désirs et nos craintes. C'est quand on laisse pourrir la situation qu'une simple rivalité peut se transformer en conflit. Hobbes, en identifiant la nature de la guerre et les conséquences qui en dérivent, vise à édifier un savoir philosophique et politique qui nous permette de s'en prémunir.

Bien que Hobbes nous offre des outils très pertinents pour étudier le phénomène de la guerre, il nous a semblé intéressant de le lire à l'aune des travaux de certains théoriciens militaires afin de vérifier si la théorie de la guerre chez Hobbes est effectivement en adéquation avec le vécu de la guerre, avec son expérience concrète. Notre choix s'est arrêté sur les réflexions de Carl von Clausewitz, officier de l'armée prussienne opposée à Napoléon, non seulement parce que son ouvrage *De la Guerre* est encore lu et étudié dans les écoles militaires, mais d'abord et surtout parce qu'il fonde une théorie de la guerre centrée sur la nature de la guerre. Clausewitz, sans écarter les considérations d'ordre technique, concentre son analyse sur l'aspect humain lorsqu'un conflit est enclenché : il met l'accent sur les forces morales et sur les relations interhumaines en situation de danger.

Hobbes et Clausewitz, bien qu'ayant vécu à des époques différentes, se complètent l'un l'autre. Tous deux traitent, comme nous le verrons, de la notion de *réciprocité* qu'ils placent au centre de leur étude des comportements humains afin de

---

<sup>1</sup> Voir à cet égard le tableau du chapitre IX du *Léviathan* de Hobbes, où il identifie l'éthique comme la science des conséquences des passions des hommes. Voir HOBbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, 1971, 780p, p.80.

mieux comprendre comment se forme une recherche démesurée de puissance, culminant en combat effectif. Par *réciprocité*, nous entendons une relation dynamique entre divers acteurs, s'influençant l'un l'autre et se comparant l'un l'autre, de telle sorte que chacun évalue ses propres actions ou paroles en fonction de la réaction supposée de l'autre. Cette notion fait référence à une logique d'ordre relationnel, plutôt qu'à une logique d'ordre rationnel, en ce sens que la relation de réciprocité induit une dynamique telle que les acteurs sont en quelque sorte forcés d'agir en fonction des désirs et attentes de l'autre, plutôt qu'en fonction de leurs attentes et désirs propres. La notion de *mimétique*, comme nous le verrons, est liée directement à la relation de réciprocité, chacun imitant les comportements de l'autre pour agir.

Bien que Clausewitz se concentre surtout sur la guerre interétatique alors que Hobbes traite de plusieurs types de guerre dont la guerre civile, ils décrivent un même processus qui mène à une totalisation de la guerre, à un dérèglement occasionnant une montée effrénée de la violence. Tous deux lèvent le voile sur une même dynamique relationnelle : les comportements que décrit Hobbes dans son *état de guerre* correspondent aux mêmes postures qu'entretiennent les belligérants chez Clausewitz. Illimitation (ou immodération) du désir chez l'un, illimitation de la violence chez l'autre, les deux auteurs révèlent un même processus qui pousse les hommes à transgresser les normes et à s'affronter. Tous deux insistent sur l'aspect mimétique qui caractérise les interactions entre des hommes les menant à la guerre ou encore une fois le conflit enclenché. Malgré des différences notoires entre leur théorie respective sur la nature de la guerre et malgré leur expérience historique propre, les deux penseurs partagent bon nombre d'intuitions communes et témoignent d'une pensée de la guerre qui plonge au



cœur même de nos passions et de nos rapports à autrui. Étudier la nature de la guerre à l'aune de Hobbes et de Clausewitz, c'est sonder les tréfonds de la nature humaine.

L'objectif de ce mémoire est double : il s'agit de faire ressortir, par le biais d'une analyse comparative, les éléments qui nous permettent d'identifier la nature de la guerre selon Hobbes et Clausewitz et de tenter d'expliquer à la lumière de leur théorie respective le processus de montée de la violence inhérent au phénomène guerrier. Il faut tout de suite aviser le lecteur que les auteurs qui établissent un lien direct entre Hobbes et Clausewitz sont très peu nombreux. Ceux qui ont retenu notre attention à cet égard sont Delphine Thivet et Alain Joxe. Thivet, par son ouvrage *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*<sup>2</sup>, a été en quelque sorte le point d'origine de ce mémoire. Thivet offre un riche exposé sur la guerre chez Hobbes, mais on n'y retrouve qu'un bref chapitre sur Clausewitz et les liens qui unissent les deux sont quelque peu obscurs. Nous voulions donc prolonger l'œuvre de Thivet et faire ressortir ces liens avec plus de clarté. À cet égard, Joxe a opéré une synthèse bien plus nette entre les deux auteurs, mais qui mérite d'être approfondi. C'est donc dans le but de prolonger la tâche de Thivet et de Joxe que nous écrivons ce mémoire. Précisons aussi que nous nous concentrerons surtout sur des auteurs et commentateurs de langue française qui, surtout pour Clausewitz, démontrent une compréhension riche, variée et pertinente (notamment sur la mimétique).

En un premier temps, pour familiariser le lecteur avec nos auteurs, nous avons placé en annexe deux textes qui portent sur la vie de nos penseurs, leur contexte, les influences subies, certaines de leurs idées majeures. Sans tomber dans une biographie

---

<sup>2</sup> THIVET, Delphine, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, coll. Fondements de la politique, Paris, 2010, 190p.

exhaustive, il s'agit seulement de démystifier certaines fausses appréhensions que pourrait avoir un lecteur n'ayant pas lu nos auteurs. Le lecteur déjà familier avec ces derniers n'a qu'à ignorer les annexes.

Dans le cadre du premier chapitre du mémoire, nous cherchons à rendre compte de la théorie de Hobbes sur la guerre. S'appuyant sur les textes canoniques de Hobbes (particulièrement le *Léviathan*) et suivant l'interprétation critique d'Yves-Charles Zarka que nous mettrons en dialogue avec d'autres auteurs, nous étudierons d'abord *l'état de guerre* chez Hobbes, décliné en trois instances, soit la guerre interindividuelle (associée pour l'essentiel à la guerre civile), la guerre internationale et la guerre subversive. Afin d'avoir une meilleure compréhension de la conception hobbesienne de la guerre, nous étudierons ensuite la théorie des causes de guerre chez Hobbes.

Dans le cadre du deuxième chapitre portant sur Clausewitz, il s'agira également de faire ressortir certains éléments clé de la théorie de Clausewitz sur la nature de la guerre. Nous nous concentrons sur le premier chapitre de son immense traité, chapitre intitulé *De la nature de la guerre*<sup>3</sup>. Il faut préciser que tous les commentateurs s'accordent pour dire que ce chapitre est le plus complet et le plus figolé de tous, puisqu'il s'agit du seul chapitre ayant été entièrement révisé par l'auteur avant que la mort ne l'empêche de réviser les autres chapitres de son ouvrage. Parmi les auteurs qui nous accompagneront dans cette tâche, nous reviendrons souvent à l'excellente analyse de Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*<sup>4</sup>. Bien que ce volumineux commentaire date d'une quarantaine d'années, il n'a rien perdu de sa pertinence et est encore considéré

---

<sup>3</sup> Voir CLAUSEWITZ, Carl von, *De la guerre*, Éd. Gérard Lebovici, trad. Lieutenant-Colonel De Vatry, Paris, 1989, 900p. Quand il sera question de ce texte de Clausewitz, nous parlerons, comme Raymond Aron, du *Traité*.

<sup>4</sup> ARON, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, Gallimard, Paris, 1976, 472p.

aujourd'hui par les commentateurs de Clausewitz comme l'ouvrage de référence en la matière. Pour donner cependant un caractère plus critique à cette lecture de Clausewitz et aussi pour faire miroiter cette analyse sous un œil plus actuel, nous avons retenu le livre *Achever Clausewitz*<sup>5</sup> de René Girard, philosophe et anthropologue. Cet ouvrage nous intéressera particulièrement et couvrira à lui seul une bonne partie de ce deuxième chapitre car Girard reprend l'analyse de Clausewitz mais dans le sens inverse, en ce sens qu'il nous fait revenir aux intuitions premières de Clausewitz, avant que ce dernier ne les délaisse et les mette en arrière-plan pour privilégier sa « définition trinitaire » de la guerre, que nous verrons en détail. Le regard critique de Girard est d'autant plus pertinent qu'il reprend les analyses du militaire sous l'angle du *mimétisme*, en lien direct avec la notion de *réciprocité*, apportant ainsi une similarité frappante et nouvelle avec la pensée de Hobbes.

Pour le troisième et dernier chapitre, nous confronterons directement nos deux penseurs et nous verrons en quoi la pensée de l'un rejoint celle de l'autre. Pour ce faire, nous devons examiner la notion de *volonté*, présente dans la définition de chacun de nos auteurs et centrale dans leur analyse respective de la nature de la guerre. L'analyse de la volonté chez chacun de nos auteurs permettra de faire ressortir un paradoxe commun à eux deux et nous donnera de précieux outils pour comprendre les risques de montée de la violence et de la tension vers l'extrême des efforts inhérente au phénomène guerrier. Ainsi, nous aurons une idée beaucoup plus claire de ce qui unit nos auteurs et du caractère complémentaire de leur compréhension de la nature de la guerre.

---

<sup>5</sup> GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Éd. Carnets nord, Paris, 2007, 363p.

## **CHAPITRE 1 : L'état de guerre chez Hobbes**

Ce qui donne à la philosophie de Hobbes toute son originalité sur la question de la guerre est son emploi du concept d'*état de guerre*, fondant ainsi une réflexion qui sort des cadres traditionnels de son époque. En effet, Hobbes adopte une perspective s'écartant d'une réflexion théologico-juridique (telle que développée au sein du christianisme par les penseurs de la guerre juste au moyen-âge dont Saint-Augustin et Thomas d'Aquin) ou encore juridico-politique (telle que développée par les juristes du *jus gentium* et du *bellum justum* à l'âge classique dont les Grotius, Puffendorf et Vattel entre autres). Le concept d'état de guerre réfère plutôt à ce qu'on pourrait appeler une réflexion anthropologico-politique<sup>6</sup>, en ce sens que la guerre est ici conçue comme provenant de passions humaines particulières qui réapparaissent lorsque les relations interindividuelles ne sont pas encadrées et tenues en laisse (ou ne peuvent plus l'être) par une instance commune. En effet, selon Hobbes, si les hommes s'imposent des règles civiles pour former des Républiques, c'est qu'ils ont « le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen; autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est, je l'ai montré, la conséquence nécessaires des passions naturelles des hommes, quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir en respect... »<sup>7</sup>. Si Hobbes évoque le risque que la société civile puisse toujours retomber dans un état de nature, associé à un état de guerre<sup>8</sup>, c'est parce que l'artifice politique de la constitution civile peut échouer à réaliser sa tâche qui consiste à canaliser les passions humaines négatives avant que ces relations se détériorent. N'ayant pas pu être encadrées, avant

---

<sup>6</sup> Le mot vient de Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, op.cit., p.12

<sup>7</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.173

<sup>8</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit p.61

qu'il ne soit trop tard, par un pouvoir qui maintienne les individus en une alliance commune, ces relations et ces passions conduiront à la ruine de l'édifice politique; c'est ainsi qu'il faut comprendre l'état de guerre comme un « retour » à l'état de nature. En dernière analyse, la notion d'état de guerre chez Hobbes signifie que c'est d'abord au niveau relationnel et passionnel entre les êtres humains que doivent se penser les guerres : c'est parce que les relations qu'entretiennent les individus entre eux entrent dans une dynamique caractérisée notamment par une absence de confiance mutuelle<sup>9</sup> que certaines passions comme la jalousie ou la convoitise auront libre cours. C'est parce que ce concept d'état de guerre réfère à certains types de relations et de passions, entrant dans une dynamique où les relations politiques normales n'ont plus cours, qu'il peut servir de modèle pour rendre compte de trois différents types de guerres, à savoir la guerre interindividuelle, interétatique et subversive. L'objectif de cette section est donc de présenter la théorie de Hobbes au sujet de l'état de guerre. Nous expliquerons son modèle en fonction de chacun des types de guerre, puis nous étudierons les causes de guerre identifiées par Hobbes.

Avant d'indiquer les diverses modalités que revêt le concept d'état de guerre, il est important de préciser que pour Hobbes la guerre et l'état de guerre ne peuvent se réduire à la violence effective. Les combats apparaissent quand un conflit (ou une tension) est depuis longtemps installé et qu'aucun moyen politique n'a pu le dénouer. En ce sens, le moment où surgit la violence n'est toujours que ponctuel. Hobbes dit en effet dans son *Léviathan* :

---

<sup>9</sup> En parlant des sociétés civiles, Hobbes, dans son *De Cive* (Du citoyen), dit qu'elles sont « des alliances pour la création desquelles la confiance et les pactes sont nécessaires ». Voir TERREL, Jean, *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris, 1994, 397p., p.138-139

La guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée [...] De même en effet que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps se nomme paix<sup>10</sup>.

Nous reviendrons plus en détail dans la dernière section sur la notion de *volonté* (telle que mentionnée dans la citation ci-dessus), qui est centrale autant pour Hobbes que pour Clausewitz. Le lecteur doit simplement retenir pour l'instant que la notion de guerre constitue un ensemble bien plus grand que les combats effectifs. Si l'acte de violence ne peut servir à lui seul à définir la guerre, c'est notamment parce que la guerre est constituée d'une multitude de postures et de signes de bellicosité, l'acte de force constituant précisément un de ces signes<sup>11</sup>. S'il est vrai que Clausewitz prend le combat pour point de départ, nous verrons plus loin pourquoi il revient malgré tout à une conception plus large de la guerre et plus proche de celle de Hobbes.

### **1.1. La guerre interindividuelle**

L'état de guerre prend chez Hobbes, en première instance, le sens de la guerre civile, associée pour l'essentiel à la guerre interindividuelle. Si Hobbes associe aussi intimement état de nature et guerre civile, c'est que l'état de nature se caractérise par l'absence d'autorité politique qui seule peut faire respecter la paix à l'intérieur et assurer la défense extérieure. Précisons que chez Hobbes, la fiction de l'état de nature ne se veut en aucun moment la description d'un moment historique<sup>12</sup>. L'état de nature doit être

---

<sup>10</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.124

<sup>11</sup> ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995, 308p., p.128

<sup>12</sup> « L'homme naturel est le lecteur transporté fictivement dans une société où toute forme de souveraineté a disparu. ». Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, op.cit, p.137

interprété ici non comme le récit de l'origine de l'humanité avant l'instauration d'associations politiques, mais plutôt comme l'état dans lequel tombent les individus lorsque l'État (ou l'autorité politique) est absent, défaillant ou a chuté (comme dans le cas des guerres civiles)<sup>13</sup>. Comme le dit Hobbes : « Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect [ce qui est précisément le cas de l'état de nature], ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun »<sup>14</sup>. Dans une telle condition, les individus ne peuvent assurer leur sécurité que par leurs propres moyens, c'est-à-dire soit en ne comptant que sur leur propre personne, soit en formant des associations entre eux, mais dont aucune puissance supérieure ne peut servir d'arbitre en cas de non-respect des conventions passées entre elles. Dès lors, comme ces associations ne sont en rien garanties d'être respectées puisqu'aucune instance souveraine ne peut les faire respecter, il se crée un état de méfiance mutuelle tel que lesdites conventions ne peuvent pas devenir une assise crédible pour assurer la sécurité et fonder ou refonder la société. D'où ce rapprochement entre état de nature et guerre civile. Culminant éventuellement en acte de violence, la guerre civile se conçoit ainsi comme « un état permanent où la dynamique des rapports interindividuels conduit à l'épreuve de force »<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Zarka dira : « L'état de nature ne correspond pas à un moment historique de l'humanité, mais consiste en une simulation théorique des comportements humains soit lorsque l'État n'existe pas encore, soit lorsqu'il est détruit ». *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit p.128. L'état de nature ne peut pas correspondre à un moment historique, car il n'y a pas de possibilité d'agriculture ou même de société. Voir Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XIII, trad. Tricaud, op.cit, p.124. Si on souhaite absolument y trouver une application effective du temps de Hobbes, on peut toujours parler des *masterlessmen*, des gredins sans attache quelconque qui volaient les passants sur les grandes routes. On peut aussi parler des Amérindiens, nouvellement « découverts » par les Britanniques et considérés par ces derniers comme des peuples sans foi ni loi, sans gouvernement et aux mœurs décadentes, un peu comme la condition de l'humanité déchue après la Chute d'Adam et Ève. Voir Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, pp. 76 et 103

<sup>14</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XIII, trad. Tricaud, op.cit, p.124

<sup>15</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.129

C'est l'absence de cette autorité supérieure (politique) qui induit cette dynamique de relations.

Mais qu'est-ce qui explique que l'absence d'autorité politique induit cette dynamique de relations menant, tardivement ou non, à l'épreuve de force? Zarka fournit une réponse qui mérite toute notre attention. Ce qui induit cette dynamique serait un « désir indéfini de puissance »<sup>16</sup> ayant pour corollaire un « droit naturel illimité de chacun sur toutes choses, y compris sur les autres »<sup>17</sup>. D'emblée, il faut noter avec emphase que « c'est la dynamique des relations interindividuelles, et non la constitution interne de l'individu, qui transforme, par souci de sécurité, le désir de persévérer dans l'être en un désir indéfini de puissance, dont découlent les trois causes de guerre : la rivalité, la méfiance et la gloire »<sup>18</sup>. Nous reviendrons plus loin sur ces causes de guerre. Retenons seulement que c'est la question de la sécurité qui transforme ce désir de puissance en désir indéfini ou illimité de puissance. Comme l'être humain recherche une certaine puissance pour assurer sa survie et son bien-être, tout sentiment de fragilité, d'instabilité pousse l'humain à vouloir accroître la puissance qu'il possède déjà. Croyant cette puissance menacée, il cherchera à combler cette éventuelle perte en acquérant une puissance supérieure, qu'il trouvera partout où il le peut. En un certain sens, l'agresseur agresse parce qu'il s'est senti agressé, pour emprunter les mots de René Girard<sup>19</sup>. Selon les mots de Hobbes, la cause de cette agressivité n'est « pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'une puissance modérée : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en

---

<sup>16</sup> Ibid. p.129

<sup>17</sup> Ibid, p.129

<sup>18</sup> Ibid, p.129

<sup>19</sup> Girard, *Achever Clausewitz*, op.cit, p.53



en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement »<sup>20</sup>. C'est donc par crainte de perdre la puissance et le bien-être présent que s'installe une posture d'agressivité et de convoitise belliqueuse. Dans le cas de la guerre civile, c'est notamment le fait que l'autorité politique ait été fondamentalement ébranlée qui induit cette insécurité, ainsi que les postures qui en découlent. Le bien-être présent des individus pouvant être anéanti à tout moment, ils rechercheront donc à assurer leur bien-être futur en acquérant plus de puissance. C'est ainsi que débute la logique du désir d'une accumulation indéfinie de puissance, tel que mentionnée par Zarka.

À cet égard, Jean Terrel, dans *Hobbes, matérialisme et politique*, apporte une nuance intéressante aux propos de Zarka. Après avoir évoqué le même passage du Léviathan cité au paragraphe précédent, il dit : « Cela permet d'opposer deux catégories d'individus, ceux qui sont incapables de modérer leurs ambitions et se plaisent à accroître leur puissance, ceux qui la recherchent par souci de sécurité ». <sup>21</sup> Or, plus loin, il ajoute une nuance capitale : « Avant d'opposer deux types d'hommes, le conflit entre modération et immodération est interne à chacun »<sup>22</sup>. Le désir humain est toujours partagé entre le souci de conserver ce qui lui est nécessaire et celui d'accroître indéfiniment ce qu'il a, en acquérant de façon illimitée ce qu'il veut bien avoir. Cette oscillation est interne à tous et parfaitement normale, la modération consistant à trier ce qui est nécessaire de ce qui est superflu. Or, les relations des individus dans l'état de guerre sont telles que cette modération, ce tri, n'est plus possible, ou du moins est plus difficile à réaliser. Le désir se crispe et ce qui en temps normal aurait été perçu comme un

---

<sup>20</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XI, trad. Tricaud, op.cit, p.96

<sup>21</sup> Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, op.cit, p.141

<sup>22</sup> Ibid. p.142

désir immodéré finit par se concevoir, par le sujet même, comme une nécessité. Le sujet ne se contente plus de la sécurité acquise, mais vise à l'accroître, car il se sent menacé. Bref, l'état de guerre pousse l'individu à dépasser la modération, qui lui apparaît insuffisante pour se conserver. Ainsi, dans l'état de guerre, le désir (et au premier chef le désir de sécurité) tend vers l'illimitation. Si « la modération n'est pas spontanée, [car] elle résulte de la discipline »<sup>23</sup>, c'est justement quand la guerre commence que la discipline de soi devient cruciale. Précisons que Clausewitz abonde exactement dans le sens de ces propos, tel que nous le verrons plus loin.

À ce désir indéfini de puissance et au droit naturel sur tout qui sont les deux conditions servant à identifier l'état de guerre, Zarka ajoute que la guerre interindividuelle, ou guerre civile, comporte une troisième condition, à savoir l'égalité des belligérants<sup>24</sup>. L'égalité naturelle de tout homme se comprend selon Zarka comme une égalité devant la faiblesse du corps humain : le plus faible peut tuer, avec n'importe quelle arme ou presque, l'homme au physique le plus imposant. La vulnérabilité du corps humain que tous ont en partage implique dès lors une égalité de puissance des individus. Comme mon voisin est tout aussi dangereux pour moi que je suis dangereux pour lui (n'oublions pas que les relations de confiance normales sont ici suspendues), chacun redoute les actions de l'autre, soupçonne autant qu'il est soupçonné, pense peut-être à prendre les devants, pour se rendre compte que l'autre est peut-être déjà en train de faire de même. Ainsi, cette puissance réciproque conduit à une crainte réciproque, à une peur généralisée. D'où un étrange paradoxe : voulant accroître leur puissance pour persévérer

---

<sup>23</sup> Ibid. p.143

<sup>24</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, pp129-130.

dans l'existence, les individus vivent dans la plus grande insécurité<sup>25</sup>. Le droit de tout prendre pour assurer son bien-être et sa survie culmine en un risque de tout perdre, y compris la vie. Hobbes n'a pas manqué de relever une telle contradiction : « celui qui désire vivre dans un état tel que cet état de liberté et de droit de tous sur tout, se contredit lui-même. Car chaque homme désire par nécessité de nature son propre bien, auquel est contraire cet état dans lequel nous supposons un conflit entre des hommes égaux par nature, et capables de se détruire l'un l'autre »<sup>26</sup>.

Sur cette question, il est intéressant de remarquer la lecture que fait Angoulvent, qui s'attarde moins sur la faiblesse du corps humain en tant que telle et qui privilégie plutôt une logique des passions et du désir pour expliquer que l'égalité des hommes est « la première source de crainte »<sup>27</sup> : « ... du fait de leur égalité, les hommes fonctionnent selon le même schéma de passions. La raison d'être de la crainte s'incarne dans cette égalité de fonctionnement et de comportement. L'essence de la crainte réside dans l'obstacle matérialisé que constitue le désir d'un semblable sur un objet déjà convoité »<sup>28</sup>. L'autre, en désirant le même objet que moi, empêche par ce fait même l'accomplissement de mon désir. C'est bien l'égalité des individus, partageant tous une même structure mentale relative au désir, qui induit la crainte que l'objet désiré soit convoité par un autre, puisque les raisons qui m'ont fait désirer l'objet seront essentiellement les mêmes pour

---

<sup>25</sup> « L'anticipation d'une agression possible conduit à prendre les devants. Il s'agit d'accroître sa puissance, de la constituer en menace permanente. La dissuasion par l'attaque toujours possible reste la meilleure défense. Mais la sécurité ainsi acquise suscite l'inquiétude des autres et les incite à s'armer à leur tour. La sécurité fondée sur une logique de la puissance, au nom de l'anticipation [...] ouvre directement la possibilité du conflit. » NADEAU, Christina, SAADA, Julie, *Guerre juste, guerre injuste, histoire, théories et critiques*, PUF, Philosophies, Paris, 2009, 153p., p.49

<sup>26</sup> HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap. XVI, 12, Éd. Le livre de poche, Classiques de la philosophie, Paris, 2003, 387p., p.181

<sup>27</sup> ANGOULVENT, *Hobbes et la morale politique*, PUF, Que sais-je?, Paris, 1994, 126p., p.32

<sup>28</sup> Ibid, pp.32-33

l'autre. C'est donc moins la faiblesse du corps que la structure du désir qui amène la crainte de l'autre. Nous reviendrons sur ces notions dans notre section sur les causes de guerre.

## **1.2. La guerre internationale**

Si nous résumons brièvement les caractéristiques de l'état de guerre, tel qu'analysées dans le cas de la guerre interindividuelle (ou guerre civile), on retient que les individus, face à une situation où leur sécurité est menacée, entrent dans une relation de méfiance réciproque (notamment parce qu'ils convoitent un même objet de désir) et recherchent chacun un accroissement de leur puissance pour surmonter celle de l'autre. Ils prendront tous les moyens nécessaires pour y arriver, en vertu du droit naturel illimité, et sont en position d'égalité naturelle. En ce qui concerne la guerre au niveau international, le même schème s'applique, à la différence de l'égalité naturelle des belligérants. Si Hobbes établit très peu de différence entre la guerre civile et la guerre internationale, c'est que pour lui, elles ne diffèrent pas essentiellement. Comme il n'y a pas de juge commun pour trancher un différend entre deux ou plusieurs pays, qu'il n'y a pas d'autorité politique supérieure pouvant servir de base solide au respect des conventions qu'ils peuvent passer entre eux, les pays ou États entretiennent le même type de relations que les individus dans l'état de nature. Il est d'ailleurs intéressant de noter que si Hobbes considère que l'état de nature n'advient jamais réellement (ou historiquement) et que le chaos de la guerre civile en est vraisemblablement une bonne approximation factuelle, c'est toutefois dans la guerre internationale qu'il voit la meilleure application historique de son modèle :

« Mais même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant à tous moments les rois et

personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, les armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux parler ici des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes, et des espions qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre »<sup>29</sup>.

Si les États adoptent ces attitudes de guerres, c'est que, comme les individus, les États ont aussi un désir de sécurité puisqu'ils ont aussi le besoin de se conserver. La même logique d'accumulation de la puissance s'applique donc ici. Les États, pour prévenir l'érosion de leur pouvoir, doivent chercher à l'accroître tant au niveau intérieur qu'extérieur<sup>30</sup>. Dans la sphère intérieure, les lois servent à assurer l'ordre et la sécurité faute de quoi le souverain court le risque de perdre son pouvoir et la société de se dissoudre dans la guerre civile. Au niveau extérieur cependant, comme un État plus fort peut vouloir s'emparer d'un plus faible, et comme aucune instance supérieure ne serait en mesure de faire respecter de façon coercitive un accord ou une convention entre États, rien n'interdit à l'un de menacer l'autre et de l'attaquer. La même insécurité qu'entretiennent les individus dans l'état de nature s'applique dans la relation de méfiance réciproque qu'entretiennent les États entre eux. Comme la puissance d'un État n'est, sur le plan extérieur, que relative à celle des autres États, ils chercheront chacun à accroître leur puissance respective. Nous traiterons du caractère toujours relatif du pouvoir selon Hobbes dans la section sur les causes de guerre, mais insistons sur l'aspect relationnel de cette recherche de pouvoir, chacun mesurant le sien en fonction de celui des autres. Nous parlons de relation de réciprocité dans la mesure où le désir (de puissance) de l'un détermine celui de l'autre, de telle sorte que chacun fait la loi à l'autre.

---

<sup>29</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XIII, trad. Tricaud, op.cit, p.126

<sup>30</sup> « Les rois, dont le pouvoir est le plus grand de tous, tournent leurs efforts vers le soin de le rendre plus sûr, à l'intérieur par les lois, à l'extérieur par des guerres ». Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XI, trad. Tricaud, op.cit, p.96

Mentionnons que Hobbes parle de *comparaison* pour expliquer que c'est en se comparant à l'autre que l'un se sent insatisfait de son pouvoir et cherche à s'approprier le pouvoir de l'autre<sup>31</sup>. Ainsi, au niveau international, la réciprocité dans cette recherche de la puissance pousse les États à désirer la puissance la plus étendue possible. Le désir de persévérer dans l'existence se transforme, encore par une relation de méfiance réciproque, en désir indéfini de puissance.

La question du droit naturel illimité sur toutes choses au nom de la persévérance dans l'être s'applique sans difficulté aux États en contexte de guerre internationale : les États peuvent prendre et prendront tous les moyens nécessaires à leur maintien ou du moins les moyens que le souverain juge nécessaires, puisqu'il en va de leur sécurité.

C'est par contre la question de l'égalité des belligérants qui différencie la guerre interindividuelle de la guerre internationale. Dans la guerre interindividuelle, ce sont des individus, c'est-à-dire des corps naturels, qui s'affrontent. Chacun étant égal à l'autre (rappelons-nous que même un individu faible peut vaincre avec une arme un individu plus fort), il s'ensuit que chacun constitue une menace potentielle pour la sécurité de l'autre. La guerre interindividuelle revêt donc un caractère contradictoire, dans la mesure où en cherchant à accroître sa puissance (c'est-à-dire en supprimant le corps de l'autre pour sa sécurité), l'individu compromet sa sécurité et risque la mort. En contexte de guerre internationale cependant, ceux qui s'affrontent sont des corps artificiels et non

---

<sup>31</sup> Le terme *comparaison* revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Hobbes. À titre d'exemple, mentionnons ce passage des *Éléments de la loi naturelle et politique* : « et ainsi, la plus grande partie des hommes, n'ayant aucune assurance quant à la supériorité, provoquent néanmoins, par vanité ou par comparaison ou par appétit, les autres qui, autrement, se seraient satisfaits de l'égalité ». Ou encore : « puisque les hommes, par passion naturelle, s'offensent les uns les autres de diverses façons [...] ils doivent absolument se provoquer les uns les autres par des mots ou par d'autres signes de mépris et de haine qui sont attachées à toute comparaison, jusqu'à devoir, à la fin, déterminer la prééminence par les forces du corps. » Voir Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, op.cit, p.178, pour les deux citations.

naturels. Comme certains États sont plus avantagés que d'autres, ils ne sont pas en position d'égalité. On ne peut donc pas dire que chaque État constitue nécessairement une menace pour les autres. Si la faiblesse du corps humain pouvait expliquer le caractère contradictoire de la guerre interindividuelle, il n'en est pas de même pour la guerre internationale car si jamais le corps politique meurt, les individus en son sein ne meurent pas pour autant. Même dans le cas de la mort ou de la captivité du souverain, l'ordre politique n'est pas dissout, car Hobbes fait bien la distinction entre la personne physique du souverain et sa personne juridique, représentative<sup>32</sup>. Le prince peut bien mourir, des procédures juridiques sont censées pouvoir assurer la continuité de son règne, soit par son descendant ou une personne nommée, soit par une assemblée qui règne en son nom. On peut même dire que si l'État vainqueur remplace l'État vaincu, la sécurité des individus n'est pas, théoriquement du moins, compromise puisque leur assujettissement passe d'une main à l'autre, annulant ainsi un risque de guerre civile. Ainsi, dans *l'état de guerre* de Hobbes, le désir indéfini de puissance de même que le droit naturel à toutes choses se retrouvent autant dans la guerre interindividuelle que dans la guerre internationale, mais comme les corps politiques ne sont pas en position naturelle d'égalité et que leur mort n'entraîne pas nécessairement la mort des corps naturels des individus en leur sein, la guerre internationale ne revêt pas le caractère contradictoire de la guerre interindividuelle.

---

<sup>32</sup> Voir à cet égard la brève quoiqu'excellente analyse de MILANESE, Arnaud, *Personnalité et autorité politique*, Ellipses, Paris 2006, 111 p., qui décortique en détail cette question, notamment en distinguant, dans la notion de Personne, l'acteur (le représentant) de l'auteur (celui au nom duquel l'acteur agit).

### **1.3. La guerre subversive ou rébellion**

Mais qu'en est-il lorsqu'un pouvoir remplace un autre et que les individus censés s'y subordonner refusent la nouvelle autorité? C'est ici le cas de la guerre subversive, où un individu ou un groupe restreint<sup>33</sup> d'individus lutte contre le pouvoir établi (qu'il soit nouveau ou pas). Hobbes en parle en ces termes : «... la nature de ce délit est telle que son auteur renonce à sa sujétion, ce qui constitue cette rechute dans l'état de guerre qu'on appelle communément rébellion. Et ceux qui commettent un tel délit ne souffrent pas en qualité de sujet, mais d'ennemis : en effet, la rébellion n'est que la reprise de l'état de guerre »<sup>34</sup>. La gravité de la rébellion tient au fait qu'elle ne commet pas une faute d'ordre pénal que le droit ordinaire peut régler (au contraire le rebelle conteste la loi en vigueur), mais commet plutôt un acte d'hostilité qui tend à refonder un nouvel ordre civil ou politique. S'attaquant donc directement à l'autorité représentant le pouvoir, devenant de la sorte ennemi de l'ordre établi, le rebelle doit être traité selon les règles du droit de guerre, car « aux ennemis que la République juge aptes à nuire à ses sujets, il est légitime, en vertu du droit de nature originel, de faire la guerre »<sup>35</sup>. Par son acte d'hostilité, le rebelle démontre qu'il refuse de se soumettre à l'autorité en place et du coup s'exclut du « contrat » qui lie le sujet à son souverain. En entrant ainsi en confrontation directe l'un avec l'autre, chacun cherchera par tous les moyens à assurer sa position et à défaire son adversaire.

---

<sup>33</sup> Ce groupe ne peut effectivement qu'être restreint, car sinon on parlerait d'insurrection ou encore de révolution, qui s'apparentent pour Hobbes beaucoup plus à la guerre civile.

<sup>34</sup> Hobbes, *Léviathan*, II, chap. XXVIII, trad. Tricaud, op.cit, p.338

<sup>35</sup> Ibid, p.338



Concernant la question du droit naturel du rebelle, Alain Joxe, qui dédie un chapitre de son livre *L'empire du chaos*<sup>36</sup> à Hobbes, adopte une perspective qui peut expliquer les intentions du rebelle. « La liberté d'user en cas de crise (pour sa défense) « de ses facultés naturelles » [...] est une compétence stratégique de l'homme, non comme « individu naturel » mais comme personne responsable, *citoyen possible*, capable de se doter d'un pouvoir de défense et de protection collectif, artificiel. »<sup>37</sup> Le rebelle en renonçant à sa sujétion vise moins à s'extraire de la vie sociale et du « contrat » que de renouveler le pacte en des termes différents. En ce sens, l'acte d'hostilité qu'il commet est de « choisir une échelle différente d'organisation du souverain. En outre, de se rallier à un autre type de souveraineté (monarchie, oligarchie ou République). »<sup>38</sup> Le rebelle vise ainsi à défendre, à « sécuriser » pourrait-on dire, un certain type de souveraineté que le contrat en place ne défend pas, et c'est pourquoi il doit renverser l'autorité en place. Ajoutons que le rebelle est lui aussi animé d'un désir illimité de puissance, car il devra accroître démesurément sa puissance actuelle s'il compte renverser ladite autorité.

C'est notamment cette démesure qui pousse Hobbes à rappeler que la rébellion constitue un moyen inefficace et même contradictoire lorsqu'il s'agit de remplacer une autorité souveraine par une autre :

« Et pour ce qui est de l'argument de la souveraineté qui s'atteindrait par la rébellion, il est manifeste que même en cas de succès (étant donné que ce n'est pas cela que l'on pouvait raisonnablement attendre, mais plutôt le contraire, et

---

<sup>36</sup> Joxe, *L'Empire du chaos*, Éd. La découverte, Paris, 2004, 217 p. Nous reviendrons à Joxe à quelques reprises au cours du texte, puisque Joxe est l'un des rares auteurs, avec Thivet, qui mettent directement en relation Hobbes et Clausewitz.

<sup>37</sup> Ibid, p. 50

<sup>38</sup> Ibid, p.50

qu'aussi en acquérant la souveraineté de cette façon on enseigne aux autres à l'acquérir de même) une tentative de cette espèce est contraire à la raison »<sup>39</sup>.

Même en excluant l'improbabilité de son succès, le rebelle ne pourra pas par le moyen de la rébellion instaurer l'ordre politique qu'il veut mettre en place, car il envoie le message aux autres qu'ils peuvent agir de même pour renverser ce nouvel ordre. La rébellion selon Hobbes est contraire à la sécurité du nouveau pouvoir souhaité, car elle enseigne aux autres que la justice, c'est-à-dire le respect des conventions<sup>40</sup>, a pu être impunément bafouée. Ainsi, la rébellion prend un caractère contradictoire pour le rebelle car même en cas de succès, elle se résout par une nouvelle insécurité pour le nouvel ordre. Ajoutons que ce caractère contradictoire est renforcé par l'inégalité complète des belligérants, puisque le rebelle lutte seul (ou en petit groupe) contre un pouvoir déjà en place, limitant nettement la probabilité de succès de la rébellion.

Pour faire la synthèse de ce que signifie l'état de guerre dans la guerre interindividuelle (civile), la guerre internationale, et la guerre subversive (rébellion), on dénote que dans tous les cas, le désir d'accumulation indéfinie de la puissance fait figure de constante. La question du droit naturel sur toutes choses constitue également une caractéristique commune à ces trois cas de figure, les belligérants prenant tous les moyens possibles au nom de leur sécurité. Le droit naturel des belligérants apparaît ici comme le corollaire du désir indéfini de puissance puisque ce droit se fonde sur le besoin de surmonter une insécurité, alors que ce dernier se retrouve déjà dans le caractère illimité du désir de puissance. C'est par contre la question de l'égalité des belligérants qui distingue entre eux les trois cas de figure. Qu'il y ait égalité naturelle des belligérants ou

---

<sup>39</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, chap. XV, trad. Tricaud, op.cit, p.147

<sup>40</sup> Ibid., p.147

non, qu'il y ait un caractère contradictoire ou non, chacun des trois cas rend compte d'une dynamique où les belligérants, visant à surmonter la menace que représente l'autre pour leur sécurité, cherchent à s'approprier le plus de puissance possible. Ainsi, nous pouvons donc affirmer avec Zarka que « par conséquent, pour qu'il y ait état de guerre, il faut et il suffit que des éléments quelconques (individus ou États) entrent réciproquement dans une dynamique relationnelle d'accumulation de la puissance »<sup>41</sup>.

#### **1.4. Causes de guerre**

Mais comment prend forme cette dynamique d'accumulation de la puissance? D'où provient-elle? En d'autres termes, quelles sont les causes de guerre? En bon lecteur des *Politiques* d'Aristote, Hobbes se demande ainsi ce qui distingue les Hommes des autres animaux sociaux, comme les abeilles, qui ne connaissent pas de guerres intestines<sup>42</sup>. Pour ces derniers, le bien individuel est identique au bien collectif. Les animaux sociaux ne se comparent pas et aucun d'entre eux ne cherche à se placer au-dessus de l'autre. Ne possédant pas le langage ni la parole, ces animaux « sont par conséquent incapables de s'inciter les uns les autres à la dissension, ce qui ne fait pas défaut aux hommes »<sup>43</sup>. Ainsi on remarque une concorde naturelle chez les animaux sociaux. Il en va tout autrement pour l'Homme, chez qui au contraire le lien politique est artificiel (et non naturel). Pour les Hommes, le bien individuel n'équivaut pas nécessairement au bien collectif et « nombreux sont ceux qui se jugent plus sages que tous les autres, et plus aptes à gouverner la chose publique; s'efforçant de réformer et d'innover, celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre, et conduisant ainsi la chose

---

<sup>41</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.136

<sup>42</sup> Hobbes traite de cette question dans ses trois ouvrages politiques (*De Cive*, *Éléments de la loi naturelle et politique*, *Léviathan*)

<sup>43</sup> Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap. XIX, 5, op.cit, p. 221

publique vers le déchirement et la guerre civile »<sup>44</sup>. De plus, les Hommes « sont dans une continuelle rivalité au sujet de l'honneur et de la dignité [...] et qu'en conséquence [...] l'envie et la haine, puis enfin la guerre, prennent naissance sur ce fondement, alors qu'il n'en va pas de même chez les animaux »<sup>45</sup>. Se comparant les uns aux autres et « ne [pouvant] vraiment savourer que ce qui est au-dessus du sort commun »<sup>46</sup>, ils sont toujours en quête de pouvoir et de prédominance sur les autres, engendrant un climat de méfiance. Désirant la gloire plus que tout, ils chercheront vainement à s'attirer popularité, réputation, notoriété. Le lecteur qui connaît déjà Hobbes aura remarqué que nous avons évoqué ici les trois causes de guerre dont parle Hobbes, à savoir la rivalité, la méfiance, la gloire (ou vaine gloire). Il est intéressant de noter que ces causes ne varient pratiquement pas dans les trois ouvrages politiques de Hobbes<sup>47</sup> (*Éléments de la loi naturelle et politique, De Cive, ou Du Citoyen, et le Léviathan*). Précisons que Hobbes « centre sa réflexion sur les causes anthropologiques de cette dernière [la guerre] »<sup>48</sup>, pour tenter d'expliquer pourquoi naît une volonté de combattre, telle qu'en stipule sa définition de la guerre. C'est de ces trois causes dont nous parlerons dans les prochains paragraphes. Mais auparavant, il convient d'examiner une autre cause qui n'est pas identifiée comme telle mais qui occupe une place majeure dans la réflexion sur la guerre chez Hobbes, soit celle du langage.

---

<sup>44</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p. 176

<sup>45</sup> Ibid, p.176

<sup>46</sup> Ibid, p.176

<sup>47</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.136

<sup>48</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, p.108. Thivet affirme du même souffle que « la théorie des causes de guerre chez Hobbes se présente comme une réflexion sur les déterminations à la fois passionnelles et rationnelles de la bellicosité », étudiant la guerre « du point de vue de sa rationalité propre, irréductible à la seule raison justificatrice ». En effet, dans sa recherche des causes de guerre, Hobbes rejette toute considération quand à la justice : « Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. » *Léviathan*, I chap. XIII, éd. Tricaud, op.cit, p.126. Ajoutons que Clausewitz endosserait volontiers de tels propos.

Le langage (ou la parole) est une arme redoutable mais à deux tranchants. Le langage est une des distinctions entre l'Homme et l'animal, ce dernier ne possédant pas la parole mais la voix (un cri n'est pas parole). L'Homme est le seul animal à pouvoir communiquer ses réflexions, désirs, affections, pensées, et souhaits. C'est grâce à la parole que l'Homme peut déclarer des énoncés performatifs<sup>49</sup>, comme une déclaration de paix entre individus<sup>50</sup>. C'est notamment ainsi qu'il faut comprendre Hobbes lorsqu'il dit :

« l'invention la plus noble et la plus profitable de toutes, ce fut celle de la parole, consistant en des dénominations ou appellations et dans leur mise en relation, invention grâce à laquelle les hommes enregistrent leurs pensées, les rappellent quand elles sont passées et aussi se les déclarent l'un à l'autre, pour leur utilité naturelle et pour communiquer entre eux, et sans laquelle il n'y aurait pas eu parmi les hommes plus de République, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups »<sup>51</sup>.

Mais ceci n'est que le beau côté de la médaille. Les Hommes peuvent aussi faire un très mauvais usage de ce pouvoir en mentant, en cultivant l'ambiguïté et les demi-vérités, en faisant toutes sortes d'exagérations (volontaires ou non), en offensant, etc. Si la parole peut mener à la paix, elle peut aussi mener à la guerre. Après tout, l'énoncé performatif peut aussi être une déclaration de guerre. L'Homme n'est-il pas le seul animal qui peut maîtriser « l'art des mots par lequel certains savent présenter aux autres ce qui est bon sous les apparences du mal et ce qui est mauvais sous les apparences du bien, et augmenter ou diminuer la grandeur apparente du bien et du mal, rendant les hommes insatisfaits, et troublant leur paix à leur gré »<sup>52</sup>? À cet égard, Zarka ajoute avec

---

<sup>49</sup> L'énoncé performatif est une parole qui devient acte du seul fait qu'elle soit déclarée. Par exemple, l'énoncé « La séance est ouverte » (prononcée par le président d'une assemblée) est une parole qui devient acte, c'est-à-dire un énoncé par lequel la séance débute officiellement.

<sup>50</sup> Le langage peut faire de nous la créature la plus excellente, notamment parce que « c'est par l'avantage des noms que nous sommes capables de science, de quoi les bêtes, faute de ceux-ci, ne sont pas capables, ni l'homme sans leur usage ». Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap. 5, 4, op.cit, p.105

<sup>51</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, chap. IV, éd. Tricaud, op.cit, p.27

<sup>52</sup> Ibid, p.176

justesse, en parlant de la parole : « lieu des contraires : de la vérité et de l'erreur, du sens et du non-sens, de l'aveu et du travestissement, du jeu et de l'offense, la parole met chaque homme dans l'incertitude inquiète des desseins réels d'autrui »<sup>53</sup>. Autant le langage peut être clair et limpide, et peut ainsi mener vers la science, autant il peut mener à la méfiance, à la nécessité de décoder les intentions réelles de l'autre, au-delà des mots employés, qui parfois ne sont qu'imposture et hypocrisie. Bref, le langage est un pouvoir, dont l'usage fait ressortir les meilleurs traits des Hommes comme les pires.

Si la parole peut contribuer à faire détériorer une situation culminant en guerre, elle ne peut rendre compte seule du motif ou de la cause qui a engendré une telle situation. La première cause identifiée par Hobbes est la rivalité : « considérant que les appétits de plusieurs hommes les portent à une seule et même fin, laquelle ne peut parfois ni être jouie en commun ni être divisée, il s'ensuit que le plus fort doit en jouir seul, et qu'il doit être décidé par la bataille de qui est le plus fort »<sup>54</sup>. La première cause de guerre revêt donc un caractère économique. On pourrait penser que c'est la notion de rareté qui pousse ainsi les hommes à la rivalité : l'objet désiré étant rare et ne pouvant faire objet de partage, ceux qui le désirent s'entredéchireraient pour l'avoir, comme par exemple une lutte pour des terres aux caractéristiques irremplaçables<sup>55</sup>. Mais ce n'est pas tout à fait ce que tente de nous dire Hobbes. La rareté menant au conflit « donne lieu à une guerre du besoin, non du désir, elle peut expliquer une rivalité locale, non une rivalité universelle, elle peut susciter un conflit ponctuel [...], non un conflit perpétuel, qui fait

---

<sup>53</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.138

<sup>54</sup> Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap. XIV, 5, op.cit, p.178

<sup>55</sup> Voir Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, p.116

que « l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur »<sup>56</sup>. Si c'était vraiment la rareté des biens qui menait à la guerre, la rivalité cesserait dès qu'on a atteint une certaine prospérité quant à ces biens. Or, « c'est exactement l'inverse qui se passe, car à l'opposé des bêtes qui ne se sentent pas offensées par leurs compagnes tant qu'elles jouissent de leurs aises, « l'homme est le plus enclin à créer du désordre lorsqu'il jouit le plus de ses aises »<sup>57</sup>, notamment par les richesses. Ce n'est donc pas le manque ou la rareté d'une ressource qui explique le fond d'un conflit mais plutôt le désir d'appropriation exclusive. C'est parce qu'on veut avoir beaucoup qu'on ne veut rien perdre de ce que l'on a. Ce qui pousse à entrer en rivalité n'est donc pas tant une insécurité due au manque et au principe de conservation de soi qui en découle, mais plutôt une insécurité due au fait de vouloir conserver à tout prix ses avantages et ses privilèges exclusifs. C'est dans la crainte de perdre des privilèges que s'instaure l'insécurité et les postures de bellicosité qui en découlent. Il est à cet égard intéressant de noter que dans les *Elements of Law*<sup>58</sup>, Hobbes associe la rivalité (ainsi que la comparaison ou la méfiance, deuxième cause de guerre) au désir de supériorité, lui-même associé à la vaine gloire (troisième cause de guerre). Ce sont des hommes désirant prééminence sur leurs semblables et recherchant à tout prix privilèges et renommée qui provoquent ces rivalités, par souci de conserver la puissance qui les distingue déjà. Ainsi, on voit encore à l'œuvre le désir de puissance indéfini qui caractérise l'état de guerre.

Sans affirmer que Hobbes aurait tiré ces réflexions des *Politiques* d'Aristote, on en constate néanmoins une similarité frappante. Car Aristote évoque le désir indéfini de

---

<sup>56</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.139. La citation à l'intérieur de la citation vient du *Léviathan*, I, chap. XIII, éd Tricaud, op.cit, p.122

<sup>57</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.139. La citation à l'intérieur de la citation vient du *Léviathan*, II, chap. XVII, éd Tricaud, op.cit, p.176-177

<sup>58</sup> Voir *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap. XIV, op.cit., pp.176-182

richesse qui caractérise l'oligarchie<sup>59</sup>. Les oligarques considèrent l'argent non comme un moyen pour exercer la vertu comme chez les aristocrates (la vertu de générosité par exemple ne peut être possible que lorsqu'il y a un surplus à donner<sup>60</sup>), mais comme une fin en soi, un but recherché pour lui-même<sup>61</sup>. Le mérite s'acquérant à leurs yeux par l'argent, ils poursuivent une quête insatiable d'accroissement de leur fortune. L'argent étant leur seul moyen de distinction, ils sont constamment en compétition avec les autres. Ces rivalités ne sont pas dues au manque mais plutôt à l'insatiabilité du désir de distinction qui les anime. Ne manquant pourtant de rien, ils vivent dans l'insécurité très forte de perdre ne serait-ce qu'une partie de leur fortune, qui compromettrait ainsi leur appropriation exclusive de la richesse, de laquelle ils tiennent leur estime propre. Qui possède peu est d'autant moins possédé, disait Nietzsche<sup>62</sup>.

Pour expliquer justement que la rareté économique ne suffise pas à elle seule pour rendre compte de cet état de rivalité, Hobbes évoque une deuxième cause de guerre, soit la méfiance. Zarka définit la méfiance comme étant « l'opinion selon laquelle un homme n'est pas véridique »<sup>63</sup>. Autrement dit, la méfiance réside dans le fait de ne pas pouvoir accorder sa confiance envers l'homme en question qu'on conçoit comme un agresseur, réel ou potentiel. Dans un tel cas, rien de plus normal pour assurer sa sécurité que de

---

<sup>59</sup> Hobbes dit de ce désir de richesse qu'il s'appelle "convoitise", qui est une « dénomination toujours employés avec une idée de blâme ». Voir *Léviathan*, I, chap. VI, éd Tricaud, op.cit, p.51. Il ajoute que c'est en fonction des moyens dont ces richesses sont acquises qu'il faut permettre ou condamner le désir de richesse.

<sup>60</sup> ARISTOTE, *Les Politiques*, Traduction et présentation de Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1993, 575 p., 1323 B7

<sup>61</sup> Voir entre autres Aristote, *Les Politiques*, op.cit, 1324 A2

<sup>62</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, De la nouvelle idole, Gallimard, Folio essais, Paris, 1993, 507p., p.68

<sup>63</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.140



prendre les devants pour neutraliser la menace appréhendée avant d'en être victime. C'est ainsi que le dit Hobbes dans son *Léviathan* :

Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a rien là de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime cela permis<sup>64</sup>.

Il est à noter que Hobbes emploie bien le terme « se rendre maître » de l'adversaire et non l'éliminer. Il ne s'agit pas tant d'exterminer l'autre que d'avoir prédominance sur lui. Car à supposer que ce soit un désir de persévérer dans l'existence qui anime cette rivalité et cette méfiance, ce désir ne peut être bien servi que par une accumulation de puissance telle que les menaces futures soient dissipées. La sécurité recherchée ne pourra se concrétiser qu'en acquérant une puissance suffisante pour dissuader toute tentative de se faire arracher le pouvoir. Comme il y aura toujours des embûches et des inconvénients porteurs de rivalité, il faut que la puissance soit proactive, c'est-à-dire qu'elle cherche à s'accroître, ne serait-ce que dans le but de conserver ce qu'elle possède déjà. Rien n'est complètement acquis et la simple défense exige de voir au-delà du présent et de prendre les devants.

La méfiance et la volonté de prendre les devants témoignent que dans un climat de rivalité, le but recherché n'est jamais seulement l'objet (matériel) désiré mais aussi la puissance elle-même. Car les hommes prennent « plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, poursuivent celle-ci plus loin que leur sécurité ne

---

<sup>64</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, chap. XIII, op.cit, pp.122-123

le requiert [...]»<sup>65</sup>. L'objet premier duquel est née la rivalité est donc vite dépassé et transformé en autre chose, en désir de puissance sur l'autre qui m'empêche de trouver l'objet. Au-delà d'un objet matériel de rivalité, c'est surtout la rivalité sur le pouvoir qui explique l'universalité de l'état de guerre chez Hobbes. Car si, certes, une ressource particulière peut être à l'origine d'un conflit, la dynamique du conflit est telle que le pouvoir devient objet de désir autant sinon plus que la ressource elle-même.

Cela nous amène directement à la troisième cause de guerre, la gloire. Étant le plaisir même de la puissance de sa propre personne<sup>66</sup>, la gloire nécessite la reconnaissance d'autrui. En d'autres termes, elle est le plaisir causé par la reconnaissance d'une personne envers le pouvoir que nous exerçons sur elle. Or, comme le pouvoir ne peut être partagé, la gloire ne peut pas non plus être partagée. Faisant l'envie de tous, elle est donc non seulement au centre des rivalités sur le pouvoir mais elle peut être aussi une source à part entière de rivalité. « Chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même, et à chaque signe de dédain, ou de mésestime, il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose [...], d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute : à ceux qui le dédaignent, en leur nuisant; aux autres, par de tels exemples »<sup>67</sup>. Par plaisir de sa propre puissance, un homme peut être amené à entrer en conflit avec un autre pour une totale futilité, « pour des bagatelles, par exemples pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la [sienne], ou quelque signe de mésestime »<sup>68</sup>. La gloire rend compte de toute l'absurdité dont peuvent provenir certaines

---

<sup>65</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud chap.XIII, op.cit, p.123

<sup>66</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.141

<sup>67</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, chap. XIII, op.cit, p.123

<sup>68</sup> Ibid, p.123-124

rivalités : la permanence de l'état de guerre tient justement du fait qu'elle peut avoir pour objet les plus grandes futilités.

Mais est-ce à dire que l'homme recherche d'emblée la puissance pour la puissance? Ce n'est pas tout à fait ce qu'il faut en comprendre. La puissance a beau entraîner un plaisir à sa suite, ce qui pousse réellement les hommes vers elle est plutôt qu'ils veulent s'approprier la puissance que d'autres ont. Il s'agit moins d'un désir spontané et intrinsèque que d'une imitation du désir de l'autre<sup>69</sup>. Lorsque qu'un même objet (que ce soit une ressource, une personne ou une qualité appartenant à quelqu'un) est convoité, le désir de l'un pour cet objet appelle l'autre à désirer le même objet. Ne voit-on pas souvent d'ailleurs, chez les enfants comme chez les adultes, un homme qui détient un objet qu'il juge sans valeur s'accrocher soudainement à cet objet à partir du moment où un autre évoquait le désir de l'avoir? Certes, les hommes ont des désirs multiples, mais c'est lorsque le désir de deux hommes porte sur un même objet qui ne peut être partagé qu'entre en jeu cette imitation réciproque de leur désir. Cette imitation réciproque conduit à une illimitation du désir vers l'objet en question, donc à un caractère indéfini du désir. C'est donc par ce désir indéfini pour un objet que s'installe un désir indéfini de puissance pour s'approprier l'objet. Ce désir de puissance peut parfois être tel qu'il fait oublier l'objet convoité<sup>70</sup>. Le désir porte alors moins sur l'appropriation de l'objet que sur la puissance même de celui qui « m'empêche » d'acquérir l'objet : voulant à l'origine

---

<sup>69</sup> Voir Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.144 En ce sens, Hobbes recoupe les analyses de René Girard, que nous verrons dans la prochaine section.

<sup>70</sup> C'est le propre du pouvoir que de ne jamais se satisfaire de lui-même et de chercher à s'accroître au-delà même du nécessaire. « Car de sa nature, le pouvoir est semblable à la renommée : il s'accroît à mesure qu'il avance; ou encore, au mouvement des corps pesants, qui montrent de plus en plus d'impétuosité à mesure qu'ils font plus de chemin ». Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, chap. X, op.cit, p.81. Précisons que si Hobbes ne parle pas d'imitation à proprement parler (bien qu'il parle de réciprocité), le sujet qui souhaite le pouvoir sur autrui est celui qui s'approprie le désir de l'autre pour le faire sien. En ce sens, il imite l'autre et le désir de l'autre, dépassant ainsi le désir envers l'objet initialement convoité.

prendre l'avoir appartenant à l'autre, j'en finis par vouloir m'approprier sa puissance (son être autant sinon plus que son avoir) qui lui a permis d'avoir ledit objet.

Pour terminer, on voit que la puissance ne se résume pas à la possession d'objets, mais plutôt aux signes que l'autre m'envoie, me renvoyant une image de ma puissance et de son degré relatif. Comme le dit Hobbes, « ... la puissance d'un homme résiste et entrave les effets de la puissance d'un autre : la puissance simplement n'est rien de plus que l'excès de puissance de l'un sur celle d'un autre »<sup>71</sup>. Si c'est l'excès de puissance ou l'excédant de puissance de l'un par rapport à l'autre qui détermine ce qu'est la puissance, cette dernière consiste donc à faire reconnaître à l'autre notre excès de puissance sur lui. La puissance est donc affaire de reconnaissance par l'autre, de démonstration de puissance sur autrui, avec les signes que l'autre m'envoie pour la reconnaître. Ne pouvant se réduire à l'avoir (la possession d'une ressource ou d'un bien), la puissance prend ainsi une dimension ontologique, puisqu'elle est une composante de l'être. Au-delà d'un objet convoité par plusieurs, c'est le désir de l'autre pour cet objet qui confère une puissance à celui qui en aura la propriété exclusive. La rivalité, la méfiance et la gloire sont précisément ce qui pousse à désirer la propriété exclusive d'un objet, c'est-à-dire un excès de puissance sur autrui, cet excès définissant justement la puissance. Ainsi, nous pouvons conclure que l'état de guerre chez Hobbes « résulte donc bien d'une dynamique relationnelle qui transforme le désir de persévérer dans l'être en désir indéfini d'accumulation de la puissance »<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, op.cit, p.126

<sup>72</sup> Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, op.cit, p.142

## **Chapitre 2 : Clausewitz et la montée aux extrêmes**

Maintenant que nous avons exposé l'essentiel du concept d'*état de guerre* chez Hobbes, ainsi que les causes de guerre, nous voyons que la logique d'accumulation indéfinie de puissance se retrouve au centre de la dynamique guerrière. Que ce soit pour un objet qui ne peut être partagé ou encore par souci de sécurité, la recherche de puissance sur l'adversaire apparaît comme un paramètre inévitable une fois qu'une relation de rivalité et de réciprocité du désir soit advenue. De son côté, Clausewitz traite aussi de la logique d'accumulation indéfinie de la puissance et de la notion de réciprocité, mais en arrive au fil de son raisonnement à des conclusions différentes. Ainsi, avant de comparer de front nos deux auteurs (ce que nous ferons au dernier chapitre), il convient d'exposer en détail le concept de *nature* de la guerre, tel que développé par Clausewitz. Pour ce faire, nous étudierons sa première définition de la guerre, définition dite *conceptuelle* ou *philosophique*, puis nous suivrons les étapes qui amènent Clausewitz à nuancer cette définition, pour finalement proposer une définition jugée plus concrète et « technique ». Nous présenterons aussi dans le cadre de ce chapitre les commentaires critiques de René Girard, qui reprend l'analyse de Clausewitz, mais en la déconstruisant à rebours. En effet, Girard critique la dernière définition de Clausewitz pour revenir vers sa première et la réhabiliter. L'étude de Girard est d'autant plus pertinente qu'elle reprend des thématiques abordées dans la première section, dont la notion de réciprocité du désir.

### **2.1 Clausewitz et la nature de la guerre**

Dès le livre 1 de son traité, intitulé *De la nature de la guerre*, Clausewitz lance une première définition de la guerre : « la guerre est un acte de la force par lequel nous

cherchons à contraindre l'adversaire à se soumettre à notre volonté »<sup>73</sup>. Cette insistance sur la force ou la violence vise à montrer que la violence fait partie de la nature de la guerre, et qu'il est impossible de penser cette dernière sans recourir à cette notion. Le recours à la violence, élément constitutif de la guerre, est précisément ce qui interdit de penser sa nature par le prisme du droit des gens, conçu ici comme posant des « restrictions insignifiantes »<sup>74</sup> une fois un conflit déclaré. Il convient de préciser avec Hervé Guineret que « Clausewitz ne méprise pas le droit. Il montre simplement que si la guerre relevait du droit, ce ne serait pas la guerre. Le droit des gens est une volonté morale, une intention; or le droit est en décalage perpétuel avec ses propres principes car son efficacité suppose l'emploi de moyens guerriers ainsi que des résolutions que l'intention juridique et morale exclut »<sup>75</sup>. Ainsi, lorsque Clausewitz affirme qu'« en dehors de l'idée d'État et de Loi il n'y a pas de force morale »<sup>76</sup>, il veut seulement nous faire comprendre que la question du droit, du juste et de l'injuste, n'a pas sa place ici. En d'autres termes, « si la question du droit se pose différemment dans l'État, ce n'est pas parce que ce dernier est juste, mais parce qu'il dispose du monopole de la force »<sup>77</sup>. On ne peut faire respecter le droit qu'en ayant les moyens, et seule l'entité qui maîtrise la violence peut prétendre maintenir la paix au sein d'un espace donné.

La guerre est donc l'emploi de la violence lorsque le monopole de la force ne peut plus être exercé par l'État, ce dernier faisant la guerre pour rétablir ce monopole et retrouver la paix. Comme le dit justement Raymond Aron : « Clausewitz, à la différence

---

<sup>73</sup> Certaines traductions parlent « d'acte de violence » plutôt que « d'acte de force ».

<sup>74</sup> CLAUSEWITZ, Carl von, *De La Guerre*, Éd. Gérard Lebovici, trad. Lieutenant-Colonel De Vatry, Paris, 1989, 900 p., p.34. Chaque fois que nous citerons ce livre, nous parlerons, comme Raymond Aron, du *Traité*.

<sup>75</sup> GUINERET, Hervé, *Clausewitz et la guerre*, PUF, coll. Philosophies, Paris, 1999, 124 p., p.27-28.

<sup>76</sup> *Traité*, p.34. Encore une fois, certaines traductions parlent plutôt de violence morale.

<sup>77</sup> GUINERET, *Clausewitz et la guerre*, op.cit, p.28

des auteurs modernes, postule, au point de départ, une opposition radicale entre guerre et paix; il postule également – ce qui a échappé à beaucoup d’interprètes [dont Liddell Hart] – que la fin de la guerre soit la paix »<sup>78</sup>. La guerre voit la paix comme horizon, mais la violence est le seul moyen d’acquérir cette paix. En effet, seule la force peut « renverser » celui qui trouble cette paix, c’est-à-dire le désarmer, le réduire en position où il ne peut plus se défendre. Que l’hostilité envers l’adversaire soit purement instinctive ou « raisonnée », cela ne change rien au caractère violent de l’acte de guerre ; « Du fait que la guerre est un acte de la force, la passion y joue nécessairement aussi son rôle. La guerre n’en émane pas, mais elle y ramène plus ou moins, et ce *plus ou moins* ne dépend pas du degré de civilisation des peuples, mais bien de l’importance et de la durée des intérêts en litige »<sup>79</sup>. Seul l’acte de force fera taire l’adversaire, c’est donc pourquoi il constitue « l’objectif *logique* immédiat de l’action militaire, et se substitue dès lors au but médiat ou politique, le faisant momentanément disparaître comme n’appartenant pas en propre à la guerre »<sup>80</sup>. La guerre est donc dans son essence (dans sa nature ou son concept) intrinsèquement violente<sup>81</sup>.

Dire que la guerre est violente ne surprendra évidemment personne. Bien que triviale en apparence, cette « logique » de la force dont parle Clausewitz doit nous intéresser au plus haut point, puisqu’elle exprime la tension vers l’illimitation de la puissance qui caractérise la relation de réciprocité entre les rivaux. La notion de réciprocité chez Clausewitz renvoie à l’idée que les rivaux auront tendance à se répondre

---

<sup>78</sup> ARON, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz*, volume 1, Gallimard, Paris, 1976, 472 p., p.110

<sup>79</sup> *Traité*, op.cit, p.35

<sup>80</sup> Ibid., p.34

<sup>81</sup> « C’est ainsi qu’il faut envisager la chose, et il n’est pas seulement utile, mais absolument logique et même indispensable de tenir compte de la rudesse de l’élément dans l’étude de sa nature. » *Traité*, op.cit, p.34

mutuellement en termes d'hostilité ou encore de degré de violence. En d'autres termes, les rivaux proportionneront leurs propres efforts en fonction des actions de l'adversaire, chacun cherchant à terrasser l'autre tout en imitant son comportement afin d'y parer. Ce mimétisme est une composante primordiale de la compréhension de la guerre chez Clausewitz. C'est cette notion de réciprocité, que Clausewitz décline en trois modalités (en trois « actions réciproques »), qui nous intéressera pour les paragraphes subséquents.

La première modalité est ainsi décrite par Clausewitz : « nous répétons donc notre proposition : la guerre est un acte violent dans lequel l'emploi de la force étant illimité, chacun des deux adversaires impose à l'autre la loi; d'où résulte une influence réciproque qui, de part et d'autre, doit conduire à l'extrême. Tels sont la *première action réciproque* et le *premier extrême* que nous rencontrons »<sup>82</sup>. Afin de décrire cette idée de manière plus intuitive, on peut dire avec Raymond Aron que « la violence ne comporte pas en tant que telle de limites intrinsèques et, puisque chacun des lutteurs cherche à imposer sa loi, puisque aucun des deux ne peut faire moins que l'autre, ils seront amenés logiquement à faire l'un et l'autre le maximum »<sup>83</sup>. Employant tous les moyens à leur disposition, c'est-à-dire la violence et la ruse<sup>84</sup>, les deux vertus cardinales à la guerre selon Hobbes<sup>85</sup>, les rivaux accumuleront respectivement le maximum de puissance pour briser la résistance de l'adversaire. L'un mesurant toujours ses efforts en fonction des efforts de l'autre, dans le but de les surpasser, les rivaux sont donc pris dans une relation de mimétisme mû par

---

<sup>82</sup> Ibid., p.35-36

<sup>83</sup> Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol 1, op.cit, p.111

<sup>84</sup> « Comme l'emploi de la force dans toute son étendue n'exclut en rien la coopération de l'intelligence, celui des deux adversaires qui, sans tenir compte du sang à répandre, en fait le plus complet usage, l'emporte aussitôt sur l'autre si celui-ci n'en fait autant » *Traité*, op.cit, p.34

<sup>85</sup> Hobbes, *Léviathan*, chap. XIII, Éd.Tricaud, op.cit, p.126



un principe de réciprocité qui tend à pousser les efforts de chacun à leur extrême. Ainsi, la réciprocité guerrière conduit à une illimitation dans la recherche de la puissance.

Les deuxième et troisième modalités de la notion de réciprocité (ou actions réciproques) identifiées par Clausewitz décrivent pour l'essentiel la même dynamique que la première modalité. Puisque « la guerre n'est jamais l'action d'une force active contre une masse inerte, mais bien toujours le choc de deux forces vivantes »<sup>86</sup>, il faut constamment craindre l'action de l'ennemi, qui cherchera toujours à nous surprendre. Ainsi, « tant que je n'ai pas renversé l'ennemi, j'ai à craindre qu'il ne me renverse; je ne suis donc pas maître de mes actions, car il me fait la loi; mais je la lui fais également. *D'où seconde action réciproque qui conduit à un nouvel extrême* ». La troisième action réciproque consiste dans l'évaluation des moyens de l'ennemi et de sa force de volonté. Comme je ne peux pas faire moins que mon adversaire et que je dois prévoir le pire, je dois disposer de moyens et d'une force morale supérieurs à lui. Mais comme lui aussi est actif et tentera aussi de faire mieux que moi, chacun de deux sommes poussés à évaluer toujours à la hausse les moyens requis et la force de volonté nécessaire. Ainsi, chacun tend à faire le maximum et à se préparer au pire. Ces deux dernières actions réciproques rendent compte avec plus de clarté que la première de la notion de méfiance. En effet, l'illimitation dans la recherche de puissance pour neutraliser l'adversaire concerne donc non seulement les moyens physiques et les forces morales, mais elle s'applique aussi au souci de sécurité qui doit animer sans relâche les rivaux. En effet, la réciprocité guerrière est telle que je dois à tout moment protéger mes arrières, me méfier des actions de l'ennemi et m'assurer de prendre les devants. En d'autres termes, ma méfiance aussi tend vers l'illimitation. Non seulement les rivaux doivent maximiser leur puissance, ils

---

<sup>86</sup> *Traité*, op.cit, p.36

doivent aussi prévoir tous les coups de l'adversaire et s'y préparer. La méfiance implique de me mettre à la place de l'autre, qui me fait loi, et deviner ce qui se passe dans sa tête.

Au terme de l'analyse des trois actions réciproques, Clausewitz conclut : « Ainsi, en se maintenant rigoureusement dans les limites abstraites du concept de la guerre, la réflexion ne trouve de repos que lorsqu'elle en arrive aux extrêmes, pour la raison que, conflit de forces abandonnées à elles-mêmes et qui ne suivent d'autres lois que celles de leur nature, la guerre elle-même mène sans cesse aux extrêmes »<sup>87</sup>. Selon une réflexion qui cherche à trouver une « loi » de la guerre, une loi conforme à sa nature, Clausewitz arrive à des conclusions qui s'apparentent à celles de Hobbes. La nature de la guerre est telle que les belligérants tendront toujours à accumuler plus de puissance. Que l'on parle de rivalité chez Hobbes ou de réciprocité chez Clausewitz, c'est la même dynamique, le même type de relation qui est décrit, animé par ce désir indéfini de puissance qui apparaît donc comme une constante. Nos auteurs rendent compte tous deux d'un état où l'un veut arracher à l'autre une chose qu'il ne veut pas céder, amenant ainsi le désir à se crispier sur cette chose. Aussi, ils évoquent la notion de volonté pour expliquer le mécanisme à l'œuvre dans cette dynamique conflictuelle, notion que nous élaborerons en détail dans la dernière section du mémoire. Retenons seulement pour le moment que la dynamique des actions réciproques à la guerre chez Clausewitz correspond à bien des égards à l'*état de guerre* chez Hobbes, bien que Clausewitz ne fournisse jusqu'ici aucune théorie politique qui en expliquerait l'origine.

Or c'est précisément ce qui met un frein à cette réflexion abstraite du militaire prussien et qui le force à imposer une limite à cette intuition : ce qui est ici défini comme

---

<sup>87</sup> Ibid, p.37

le concept de la guerre s'applique-t-il vraiment aux guerres historiques? En d'autres termes, les guerres réelles sont-elles en adéquation avec cette « nature » de la guerre, qui est une montée vers les extrêmes? Les guerres historiques n'ayant jamais atteint le paroxysme de violence que le concept commande, on se demande si ces réflexions ne s'appliquent qu'à « la guerre selon le concept ou la philosophie, à l'acte de violence séparé du milieu social qui le conditionne et de la fin que chaque acteur veut atteindre, en d'autres termes séparé de la politique aux deux sens du mot (politics et policy) »<sup>88</sup>. Or, pour Clausewitz, « l'analyse [abstraite] et l'observation, la philosophie et l'expérience jamais ne doivent s'exclure ni se mépriser ; chacune apporte à l'autre sa caution. »<sup>89</sup> Ce décalage apparent entre la nature conceptuelle de la guerre et sa réalité est donc fondamentalement problématique. Le prussien trouve une résolution à ce paradoxe, mais il nous faut d'abord évoquer des questions de méthode chez Clausewitz. Cela nous permettra aussi d'identifier une deuxième définition de la guerre chez notre auteur.

Pour Clausewitz, une théorie ou une analyse n'a de valeur que si elle décrit la réalité de son sujet d'étude. En d'autres termes, « la chose doit décider »<sup>90</sup>. Il faut donc découvrir la structure interne de ce sujet pour pouvoir le comprendre. Or, un même sujet d'étude peut comporter une multiplicité de nuances et de variantes. La théorie doit pouvoir rendre compte de cette multiplicité phénoménologique, et surtout la délimiter. « En étudiant avec soin l'objet auquel l'usage a imposé une certaine délimitation, [...] on doit finalement arriver au point où la nature de l'objet subit la modification que l'on n'a

---

<sup>88</sup> Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.112

<sup>89</sup> Tiré de la Préface du *Traité*, op.cit, p.25

<sup>90</sup> Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.81

perçue jusqu'alors que là où elle était la plus frappante, aux extrêmes »<sup>91</sup>. Pour saisir la nature d'un sujet et la délimiter, il faut identifier les cas qui semblent s'opposer au maximum. En d'autres termes, il faut « saisir d'abord les antithèses là où elles se manifestent en toute clarté, sous leur forme extrême; passer ensuite des cas purs, graduellement, vers la frontière qui sépare dans la réalité les deux concepts ou les deux espèces »<sup>92</sup>. Par cette méthode, on délimite la nature du sujet comme se situant entre les extrêmes identifiés, la réalité concrète se trouvant précisément entre ces extrêmes. Comme le dit le militaire, « [...] pour donner aux notions de la clarté, de la précision et de la force, nous n'avons pris pour objet de notre considération que les oppositions parfaites, donc les extrêmes de chaque sorte; en revanche, le cas concret de la guerre se situe le plus souvent au milieu et n'est commandé par cet extrême que dans la mesure où il s'en rapproche »<sup>93</sup>. La réalité dudit sujet oscille donc entre les deux extrêmes, ces derniers pouvant toujours advenir, quoique rarement. Selon cette méthode clausewitzienne, la nature du sujet, dont la conception est nécessaire, conceptuelle, abstraite, « philosophique », est toujours un peu en décalage avec sa réalité, qui n'atteint que rarement les oppositions qui nous servent à délimiter ladite nature.

Dans le cas qui nous intéresse, celui de la nature de guerre, quels sont ces deux extrêmes? Un premier extrême est celui dont nous avons parlé plus haut, à savoir, l'illimitation de la violence. Or, la réalité de la guerre est telle qu'elle n'atteint jamais ce paroxysme; elle oscille entre ce premier extrême et un deuxième, c'est-à-dire « la simple observation armée ». Cette dernière n'équivaut pas à une absence de combat ou à une

---

<sup>91</sup> Voir Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.81.

<sup>92</sup> Ibid., vol.1, p.117

<sup>93</sup> Voir Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.81-82. La référence donnée par Aron au passage correspondant du *Traité* semble inexacte. Le lecteur pourra néanmoins trouver une affirmation très similaire au début du chapitre 30 du Livre 6 du *Traité*, op.cit, p.704.

démilitarisation, mais plutôt à la surveillance active et modérée de l'ennemi. Gardons aussi en tête que cette surveillance peut exiger de prendre les devants et d'attaquer au besoin, la défense n'étant jamais passive. La guerre réelle se situe donc entre ces extrêmes : ni illimitation de la violence, ni seulement observation armée, la guerre peut se décliner en mille et un degrés de violence. Ainsi, Clausewitz, par son souci d'insérer la nature abstraite de la guerre dans sa réalité historique, nous fait passer d'une définition unitaire ou moniste de la guerre (montée vers l'extrême de la violence) à une définition dualiste (la réalité de la guerre oscillant entre deux pôles).

Cette deuxième définition, imprécise, ne satisfait pas Clausewitz, car elle laisse l'impression que c'est le degré de violence qui détermine le type de guerre dont il sera question (à savoir guerre d'extermination, prise de territoire en vue d'une négociation, simple contention de l'ennemi, etc.). Toutefois, la violence n'étant tout au plus qu'un indice de mesure du développement du conflit, il faut plutôt regarder l'attachement à un but politique, « motif originel de la guerre »<sup>94</sup>, pour déterminer le type de guerre dont il est question. C'est en effet cet attachement à l'objectif politique visé qui détermine la quantité d'efforts que les acteurs sont disposés à déployer, déterminant du même fait le degré de violence du conflit. C'est précisément parce que la guerre découle du politique que la guerre réelle n'atteint pas le paroxysme de violence que sa nature ou son concept commande. En fait, c'est en réintroduisant la finalité politique dans la nature de la guerre

---

<sup>94</sup> *Traité*, op.cit, p.41. À la même page, Clausewitz parle aussi du but politique comme « cause initiale de la guerre ».

que Clausewitz distingue le *Zweck*, l'objectif proprement politique qui est le but *de* la guerre, et le *Ziel*, l'objectif strictement militaire qui est le but *dans* la guerre<sup>95</sup>.

Clausewitz évoque plusieurs raisons pour expliquer que la guerre n'atteint pas l'illimitation de la violence. Il s'agit entre autres du fait que l'acte de guerre dépend du caractère des États en conflit (le caractère de leur population respective, leur organisation, leur volonté telle que démontrée dans les conflits antérieurs), de la tyrannie de la géographie (qui empêche de mettre simultanément en action la totalité des forces d'un État), et du fait que la victoire et la défaite ne sont jamais absolues, la défaite n'étant qu'un « mal transitoire »<sup>96</sup>. Toutes ces raisons évoquées peuvent se synthétiser dans le principe de concentration de l'effort dans le temps et dans l'espace. La guerre se passant dans le monde réel, la géographie, la logistique, le caractère national des masses, les acteurs en place et tant d'autres facteurs, font en sorte qu'une vaste quantité de « frottements » apparaît, engendrant une entropie de l'effort à déployer. D'ailleurs, le génie militaire est justement celui qui, par ses vertus de courage et de détermination<sup>97</sup>, peut réduire cette part de frottement au minimum, dans les limites qu'impose la réalité. Ajoutons aussi que le hasard et l'incertitude étant des constantes dans la guerre, l'appréciation correcte de la situation devient ainsi très difficile. Or, les efforts ne peuvent dépasser une certaine limite, car l'objectif politique se doit d'être limité et praticable. Un objectif trop grand qui exigerait trop d'efforts « rendrait aussitôt nécessaires des mesures

---

<sup>95</sup> Voir Joxe, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, p.291, in MOTTE, Martin, BARDIÈS, Laure, dir., *De La Guerre? Clausewitz et la pensée stratégique contemporaine*, Éd. Economica, Paris, 2008, 515 p., p.291

<sup>96</sup> Voir les pages 38 à 40 du *Traité*, où ces raisons sont évoquées plus en détails.

<sup>97</sup> Clausewitz insiste souvent pour dire qu'une théorie portant sur la guerre n'est valable que si elle rend compte des qualités d'ordre moral (au sens du moral et non de la morale), constitutives de tout affrontement armé. « Les lois que la théorie formule doivent leur [le courage et la confiance en soi] laisser toute liberté de se manifester et de produire leurs effets » *Traité*, op.cit, p.49.

de compensation dans la gestion économique de l'État »<sup>98</sup>, pouvant mener à sa ruine. Ainsi, la nécessaire concentration de l'effort au sein d'un espace fait en sorte que « l'acte entier de la guerre échappe à la rigueur de la loi de l'emploi extrême des forces »<sup>99</sup>.

Après avoir nuancé sa première définition de la guerre (montée vers les extrêmes) de même que sa deuxième (la guerre oscillant entre deux pôles), Clausewitz formule finalement sa troisième et dernière définition de la guerre, définition dite trinitaire : « *Instinct naturel aveugle* [propre au peuple, aux masses], si l'on ne considère que la violence originelle de son élément et les sentiments de haine et d'hostilité qui l'animent, le jeu des probabilités et du hasard en fait une *libre activité de l'âme* [propre au stratège militaire], et la politique, en la dirigeant, la transforme en instrument qu'elle se subordonne, et par là *en un acte de raison* [propre au dirigeant politique] »<sup>100</sup>. En faisant de la politique une des composantes fondamentales de la guerre, Clausewitz peut modifier sa première conception de la nature de la guerre, qui était montée vers l'illimitation de la violence. La nature de la guerre n'est plus une violence incontrôlée, mais peut devenir un acte raisonné. La politique peut maîtriser la violence et la raison politique reste au-dessus de la passion guerrière. Il faut préciser que cette dernière définition n'entre pas nécessairement en contradiction avec la première. En effet :

« Clausewitz parvient justement à définir l'unité de ces deux définitions en passant [...] par la structure temporelle de l'action au combat lui-même [...] Là où Aron voit deux définitions incompatibles, Clausewitz parvient en fait dans le chapitre 1 du livre 1 à la définition du noyau dialectique de la guerre : il pose, au sein

---

<sup>98</sup> *Traité*, op.cit, p.38

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.41

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.53 À la page suivante, Clausewitz ajoute: « Chacune de ces tendances exerce son autorité propre et peut être d'intensité variable, mais elles ont toutes trois de si profondes racines dans la nature même du sujet, qu'il faudrait aussitôt rejeter comme inapplicable à la vie réelle toute théorie qui négligerait d'en tenir compte ou prétendrait déterminer entre elles un rapport arbitraire ».

de la structure technique de la guerre, l'existence de deux codes articulés l'un sur l'autre et agissant en sens contraires. Chacun des deux codes utilise les deux définitions de la guerre... »<sup>101</sup>.

Ces codes, bien qu'assez complexes, peuvent se résumer de la manière suivante. La réciprocité guerrière et la nécessité de dégager toujours plus d'efforts pour vaincre l'adversaire forment une tendance à l'illimitation des efforts et de la violence, et apparaissent comme une constante *dans* la guerre. Tel est le premier code. Mais dès que l'on réintègre les notions d'espace, de temps et de buts politiques, bref dès que l'on insère la guerre dans le monde réel<sup>102</sup>, cette tendance à l'illimitation se trouve confrontée à son contre-pôle (le deuxième code): la nécessaire limite que posent les conditions géographiques, l'avantage de la défense sur l'attaque, les temps morts qui amènent à réévaluer les objectifs. Ainsi, l'ascension vers l'extrême de la violence est contrebalancée par la possible descente vers la limitation de la violence. Bref, si la dernière définition de Clausewitz rend compte des limites de l'acte guerrier, ce dernier conserve tout de même la tendance à repousser ces limites, à exacerber la violence pour vaincre l'ennemi. Ainsi, l'accumulation indéfinie de puissance n'est pas contredite par Clausewitz, qui y voit une tendance qui pénètre l'acte guerrier une fois qu'il est enclenché, mais elle est nuancée par la nécessaire limite qu'imposent l'objectif politique et la réalité de la guerre<sup>103</sup>. Valable théoriquement (conceptuellement), le désir indéfini de puissance ne peut pas suffire à lui

---

<sup>101</sup> Joxe, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, op.cit, p.296

<sup>102</sup> « La définition moniste de la guerre, la définition initiale du chapitre 1, est la seule qui se dégage du concept pur du duel ou du choc des volontés hostiles ou violentes. La définition trinitaire implique la substitution des belligérants réels aux duellistes, donc la réalité historique ». Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol 1, op.cit, p.121

<sup>103</sup> Aron dit à cet égard: « la guerre absolue répond au concept, à la nature, à la vérité de la guerre en tant que telle, autrement dit de la guerre séparée de ses origines et de sa fin, séparée donc de la politique en tant que condition ou finalité » Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.120. Il ajoute à la page suivante : « Jamais l'élément de la violence aveugle et de la haine ne se déchaîne seul dans les guerres entre peuples civilisés. La grandeur des intérêts en conflit, l'intensité des tensions, l'entendement politique, responsable du choix des fins, déterminent le caractère phénoménal que revêtent les hostilités ».



seul pour rendre compte de la réalité de la guerre, et c'est dans l'attachement à l'objectif politique, but *de* la guerre, qu'on peut mesurer jusqu'où se rendra la violence.

Mais si la quantité d'efforts et d'énergies se mesure en fonction de l'objectif politique, est-il vrai pour autant de dire que la politique maîtrise la violence? La politique subordonne-t-elle vraiment la violence et le désir de puissance? N'y a-t-il pas toujours le risque que l'objectif *dans* la guerre devienne l'objectif *de* la guerre, en ce sens que la volonté de terrasser l'ennemi prenne le dessus sur l'objectif politique initial? N'est-ce pas la politique qui obéit à la violence et tente du mieux qu'elle peut de la contrôler, plutôt que la violence qui obéit au politique et s'y cantonne? En d'autres termes, n'est-ce pas la politique qui court après la violence plutôt que l'inverse? C'est pour répondre à ce genre de questions que l'analyse de René Girard de l'œuvre de Clausewitz prend toute sa pertinence. La prochaine section sera donc consacrée à l'étude détaillée du livre *Achever Clausewitz*, dans lequel Girard reprend les analyses de Clausewitz, mais pour critiquer la progression des trois définitions de la guerre que le général propose. Nous verrons en quoi Girard conteste la définition trinitaire de la guerre de Clausewitz, pour ne retenir que sa première définition.

## **2.2 René Girard et le désir mimétique**

Qu'est-ce qu'un philosophe, anthropologue et membre de l'Académie française peut bien trouver d'intéressant à étudier un militaire prussien du 19<sup>e</sup> siècle? Voici une partie de la réponse :

Ce que Clausewitz appelle « action réciproque », sans forcément en percevoir les retombées anthropologiques, se confond donc avec la capacité qu'ont les hommes de s'imiter de plus en plus, tout en le méconnaissant absolument. Duel, action réciproque et montée aux

extrêmes finissent ainsi par s'équivaloir. Ils correspondent précisément à ce que j'appelle indifférenciation<sup>104</sup>.

Pour Girard, Clausewitz aurait mis le doigt, sans le savoir, sur un principe qui se trouve au cœur de notre humanité, à savoir que l'imitation (*mimesis*) est au fondement de nos comportements et de nos interactions. De tous les animaux, les humains sont précisément ceux qui s'imitent le plus. Si cela peut avoir contribué grandement au développement de l'humanité, l'imitation peut aussi en revanche constituer un véritable danger. Les éthologues nous font comprendre que les animaux parviennent à restreindre leur violence au milieu de certains cadres, qu'on appelle réseaux de dominance<sup>105</sup>. Or, chez l'homme, l'imitation est trop forte et trop rapide, si bien que la violence ne peut plus être encadrée. C'est précisément pour cette raison que Clausewitz dira, pour ensuite tout de suite en limiter la portée, que la guerre contre Napoléon était en adéquation ou presque avec le concept absolu de la guerre. Pour Girard, la guerre, en tant qu'institution (donc respectant certains codes et certaines règles), pouvait d'une certaine façon limiter et cadrer la violence. Mais l'avènement des guerres napoléoniennes participerait du fait que « nous assistons depuis environ trois siècles à un délitement de tous les rituels, de toutes les institutions »<sup>106</sup>, la seconde guerre mondiale mettant définitivement un terme aux codes et règles de la guerre en tant qu'institution. Puisque « le duel est à la racine des institutions, qui n'ont d'autre fonction que de retenir la violence »<sup>107</sup>, l'anthropologue voit donc en Clausewitz un témoin clef pour comprendre le fonctionnement des processus de violence qui, maintenant plus que jamais, poussent la violence vers ses extrêmes.

---

<sup>104</sup> GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Éd. Carnets nord, Paris, 2007, p.113

<sup>105</sup> Ibid., p.55

<sup>106</sup> Ibid., p.26

<sup>107</sup> Ibid., p.270

Il convient, avant d'exposer un certains nombres de critiques de Girard à l'égard de Clausewitz, de ressortir des traits saillants de sa théorie mimétique qui trouvent une implication dans la théorie du militaire prussien. « Elle [la théorie mimétique] s'est pourtant appliquée à décrire des mécanismes que les découvertes récentes en neurologie confirment : l'imitation est première et le moyen essentiel de l'apprentissage, plutôt que choses apprises. Nous ne pouvons échapper qu'au mimétisme qu'en en comprenant les lois »<sup>108</sup>. La *mimesis* est paradoxale; autant nous procédons toujours par elle pour apprendre et interagir, autant ce processus se fait sans que les sujets en prennent pleinement conscience. En d'autres termes, on croit que nos paroles, nos actions, nos pensées relèvent du soi, alors que le soi est toujours en relation à l'autre qui imite autant qu'il se fait imiter. C'est pourquoi « la théorie mimétique contredit la thèse de l'autonomie. Elle tend à relativiser la possibilité même de l'introspection : descendre en soi, c'est toujours trouver l'autre, le médiateur, celui qui oriente mes désirs sans que j'en sois conscient. Alors, quand il s'agit des automatismes militaires et des interactions entre armées opposées, de tels outils fonctionnent bien!»<sup>109</sup>. Selon la théorie mimétique, le désir n'est pas quelque chose que le sujet détermine seul. Au contraire, le désir implique toujours une relation à l'autre, et c'est par cette relation que le désir surgit. Le lecteur aura sans doute compris que le terme désir ne réfère pas ici à certaines pulsions vitales (comme la faim et, de la sorte, le « désir » de nourriture) mais plutôt à des objets réels, concrets, que l'autre possède et que je veux m'approprier, que ce soit un outil, une personne, ou même une qualité (par exemple une grande intelligence). Or, ce désir d'appropriation de la possession de l'autre se mute généralement en désir d'appropriation

---

<sup>108</sup> Ibid., p.11

<sup>109</sup> Ibid., p.40

de l'être de celui qui m'empêche d'y accéder (et non plus seulement en désir d'appropriation de son avoir). « Je désire cet objet non pas spontanément, mais parce qu'un autre à côté de moi le désire, ou parce que je soupçonne cet autre de le désirer. Je m'approche donc de cet objet en même temps que mon médiateur se rapproche de moi. Il devient alors mon modèle, au point que je finis par oublier totalement l'objet que je croyais désirer au départ »<sup>110</sup>. C'est ainsi que, par imitation, le désir d'un sujet pour un objet appartenant à autrui se transforme en désir d'appropriation de l'être de celui qui l'empêche d'acquérir l'objet désiré.

Ce processus doit impérativement attirer notre attention, car il se trouve au fondement même de la notion de rivalité. Ce qui vaut pour celui qui désire un objet vaut aussi pour celui qui le détient : « comme toute action est réciproque, mon rival vit le même drame : il me voit désirer un objet qui lui est proche; il se met à désirer de nouveau cet objet, que l'absence de rival lui avait fait oublier; il me rencontre sur le chemin de cet objet, au moment où moi aussi je le rencontre sur le même chemin. »<sup>111</sup> Désirant chacun un même objet qui ne peut pas être partagé (ou qui ne peut pas l'être si l'un des deux en veut une appropriation exclusive), les deux acteurs deviennent l'un pour l'autre ce que Girard appelle un « modèle-obstacle ». C'est ainsi que naît une rivalité entre des acteurs qui, pour surmonter l'obstacle que constitue l'être même de l'autre, vont paradoxalement s'imiter de plus en plus, dans le but de s'appropriier la puissance de l'autre. Chacun est convaincu de son autonomie (de sa différence), mais ils finissent par se ressembler de plus en plus, leur supposées différences s'estompant. C'est pourquoi on parle ici

---

<sup>110</sup> Ibid., p.73

<sup>111</sup> Ibid., p.73

d'indifférenciation des acteurs<sup>112</sup>. La rivalité prend donc la forme d'un duel, l'action réciproque des acteurs se confondant toujours avec l'imitation de l'un par l'autre. Qu'on y retrouve alors un processus de montée aux extrêmes, cela n'a rien d'étonnant. S'imitant de plus en plus, se ressemblant de plus en plus mais croyant en leurs différences, les acteurs se rapprochent alors qu'ils veulent se distancer. La violence croît à mesure que cette fixation de l'un pour l'autre croît aussi. La violence apparaît donc comme l'unique résolution face à une relation qui a profondément dégénéré<sup>113</sup>.

On peut repérer un bon nombre de ressemblances entre la théorie mimétique de Girard et l'état de guerre chez Hobbes. C'est encore face à un objet de désir qui ne peut être partagé que naît une rivalité et que la relation entre deux individus dégénère, au point que la violence devient le seul moyen de résolution. Ils se méfient de part et d'autre, de telle sorte que l'un agit en fonction de l'autre (d'où imitation réciproque) et que chacun veut prendre les devants. La politique « normale » devient inopérante, car seule la fixation de l'un sur l'autre et la dynamique qui s'en suit guident l'agir des acteurs, qui finiront par devenir mutuellement de plus en plus violents. De plus, les notions de juste et d'injuste n'ont pas leur place ici, car en l'absence d'un arbitre impartial, chacun est convaincu de la justice de sa cause et de sa légitime défense, puisque c'est toujours

---

<sup>112</sup> Il est intéressant de noter une des modalités de cette indifférenciation, qui est celle où chacun est convaincu de son innocence et de la culpabilité de l'autre face au problème qui les concerne. « Vous noterez que ceci s'accorde bien avec la théorie mimétique : le modèle (celui qui va être amené à se défendre) est celui à qui l'on cherche à prendre (ou à reprendre) son bien; il est donc celui qui domine et qui dicte ultimement sa loi à l'autre. La montée aux extrêmes implique aussi ce que j'appelle une médiation double, car il est toujours difficile de savoir qui attaque le premier : d'une certaine manière c'est toujours celui qui n'attaque pas! C'est exactement comme dans certaines affaires pénales où c'est la victime, beaucoup plus que l'accusé, qui est le vrai coupable ». Girard, *Achever Clausewitz*, op.cit, p.50

<sup>113</sup> Girard parle aussi de "crise mimétique", qu'on retrouve quand il y a une fixation sur un modèle et qu'on ne peut passer d'un modèle à un autre. Dans les sociétés archaïques, la crise mimétique se résolvait par la détermination d'un bouc-émissaire, faisant figure de modèle-obstacle, dont le sacrifice rétablissait l'équilibre. La violence était encore ici la seule résolution à cette crise, du moins la seule résolution qui a été trouvée.

l'autre qui est l'agresseur. Aussi, c'est bien au niveau passionnel que doit être appréhendée la guerre<sup>114</sup>, qui origine de certaines passions fondamentales, dont le désir.

Mais si les analyses de Girard recourent en partie celles de Hobbes, c'est d'abord pour contredire celles de Clausewitz. En effet, Girard veut revenir aux intuitions premières du militaire telle qu'énoncées au début de son livre 1, celles-là mêmes au sujet de la violence primitive et de la montée aux extrêmes que Clausewitz relèguera finalement en arrière-plan au profit d'une analyse de la dimension politique de la guerre. Il dira au sujet de la montée aux extrêmes qu'elle rend compte de l'« incapacité de la politique à contenir l'accroissement réciproque, c'est-à-dire mimétique, de la violence »<sup>115</sup>. La politique, loin de contrôler et de limiter la violence, ne parvient plus, comme au temps où la guerre respectait des codes et règles, à contrebalancer la montée de la violence. En d'autres termes, ce n'est plus la politique qui détermine la violence, mais plutôt la violence qui détermine la politique. Voyons comment Girard développe son argument.

Rappelons-nous ce qu'évoquait Clausewitz pour démontrer que la montée aux extrêmes, sa première définition de la guerre, n'est valable que théoriquement. Nous avons dit que la concentration dans l'espace et dans le temps n'est jamais parfaite, et que les conditions géographiques et les difficultés de la logistique (sans parler de la fatigue et du moral) empêchent une concentration totale des forces physiques en un même lieu et en un même temps. De plus, il faut toujours tenir compte de la nature des masses, du

---

<sup>114</sup> La réalité de la guerre fait que le « sentiment d'hostilité » (la passion guerrière) finit toujours par déborder « l'intention hostile » (la décision raisonnée de combattre). Girard, *Achever Clausewitz*, op.cit, p.32

<sup>115</sup> Ibid., p.12

caractère national, et de la volonté de combattre, qui n'atteignent jamais les sommets que le concept de la guerre exige. Clausewitz en arrive ainsi à sa définition dite trinitaire, où *l'hostilité aveugle* du peuple est transformée en un *acte de raison* par l'homme politique, qui subordonne cette hostilité à un objectif politique, le stratège militaire devant quant à lui tenir compte de tous ces facteurs et, par la *libre activité de son âme*, réduire au maximum la part de hasard et « frottements ». Chaque guerre devant ainsi être évaluée en fonction des circonstances politiques qui définissent une situation particulière, le chef politique qui décide d'entrer en guerre peut le faire de deux façons. Premièrement, quand les masses sont indifférentes, c'est-à-dire quand la volonté d'aller se battre n'est pas prononcée, le politique doit contrebalancer ce manque par un motif politique fort, qui pourra raviver les passions. Deuxièmement, quand cette fois les masses sont en colère et que la volonté de se battre est forte, le politique n'a qu'à employer un motif politique faible, qui suffit à enflammer sa population. Or, c'est précisément toutes ces raisons qu'évoque Girard pour renverser la prédominance du politique dans la détermination de la guerre. « La 'nature des masses' en présence détermine ce que sera le conflit. Si le but (ou le motif politique) est faible, l'acte de guerre sera faible : si le but est fort, l'acte sera fort. Mais ce qui détermine l'importance du but, c'est la 'nature des masses' »<sup>116</sup>. Pour Girard, cela ne fait que prouver que la politique ne fait que réagir au tempérament des masses et qu'elle ne le contrôle en rien; c'est la nature des masses qui influence la politique et non l'inverse. L'objectif politique apparaît alors comme quelque chose de dérisoire quand les masses sont disposées à verser le sang. À l'inverse, il faut un motif politique très fort pour forcer une masse qui ne veut pas combattre. C'est donc la nature des masses bien plus que le motif politique invoqué qui détermine la nature de la guerre.

---

<sup>116</sup> Ibid., p.314

Si Girard reconnaît que du temps de Clausewitz la concentration parfaite des forces dans l'espace et dans le temps était impossible et que cela rendait impossible l'illimitation de la violence, il prétend qu'aujourd'hui les conditions sont rassemblées pour permettre une concentration quasi-parfaite. « L'action réciproque est tellement amplifiée par la mondialisation, cette réciprocity planétaire où le plus petit événement peut avoir des retentissements de l'autre côté du globe, que la violence a toujours une longueur d'avance. La politique court derrière la violence, tout comme Heidegger montre que la technique a échappé à notre contrôle.»<sup>117</sup> Les communications sont maintenant si développées que la distance physique ne constitue plus un obstacle aux rivalités. La réciprocity (entre individus ou entre peuples) ne connaît plus les limites spatio-temporelles qui autrefois la différait et en diminuait l'ampleur; les rivalités peuvent maintenant se déclencher partout en un rien de temps. Quand aux moyens techniques, la bombe nucléaire serait l'arme qui permet de détruire une cible en un clin d'œil. Si, du temps de Clausewitz, les « différences » entre les rivaux (et les « frottements » dus à la géographie, au climat, à la fatigue, etc.) empêchaient concrètement la montée aux extrêmes (qui ne vaut, en vérité, que dans la définition unitaire et idéale de la guerre), ces différences s'estompent aujourd'hui. Les rivalités peuvent éclore en tout temps et en tout lieu. La montée aux extrêmes devient maintenant concrètement possible. « Si l'apocalypse est une menace réelle aujourd'hui, et au niveau de la planète, c'est parce que le principe de réciprocity a été démasqué, que l'abstraction est devenue concrète ».<sup>118</sup>

Revenons maintenant à la critique de Girard de la définition trinitaire de la guerre que fournit Clausewitz, pour ramener la prédominance du politique dans la guerre.

---

<sup>117</sup> Ibid., p.54

<sup>118</sup> Ibid., p.55



« Penser la guerre comme « poursuite de la politique par d'autres moyens », comme semble le faire Clausewitz au terme de son premier chapitre, c'est donc perdre de vue l'intuition du duel, c'est nier la notion d'agression et de réponse à l'agression : c'est oublier l'action réciproque qui accélère et diffère à la fois la montée aux extrêmes- qui ne la diffère que pour mieux l'accélérer »<sup>119</sup>.

Pour Girard, le politique ne peut tout au plus que différer la montée aux extrêmes mais non l'enrayer. Entre « l'intention hostile » (hostilité raisonnée, qui est le propre du chef politique) et le « sentiment d'hostilité » (hostilité d'instinct, irréfléchie, qui est le propre du peuple), il semble que ce soit le sentiment d'hostilité qui détermine plus largement le type de guerre et le degré de violence. Le politique ne peut qu'orienter, canaliser la passion guerrière mais ne peut pas l'enrayer ou la diminuer. Ce qui fait toutefois que la politique pouvait différer le conflit du temps de la « guerre en dentelles » (guerre en tant qu'institution, régulée), c'est qu'elle l'inscrivait dans le temps<sup>120</sup>. Mais si justement les frontières spatio-temporelles deviennent négligeables, le rôle de la politique est maintenant révolu : elle ne peut plus limiter la réciprocité des rivalités ni la possibilité de violence. C'est pour cela que Girard doit rejeter la définition trinitaire de Clausewitz : « Tout se passe donc comme si le duel rendait impossible cette synthèse « trinitaire » du peuple, du stratège et du chef d'État. La nature essentiellement mimétique des conflits, leur réciprocité foncière, fait que la violence « monte » à l'insu de ses acteurs »<sup>121</sup>.

Clausewitz a beau insister pour accorder à la politique la primauté relativement à la décision d'entrer en guerre ou non, il semble que c'est encore à la définition première, celle du duel où la montée aux extrêmes fait loi, que doit revenir cette primauté. Mais ne

---

<sup>119</sup> Ibid., p.54

<sup>120</sup> « 'L'étonnante trinité' ne met donc pas le duel sous le contrôle du politique : elle l'inscrit dans le temps ». Ibid., p.112

<sup>121</sup> Ibid, p.110

revenons-nous pas encore à la problématique entre le concept de la guerre et sa réalité historique, donc à la même intuition de Clausewitz qui l'a fait passer de sa première définition de la guerre à sa deuxième, celle où la guerre réelle est une oscillation entre un degré maximal et un degré minimal de violence? Girard y a trouvé une réponse :

« Il [Clausewitz] sépare donc le concept de sa réalité, ceci pour des raisons théoriques qui vont permettre à la « guerre absolue » de subsumer toute la variété des conflits, des plus guerriers aux plus politiques : le concept de la guerre comme duel devient alors un « point de référence ». Toute l'ambivalence de la pensée clausewitzienne est là. Clausewitz ne dit pas en effet que le réel est séparé de son concept, mais que les guerres réelles tendent vers ce point »<sup>122</sup>.

Cela confirme nos interrogations de la précédente section sur Clausewitz, quant au rôle particulier que revêt le concept de la guerre (la montée aux extrêmes) face à la réalité historique des guerres. Il semble effectivement qu'entre les deux extrêmes (l'extrême violence, la simple observation armée), le premier occupe une place plus importante que le deuxième. Servant de « point de référence », de point de tension qui attire d'un côté plus que de l'autre, la nature mimétique de la guerre est ce qui accentue la violence et l'accélère. Si l'oscillation entre les deux extrêmes était encore raisonnable du temps de Clausewitz, il semble bien que seule la loi de la montée aux extrêmes peut véritablement rendre compte des dangers de l'imitation, maintenant que la réciprocité ne cesse de s'accélérer. L'analyse de Girard nous fait donc suivre le mouvement inverse que Clausewitz voulait nous faire suivre : rejetant la définition trinitaire, réduisant l'importance de l'oscillation entre la violence et l'observation armée à cause de la concentration possible des rivalités en un même espace et un même temps, on en revient finalement à la définition première de la guerre, soit la montée à l'extrême. Clausewitz aurait donc eu, dès le début de son *Traité*, l'intuition définissant le mieux la guerre.

---

<sup>122</sup> Ibid., p.33

### **Chapitre 3**

#### **La guerre, la volonté et la possibilité de paix chez Hobbes et Clausewitz**

Maintenant que nous avons fait ressortir les éléments majeurs de chacune des théories de nos auteurs, nous pouvons les comparer plus directement. Dans les rares moments où Thivet les confronte directement, elle écrit : « Hobbes comme Clausewitz cherchent en outre, sous l'épaisseur de l'expérience historique, à saisir l'intemporalité et l'universalité des lois propres de la guerres, en deçà de toute convention morale ou juridique »<sup>123</sup>. En effet, tous deux, en tentant de montrer la nature de la guerre, évitent la sphère du droit, de la morale, leur objectif étant plutôt de « saisir la logique présidant aux rapports conflictuels entre les êtres humains, c'est-à-dire à la fois la suite des causes et des effets conduisant à la guerre et l'ensemble des règles commandant le déroulement de cette dernière une fois enclenchée »<sup>124</sup>. Comme nous l'avons vu, Hobbes remonte aux passions naturelles des Hommes pour expliquer l'état de guerre; il s'agit de rendre compte du désir indéfini de puissance, qui prend son caractère indéfini ou illimité du fait d'un manque à combler. Il peut s'agir autant d'un besoin de sécurité (que ce besoin soit rationnellement justifié ou non) que d'un besoin de distinction (vaine gloire). Dans tous les cas, l'état de guerre a eu pour cause une rivalité, doublée de méfiance, sur un objet qui ne peut être partagé. Les relations qu'entretiennent alors les individus en situation de conflit se caractérisent par une dynamique où chacun veut surmonter la résistance de l'autre. Ainsi retrouve-t-on une escalade dans la recherche de la puissance, qui mène à la ruine de l'édifice politique et ainsi à la guerre pour l'ensemble de la société.

---

<sup>123</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, p.14

<sup>124</sup> Ibid., p.13. Thivet ajoute à la même page qu'il s'agit pour chacun d'eux « de rendre intelligible le phénomène guerrier, d'en mettre à nu les principes et les ressorts à la fois passionnels et rationnels, nécessaires et contingents ».

La dynamique décrite par Clausewitz y ressemble beaucoup. L'un cherchant à imposer sa volonté à l'autre, chacun entre dans une relation de réciprocité où l'un fait la loi à l'autre. Débute ainsi une montée vers les extrêmes, qui n'atteint pour limite que celle que la réalité politique impose. Or Clausewitz écrit son œuvre tout juste après les guerres napoléoniennes contre l'Allemagne et la Russie, alors que ces conflits sonnaient le glas d'une nouvelle ère de la guerre où sont abolis les règles et codes qui servaient autrefois à limiter et contrôler la violence pendant la guerre. Clausewitz est donc témoin du délitement de l'institution guerrière, faisant en sorte que l'hostilité et l'élément de violence prennent une ampleur inégalée par rapport aux conflits antérieurs. Ainsi, « la guerre interétatique acquiert en outre une dimension totalisante jusqu'alors réservée aux guerres civiles »<sup>125</sup>. En effet, la mobilisation de toute la population à l'effort de guerre et l'objectif d'anéantissement de l'ennemi « devenu la société toute entière »<sup>126</sup> rendent compte d'un processus de totalisation de la guerre qu'on ne retrouvait antérieurement que dans le cas de la guerre civile. Ainsi, bien qu'à des époques différentes, nos deux auteurs étudient cette totalisation de la guerre qui mène celle-ci à ses extrêmes.

Or comment expliquer que cette montée de la violence ne soit pas contrebalancée par une volonté de paix? Ou encore, comment mesure-t-on cette volonté de paix, ou cette volonté de guerre? Si la paix est bien sûr préférable à la guerre, encore faut-il que cette paix ne se fasse pas à n'importe quel prix. Jusqu'où, donc, une entité politique est prête à résister pour ne pas succomber à la pression de l'adversaire? La question de la volonté est donc une notion centrale et incontournable si l'on veut expliquer cette mesure à avoir face à l'éventualité d'une guerre. La question de la volonté nous apparaît d'autant plus

---

<sup>125</sup> Ibid., p.160

<sup>126</sup> Ibid., p.160

pertinente que cette notion est énoncée dans chacune des définitions de nos auteurs<sup>127</sup>. Au centre de leur pensée respective de la guerre, la volonté rend compte de l'ampleur des enjeux d'une guerre dans la mesure où elle rend compte du degré de résistance que l'attaquant ou le défenseur opposera à l'autre. La volonté n'est donc pas étrangère à la montée de la violence vers ces extrêmes et aux dérèglements subséquents. C'est donc précisément pour rendre compte de cette totalisation de la guerre chez nos deux auteurs que l'examen de la notion de volonté s'avère inévitable. Dans ce chapitre, nous examinerons d'abord la volonté chez Hobbes. Nous verrons en quoi la volonté témoigne d'un désir positif de combattre et en quoi elle est centrale pour la question du contrat social et de son maintien. Ensuite, nous l'examinerons chez Clausewitz, qui lie la volonté à l'objectif politique (*fin de la guerre*) et à la montée de la violence. Enfin, nous confronteront directement nos auteurs, et verrons en quoi la volonté est au centre d'un paradoxe commun à eux deux, à savoir que c'est au nom de la paix intérieure et de la volonté de combattre que la guerre suit un processus de totalisation. Ainsi, par l'examen de la notion de volonté, nous verrons en quoi leur pensée respective de la guerre se complète l'une l'autre.

### **3.1 La volonté chez Hobbes**

Dans ses trois ouvrages politiques dans lesquels Hobbes tente de définir la guerre, le terme « volonté » refait toujours surface<sup>128</sup>. Il s'agit pour lui de classer l'intention

---

<sup>127</sup> Rappelons-nous ces définitions que nous avons déjà évoquées : Hobbes : La guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et les combats effectifs mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter dans des batailles est suffisamment avérée. Clausewitz : La guerre est un acte de la force par lequel nous cherchons à contraindre l'adversaire à se soumettre à notre volonté.

<sup>128</sup> Voir entre autres *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, chap XVI, 11, *Du Citoyen*, I, chap.1, 12, et *Léviathan*, I, chap XIII, où Hobbes évoque la volonté de combattre par la force. Voir, HOBBS, *Du citoyen ou des fondements de la politique*, Flammarion, Paris, 1982, 408p.

belliqueuse au sein de ce qu'il appelle les « mouvements volontaires »<sup>129</sup>. Ces derniers proviennent d'abord de l'imagination (issue de la sensation), qui détermine un « vers où » (whither), un « par où » (which way) et un « quoi » (what)<sup>130</sup>. Par exemple l'action de marcher est déterminée par une pensée antécédente indiquant un point à atteindre, un point de départ et une façon de marcher (courir ou marcher lentement). Retenons seulement que les mouvements volontaires sont d'abord déterminés par la constitution interne de l'individu et que l'imagination induit une intention ou une orientation à une action éventuelle. Cette intention une fois définie, de petits mouvements dans « quelque substance interne de la tête »<sup>131</sup> se produisent, mouvements aussi appelés « efforts » (endeavour). Ces efforts engendrent ainsi un désir (appétit) ou aversion envers l'objet de ce désir. Comme la volonté est « l'acte (non la faculté) de vouloir »<sup>132</sup>, ce désir ou cette aversion conduit nécessairement à un acte, en l'occurrence d'aller chercher l'objet en question ou de s'en distancer. Tout ceci revient à dire que pour Hobbes, la volonté (et donc la volonté de combattre) est interne à l'individu qui souhaite combattre<sup>133</sup>. Ce n'est pas pour rien que Hobbes ne définit pas l'objet de cette volonté, car il veut en permettre une définition la plus extensive possible<sup>134</sup>. Ainsi, Hobbes peut expliquer la guerre comme provenant de deux volontés qui s'opposent : « Lorsque les volontés de deux hommes différents produisent des actions telles qu'elles constituent réciproquement des

---

<sup>129</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.46

<sup>130</sup> Ibid, p.46

<sup>131</sup> Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, op.cit, p.117

<sup>132</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.56. Précisons qu'au même paragraphe Hobbes distingue la volonté de l'inclination, la distinction entre les deux consistant précisément en ce que la première suppose un acte allant dans le sens de l'intention, alors que la deuxième ne le suppose pas nécessairement.

<sup>133</sup> Hobbes s'oppose ainsi à la conception aristotélicienne de la volonté, selon laquelle la volonté de combattre ne relève pas du sujet. « De son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient ». ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004, 560p., III, 1110 a 1-4.

<sup>134</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, p.94

résistances l'une pour l'autre, cela est appelé rivalité, et si elles portent sur la personne de ces deux hommes, bataille »<sup>135</sup>.

On voit que la volonté est centrale chez Hobbes pour expliquer le phénomène guerrier, bien que tout cela demeure encore imprécis. Une nuance éclairante que propose Thivet consiste à décliner les mouvements volontaires en deux catégories, soit l'action et l'omission<sup>136</sup>. Toutes deux sont volontaires dans la mesure où l'on peut vouloir agir ou vouloir omettre une chose. Or, à chaque fois que Hobbes parle de volonté en lien avec la guerre, il la caractérise par l'action, en l'occurrence l'action de combattre<sup>137</sup>. Cette action de combattre réfère moins au combat en tant que tel qu'à la mise en acte de l'intention de combattre, ce qui inclut l'ensemble de toutes les postures belliqueuses culminant éventuellement en un combat. En d'autres termes, la volonté de combattre, plus exigeante que la simple inclination, suppose des actes engendrant une posture de combat, que ce soit par des paroles provocatrices ou par les préparatifs d'une guerre. Dans tous les cas, l'action de combattre réfère à un désir de provoquer un éventuel combat, à une intention positive de combattre.

Ainsi, Thivet tire la conclusion suivante : « Les premiers moteurs de la guerre ne sont donc pas, pour lui [Hobbes], des aversions ou des craintes, mais des appétits et des désirs particuliers »<sup>138</sup>. Cela entre-t-il en contradiction avec l'interprétation de Zarka, selon laquelle ce serait par crainte de perdre la sécurité acquise que s'installe les postures de bellicosité (comme nous l'avons vu dans le premier chapitre)? Pas nécessairement. La

---

<sup>135</sup> Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, op.cit, p.168

<sup>136</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, p.95

<sup>137</sup> « On voit que la volonté est clairement rapportée à une action particulière, le combat, et non à une omission, au sens où Hobbes l'entend, c'est-à-dire le fruit d'une aversion ». Ibid., p.95.

<sup>138</sup> Ibid., p.95

nuance consiste dans le fait que la préservation de la sécurité acquise passe par le fait de pouvoir accroître cette sécurité. Autrement dit, la crainte de perdre la sécurité consiste d'abord dans le fait de ne pas pouvoir l'étendre<sup>139</sup>. C'est le sentiment de ne pas pouvoir acquérir davantage qui induit le sentiment de pouvoir perdre ce que l'on a (la perte ne pouvant pas dès lors être remplacée). C'est donc le fait de ne pas pouvoir acquérir davantage de sécurité qui exacerbe le désir de sécurité, et le pousse à ses extrêmes, à son immodération. C'est donc le désir de sécurité plus que la crainte de manquer de sécurité qui constitue l'un de ces premiers moteurs de la guerre dont parle Thivet, au même titre que c'est le désir de combattre plutôt que la crainte d'être combattu qui explique la volonté de faire la guerre (le fait de prendre les devants, même pour se protéger uniquement, témoigne d'un désir positif de combattre). Nous verrons plus loin en quoi c'est le défenseur plus que l'attaquant qui a ce désir positif de combattre.

Pour donner plus de clarté à la notion de volonté à la guerre chez Hobbes, et pour démontrer en quoi sa conception de celle-ci rejoint celle de Clausewitz, il convient de situer cette notion dans ce processus de totalisation de la guerre évoqué plus haut, soit le cas de la guerre civile et de la défense civile chez Hobbes. L'établissement ou le maintien d'une volonté unifiée contre un ennemi est précisément pour Hobbes ce qui permet d'éviter la guerre civile. Rappelons que « les sujets [ou citoyens] ne sont obligés à l'égard du souverain que tant qu'il lui reste le pouvoir de les protéger »<sup>140</sup>. Or, le souverain en question ne peut exercer réellement sa fonction de protection des citoyens que s'il

---

<sup>139</sup> Comme le dit Hobbes : « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours [...] qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré : mais plutôt qu'on ne peut rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement ». Hobbes, *Léviathan*, Trad. Tricaud, op.cit, p.96

<sup>140</sup> Diderot traduisant Hobbes dans son Encyclopédie. Voir Joxe, *L'empire du chaos*, op.cit, p.59



parvient à « réduire toutes leurs volontés [...] en une seule volonté »<sup>141</sup>, ce qui évite les dissensions internes et les rivalités sur le pouvoir. Cette réduction s'opère par un contrat (ou convention), fruit du consentement délibéré du peuple, qui est la somme des compromis que les citoyens sont prêts à supporter pour assurer leur sécurité; il représente leur volonté commune<sup>142</sup>. Cette union des volontés impose des contraintes<sup>143</sup>, et est plus exigeante que le seul désir de sociabilité. En effet, Hobbes distingue bien le désir de faire société et la capacité à faire société<sup>144</sup>, distinction qu'il juge manquante chez Aristote. C'est d'ailleurs pourquoi les enfants, les ignorants et les fous<sup>145</sup> ne peuvent pas former un pacte social.

Une de ces contraintes est le rejet, dans les affaires communes, de l'interprétation individuelle des termes (employés notamment dans la convention). La controverse (*controversie*), ou encore les querelles, commencent par une mésentente sur les termes<sup>146</sup>, due au fait qu'une même définition sur chacun des termes n'est pas partagée par tous. L'interprétation individuelle est ici néfaste car si les gens fondent leurs actions sur leurs jugements propres ou sur leur conscience propre, l'hostilité demeure et la paix devient impossible<sup>147</sup>. Pour surpasser cet « état de nature, où chacun est son propre juge »<sup>148</sup>, il

---

<sup>141</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.177

<sup>142</sup> Le contrat étant l'acte dernier d'une délibération, il est un acte volontaire. Voir Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.138. Hobbes dit aussi : « Dans la délibération, le dernier appétit ou la dernière aversion, qui se trouve en contact immédiat avec l'action ou son omission, est ce qu'on appelle la volonté : c'est l'acte (non la faculté) de la volonté » Ibid, p.56. Le contrat est cet acte issu d'une délibération du peuple; il représente la volonté du peuple.

<sup>143</sup> «Ce n'est [...] pas la nature, mais la discipline qui rend l'homme propre à la société ». Hobbes, *Du Citoyen*, op.cit, I, chap.1, 2.

<sup>144</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre*, op.cit, pp.78-79

<sup>145</sup> Ibid., p.79

<sup>146</sup> Voir OVERHOFF, Jürgen, *Hobbes's theory of the will: ideological reasons and historical circumstances*, Rowman and Littlefield, 2000, 266p., p.82

<sup>147</sup> Voir Ibid., p.82-83. De plus, selon les dires de Johann P. Sommerville, que cite Overhoff à la page 104: « the whole argument [of the Elements of Law] was directed against the notion that citizens might retain private judgment about the occasions when the security of the realm was in question ».

faut une instance qui mette aux clairs les termes. Ainsi, en définissant de manière limpide et unanime un « Droit », un « Je », un « Tu »<sup>149</sup>, bref, en ayant une définition claire des termes du contrat, on empêche que le jugement personnel ou l'opinion individuelle devienne la mesure de nos actions<sup>150</sup>. C'est uniquement de cette façon qu'on peut fonder une instance qui pourra trancher les différends à venir, et ainsi tuer les rivalités dans l'œuf. L'entente sur les mots et les termes du pacte social peut empêcher l'éclatement d'une guerre civile et éviter les dissensions internes advenant une guerre internationale.

Pour terminer cette clarification de la notion de volonté chez Hobbes, revenons au cas précis des contraintes du contrat concernant la guerre ; « Quand la défense de la République réclame l'aide simultanée de tous ceux qui sont aptes à porter les armes, chacun est obligé, car autrement c'est en vain qu'a été instituée cette République qu'ils n'ont pas l'intention ou le courage de protéger »<sup>151</sup>. La volonté commune, qui a pour but de maintenir la paix intérieure par des lois claires et unanimes, est aussi la même qui commande une intention positive de combattre lorsqu'un ennemi menace la société. On voit bien que si la volonté commune permet de résoudre l'état de guerre au niveau intérieure, il n'en est pas de même au niveau international, où l'état de guerre n'est pas surmonté. Cette résolution à combattre que doit porter l'ensemble des citoyens vise néanmoins la paix, dans la mesure où elle évite au peuple de se retrouver sans un pouvoir qui le maintient uni. En effet, Hobbes dit : « Quand, dans une guerre étrangère ou intestine, l'ennemi remporte la victoire finale, de telle façon que les forces de la

---

<sup>148</sup> Ibid, p.83

<sup>149</sup> Ibid, p.83

<sup>150</sup> « L'on reste donc dans l'état de simple nature, qui est un état de guerre, aussi longtemps que l'appétit personnel est la mesure du bien et du mal ». Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.159

<sup>151</sup> Ibid., p.231 Hobbes dit aussi : « Car le pouvoir qui doit défendre le peuple repose sur les armées de celui-ci; et la force d'une armée sur l'union des forces de ce peuple sous un seul commandement; ce commandement, c'est donc le souverain institué qui le détient ». Ibid, p.186

République ne tenant plus la campagne, les sujets n'ont plus de protection à attendre de leur loyalisme, la République est alors dissoute et chacun est libre de se protéger par toutes les voies que son propre discernement lui suggérera »<sup>152</sup>. La défaite renvoie les individus à l'état de nature, qui est un état de guerre. Le contrat social, qui est la volonté commune mise en acte, exige des efforts et de la discipline de la part des sujets (ou citoyens) pour assurer la paix intérieure. La défense de ce pacte implique dès lors la volonté de combattre pour le maintien de ce pacte, volonté qui doit être partagée par chacun. En engageant la société toute entière pour sa propre protection, la volonté de combattre peut mener à une totalisation des efforts de guerre et ainsi pousser la violence à ses extrêmes lorsque l'adversaire lui aussi ne lâche pas prise. Cette situation paradoxale, où la volonté commune assure la paix intérieure autant qu'elle pousse à une totalisation de la guerre et à une montée de la violence en cas de conflit, est aussi évoquée par Clausewitz dans son examen de la notion de volonté. Regardons de plus près.

### **3.2 La volonté chez Clausewitz**

La notion de volonté est centrale chez Clausewitz, puisqu'elle se trouve autant dans sa première définition de la guerre (évoquée au début du présent chapitre, en bas de page) que dans sa définition trinitaire (où il y a une primauté du politique qui canalise les passions). En effet, « ... la volonté d'un État se détermine en fonction des circonstances, par un jugement porté sur la caractéristique majeure d'un conflit donné. La primauté de la

---

<sup>152</sup> Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, op.cit, p.355. Il convient d'ajouter la nuance qu'émet Alain Joxe précisément sur cette citation de Hobbes : « C'est aux citoyens de décider dans leur for intérieur ou dans leur forum souverain si la victoire est finale et si les forces de la République cessent de tenir campagne. Hobbes pouvait bien voir que les nobles en exil, qui se pressaient à la cour du roi déchu prétendant au trône, manquaient de force citoyenne ». Joxe, *L'empire du chaos*, op.cit, p.60. Comme nous le verrons par la suite, la force de volonté du peuple se mesure à sa volonté de résister, à la somme d'efforts qu'il est prêt à supporter.

politique, en tant qu'elle fixe la fin, est implicite dans la définition initiale ».<sup>153</sup> La volonté est le jugement politique qui détermine ce pour quoi l'on combat, c'est-à-dire la fin *de* la guerre<sup>154</sup>. Or, le degré de violence est en corrélation directe avec la volonté, car « le degré de violence ne dépend pas, en dernière analyse, du degré de civilisation mais « de l'importance et de la durée des intérêts en litige » »<sup>155</sup>. Le jugement politique, de même que l'ampleur de l'élément de passion dans la guerre<sup>156</sup>, relèvent précisément de l'importance des intérêts en jeu. La volonté est donc une notion essentielle pour étudier l'ascension de la violence vers ces extrêmes<sup>157</sup>, cette totalisation de la guerre dont nous parlions plus haut. Nous regarderons en quoi, selon Clausewitz, le rapport entre le citoyen et l'État influence le rapport à la violence, puis nous pourrions préciser le sens de la volonté chez Clausewitz.

C'est au chapitre III B du livre 8 que Clausewitz traite entre autres du rapport entre le citoyen et l'État à diverses époques, rapport qui influence la nature des guerres. Au Moyen-âge, alors que le lien entre le citoyen et son État est très relâché<sup>158</sup>, que les

---

<sup>153</sup> Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, pp.116-117. Aron dit aussi que « l'action réciproque des volontés est l'essence même de la guerre, de la campagne, de la bataille ». Ibid, p.455

<sup>154</sup> Aron: « ... le jugement dont dépendent la mesure des efforts et le plan de guerre, donc l'essentiel, porte sur les caractères propres du conflit lui-même, envisagé globalement sur les traits (ou le trait) qui en définissent la spécificité – jugement qui relève de la politique (au sens subjectif), intelligence personnifiée de l'État qui discerne la nature de cette guerre à partir d'une analyse du milieu historique (ou de la politique objectivée) ». Ibid, p.140

<sup>155</sup> Ibid, p.111

<sup>156</sup> Voir Clausewitz, *Traité*, op.cit, p.35

<sup>157</sup> « Pourquoi la guerre, selon cette considération abstraite, conduit-elle nécessairement aux extrêmes? Pourquoi cette ascension dérive-t-elle de la logique, ou de l'essence, du duel ou de la lutte? La raison dernière en est l'action réciproque des forces et des volontés aux prises, chacune cherchant à imposer sa loi à l'autre ». Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol.1, op.cit, p.110

<sup>158</sup> *Traité*, op.cit, p.828

États manquaient d'unité et donc qu'ils concentraient leurs efforts à cette cohésion<sup>159</sup>, la guerre était brève et se résumait essentiellement à brûler les châteaux forts et à voler les troupeaux de l'ennemi. Du temps de Louis XIV, les États disposaient d'une forte unité, et le prélèvement d'impôts et la finance constituaient le centre du pouvoir des États. La forme monarchique ayant été adoptée presque partout, il advint que les rois considéraient l'armée, voire le gouvernement, comme leur appartenant en propre (et non appartenant à la nation). Comme on pouvait mesurer avec une bonne précision les finances d'un État, on pouvait déterminer un objectif suffisant et s'en tenir, sans craindre une montée imprévue de la violence. La guerre « perdait ainsi ce qu'elle a de plus redoutable, la tendance aux efforts extrêmes et toute la série des événements imprévus que ces efforts peuvent produire »<sup>160</sup>.

Cependant, à la Révolution française, les citoyens français se considérant tous citoyens à part entière de l'État, la guerre devint l'affaire de la nation entière. Ainsi, « la guerre devint un intérêt national et, changeant de nature ou pour mieux dire revenant à sa vraie nature, se rapprocha beaucoup de son concept absolu »<sup>161</sup>. Les limites d'autrefois s'estompant, seuls l'énergie et l'enthousiasme des gouvernements et des peuples<sup>162</sup> déterminaient les moyens à emprunter. Le peuple participant de plain-pied à la guerre, le caractère national pesa de tout son poids dans la guerre, et tous les autres États durent (bien que trop tard dans le cas de la Prusse) former des armées de citoyens et formuler toutes sortes de compromis entre le gouvernement et le citoyen, pour que ce dernier participe à la guerre. Ainsi, lorsque les masses prennent part à la guerre, l'élément

---

<sup>159</sup> « Il y eu donc alors peu de guerres extérieures, et ces guerres trahissent le manque de maturité de l'unité des États », Ibid., p.830

<sup>160</sup> Ibid., p.832

<sup>161</sup> Ibid., p.837

<sup>162</sup> Ibid., p.837

d'imprévisibilité, de méfiance et de montée de la violence prend une ampleur démesurée. Avec la Révolution et les armées de masse, le caractère national, l'esprit national et la volonté de combattre du peuple n'ont jamais eu une aussi grande influence sur la guerre.

La volonté de la nation, qui chez Clausewitz peut prendre indifféremment les noms d'enthousiasme, de fanatisme, de foi religieuse ou politique<sup>163</sup>, est l'un des éléments les plus décisifs pour déterminer l'issue d'une guerre. Comme chez Hobbes, la volonté chez Clausewitz réfère à la mise en acte de l'intention belliqueuse. En effet, la volonté de combattre se mesure à l'énergie déployée et aux efforts dégagés pour soutenir la nation, bref à la discipline. La volonté est précisément ce qui permettra à la nation de se maintenir unie et de ne pas succomber aux pressions ennemis :

« Un gouvernement qui, écrasé, anéanti par la chute de ses espérances à la suite d'une bataille décisive perdue, ne pense qu'à rendre au plus vite les douceurs de la paix à son peuple et ne se sent ni le désir ni l'énergie de tenter un suprême effort en y consacrant les dernières forces de la nation, commet, par faiblesse, une grande inconséquence, et prouve ainsi qu'il n'était pas digne de la victoire; et celle-ci ne lui fait peut-être précisément défaut que pour cette raison »<sup>164</sup>.

Ce passage nous intéresse particulièrement, car Clausewitz rejoint Hobbes dans l'idée que tous les citoyens doivent défendre le contrat (ou la société) lorsque la situation le commande. Bien que Hobbes n'emploie pas les termes « milices territoriales », il décrit la même idée<sup>165</sup> que Clausewitz lorsque ce dernier parle de celles-ci en évoquant le « suprême effort » des « dernières forces de la nation ». Autant chez Hobbes que chez

---

<sup>163</sup> Ibid., p.200

<sup>164</sup> Ibid, p.676-677

<sup>165</sup> « L'allusion à l'armement du peuple, à la guerre de partisans, relève aussi de l'ordre moral, en l'espèce, de la volonté populaire ». Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, op.cit, p.183

Clausewitz, ce dernier rempart illustre la volonté de résister<sup>166</sup> du peuple qui, malgré des efforts extrêmes, se bat jusqu'à la toute fin pour maintenir le pouvoir qui les lie. On retrouve donc le même paradoxe que nous évoquions plus haut chez Hobbes : l'emploi de toutes les forces d'un peuple aboutit certes à une totalisation de la guerre et à une montée de la violence, mais en même temps cette volonté acharnée de combattre vise la protection du peuple et le maintien du contrat qui, rappelons-le, est le fruit de leur volonté commune. Bref, c'est au nom de la paix intérieure et de la volonté de défendre la société que la guerre suit un processus de totalisation.

### **3.3 Clausewitz : une prolongation de Hobbes par d'autres moyens?**

L'examen de la notion de volonté nous a permis de voir qu'elle se trouve au centre d'un paradoxe commun à Hobbes et Clausewitz, à savoir que la totalisation de la guerre et la montée de violence, mais aussi la possibilité de paix intérieure, résident dans la volonté de résistance. Cette volonté de résistance est un désir positif de combattre, puisque le défenseur est « à la fois celui qui commence et qui achève la guerre »<sup>167</sup>. L'attaquant veut prendre sans combattre, c'est-à-dire qu'il voudrait s'emparer de l'objet de son désir sans rencontrer d'obstacle; c'est le défenseur qui lui impose sa loi lorsqu'il refuse de se soumettre. Comme le dit Clausewitz :

« Si l'on réfléchit philosophiquement à la façon dont surgit la guerre, le concept de guerre n'apparaît pas proprement avec *l'attaque*, car celle-ci n'a pas tant pour objectif absolu le combat que la *prise de possession de quelque chose*. Ce concept apparaît d'abord avec la *défense*, car celle-ci a pour objectif direct le combat, parer et combattre n'étant évidemment qu'une seule et même chose. [...] Il est donc naturel que celui qui met le

---

<sup>166</sup> Rappelons que pour Clausewitz, l'emploi de milices territoriales est une mesure strictement défensive. Elle incarne le dernier recours avant la défaite. Elle vise moins à défaire l'ennemi par une grande bataille qu'à couper ses lignes de communication. Voir le chapitre « la nation en armes », *Traité*, op.cit, p.670

<sup>167</sup> Girard, *Achever Clausewitz*, op.cit, p.50

premier en action le concept de guerre et qui conçoit l'idée de deux partis opposés, soit aussi le premier à dicter ses lois à la guerre, et qu'il soit le *défenseur* »<sup>168</sup>.

Clausewitz rejoint ici Hobbes dans la mesure où la guerre est provoquée par un désir positif de combattre, en l'occurrence un désir de défendre. Cela confirme ce que nous disions plus haut chez Hobbes, à savoir que ce désir de combattre est issu d'un désir de sécurité; sentant que leur société (le contrat) est menacée par une autre et qu'elle ne pourra pas être « remplacée », les individus tenteront par les armes de défendre cette dernière. L'intention belliqueuse est donc bel et bien issue d'un désir de sécurité.

Le premier volet de cette situation paradoxale est que cette volonté de combattre a pour objectif la paix. En effet, selon Clausewitz : « C'est la conservation de notre propre État, le renversement de l'État ennemi qui sont la fin dernière, ou encore d'un mot : la paix visée parce qu'en elle le conflit se résout et s'achève en un résultat commun »<sup>169</sup>. Ajoutons tout de suite un commentaire de Aron, portant précisément sur ce passage de Clausewitz : « Nombre de critiques de Clausewitz auraient dû lire ces lignes : la victoire militaire n'est pas la fin ultime, elle n'est, elle aussi, qu'un moyen en vue de la véritable fin, la paix, dans laquelle les volontés adverses s'unissent »<sup>170</sup>. Les volontés adverses « s'unissent » dans la mesure où un camp a brisé la volonté de combattre de l'autre<sup>171</sup>. Le désir de combattre de l'un a pour objectif de faire taire la volonté de combattre de l'autre,

---

<sup>168</sup> Cette citation de Clausewitz qui se trouve à la page 50 du livre de Girard est issue de la traduction de Denise Naville, p.424. Selon notre traduction du *Traité*, elle se trouve à la page 506. Ajoutons que dans notre traduction de cette citation, Clausewitz dit plus clairement encore que « le but de la défense est bien positivement le combat, en ce sens que résister et combattre ne font manifestement qu'un. »

<sup>169</sup> Il s'agit d'une citation inexacte de la part d'Aron, bien qu'elle ne déforme en rien le sens du propos de Clausewitz au livre VI, chap. 27 du *Traité*. Voir Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, I, op.cit, p.257

<sup>170</sup> Ibid., p.257

<sup>171</sup> « La guerre ne cesse, dit Clausewitz, qu'avec la fin de la volonté politique de combattre d'un côté ». JOXE, Alain, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, op.cit, p.302



ce qui équivaut à briser son objectif politique visé. La violence guerrière vise la paix, dans la mesure où elle n'est que le moyen en vue d'un objectif politique, soit la défense de la société.

Ainsi, nous pouvons donc affirmer avec Joxe que :

« Clausewitz continue Hobbes dans l'histoire de la pensée politique, parce qu'il accompagne l'avènement de la souveraineté populaire dans les Républiques (ou les royaumes) en réglant le passage de la paix à la guerre. Ce règlement se fait par l'idée que la guerre ne peut exprimer qu'une continuation du *politique*, c'est-à-dire de la souveraineté, par des moyens différents de ceux de la diplomatie. Ces moyens militaires sont cependant liés à la protection de la souveraineté politique, et non à sa destruction »<sup>172</sup>.

Bien que Clausewitz pense la guerre strictement dans sa dimension interétatique et que Hobbes est sensible aussi au cas de la guerre civile, tous deux se complètent dans la mesure où la guerre a pour visée ultime une défense de la sécurité de la souveraineté du peuple impliqué. Dans le cas précis de la guerre interindividuelle chez Hobbes, on pourrait dire que la guerre ramène à la question de la souveraineté de la personne, dans la mesure où le besoin de sécurité est essentiel pour l'individu<sup>173</sup>. Dans tous les cas, comme nous l'avons vu dans une citation de Hobbes plus haut, les individus doivent combattre l'assaillant, pour défendre le contrat qui garantit leur paix commune. Hobbes autant que Clausewitz s'accordent pour dire que la fin de la guerre est la paix et que la volonté de combattre est parfois nécessaire à cette paix.

Or, malgré un objectif politique visant la paix, il peut arriver que la guerre engendre une dynamique où l'élément de violence déborde dudit objectif. Tel est le

---

<sup>172</sup> Joxe, *L'empire du chaos*, op.cit, p.73

<sup>173</sup> Pour illustrer cette situation, voir l'exemple du prisonnier qui a le droit de s'enfuir si sa liberté de mouvements volontaires est menacée. Voir Hobbes, *Léviathan*, II, op.cit, chap.XXI, p.231

deuxième volet du paradoxe de la guerre : la volonté de combattre, qui vise la paix, pousse la guerre à ses extrêmes. La fin visée a beau en être une de paix, le moyen guerrier impose ses conditions propres<sup>174</sup>. C'est pourquoi il arrive à la guerre que le moyen devienne la fin, et que la violence devienne une fin en soi. C'est aussi pourquoi la question de la réciprocité est aussi importante pour expliquer ce phénomène. En effet, la dynamique engendrée par le refus de l'un de céder à l'autre entraîne les adversaires à accumuler de plus en plus de moyens pour vaincre l'autre, faisant en sorte que la recherche de puissance devient la fin (et non un simple moyen). À cet égard, René Girard dit avec justesse:

« ... l'action réciproque *provoque et diffère à la fois* la montée aux extrêmes. Elle la provoque si chacun des deux adversaires se comporte de la même manière, *répond aussitôt* en calquant sur l'autre sa tactique, sa stratégie et sa politique; elle diffère la montée aux extrêmes, si chacun spéculé sur les intentions de l'autre, avance, recule, hésite, en tenant compte du temps, de l'espace, du brouillard, de la fatigue, de ces interactions constantes qui définissent la guerre réelle. [...] Mais tout se passe, encore une fois [...] comme si c'était l'imitation violente qui l'emportait aujourd'hui : non plus celle qui ralentit, freine le cours des choses, mais bien celle qui l'accélère »<sup>175</sup>.

Chacun des belligérants cherchant à surmonter l'autre tout en prévoyant ses coups, ils s'imitent de plus en plus, et cette réciprocité guerrière pousse chacun à l'extrémité des efforts. Cela est d'autant plus vrai avec l'avènement de la mobilisation du citoyen-soldat et des conscriptions, qui témoignent de cette nécessité de toujours repousser la limite des moyens à aller chercher. De plus, maintenant que les frontières spatio-temporelles d'autrefois s'amenuisent à mesure que les moyens de communications et les moyens militaires se développent, les rivalités et la violence réciproque ne connaissent plus les

---

<sup>174</sup> « La guerre n'a pas de logique propre mais elle a une grammaire propre : comment la grammaire influence-t-elle sur la logique? » Aron, *Penser la guerre Clausewitz*, I, op.cit, p.177. La guerre est subordonnée au politique en tant que fin, mais le moyen guerrier impose ses propres règles.

<sup>175</sup> Girard, *Achever Clausewitz*, op.cit, p.44-45

limites qui ralentissaient et différaient leur expansion auparavant. Tout ceci doit nous faire comprendre que l'analyse de Clausewitz sur la réciprocité guerrière rejoint l'analyse de l'*état de guerre* chez Hobbes : la réciprocité guerrière, qui est une relation de méfiance et de rivalité mutuelle, pousse les adversaires à développer un désir illimité de puissance, l'illimitation tenant justement du fait de la réciprocité. La puissance devient recherchée pour elle-même, ce qui évacue la raison première pour laquelle le désir de puissance avait lieu, en l'occurrence l'appropriation d'un objet de désir. C'est le cas de la vaine gloire, troisième cause de guerre chez Hobbes : voulant arracher toujours plus de reconnaissance d'autrui, le « vain glorious » finit par rechercher le pouvoir pour le pouvoir. Le choc de volontés contradictoires qui s'affrontent peut ainsi pousser à l'illimitation de la violence et à la totalisation de la guerre, la recherche des moyens supplantant celle de la fin (l'objectif visé) à l'origine du conflit.

Ce paradoxe rend compte de toute la complexité, pour ne pas dire de l'aspect contradictoire, de la nature de la guerre. Nos deux auteurs, en tentant d'éclairer le plus froidement cette nature de la guerre, ses risques de débordements et ses visées ultimes, ont dû passer par la notion de volonté pour expliquer la dynamique qui se produit quand l'un ne cède pas devant l'autre. C'est dans la volonté de défendre, donc de garder ou de protéger, que se retrouve le désir positif de combattre. Le désir de sécurité consiste à pouvoir conserver ce que l'on a, ce qui, comme nous l'avons vu plus haut, ne peut être atteint que par la possibilité de pouvoir étendre son pouvoir, de pouvoir « remplacer » une chose advenant sa perte. La volonté est la dose d'efforts et de contraintes qu'un peuple peut supporter pour justement ne pas céder cette chose à l'adversaire et la protéger. La volonté, pour chacun de nos auteurs, est au centre cette dynamique où le

désir de sécurité se crispe, de sorte que le désir de protéger peut produire cette montée effrénée de la violence.

Nous en arrivons donc à une formule trouvée par Joxe : « j'ai proposé une définition clausewitzienne de Hobbes, théorisant l'exclusion de *la guerre de tous contre tous*, comme *protection* du peuple, à l'aube de l'avènement de l'État westphalien »<sup>176</sup>. C'est pour maintenir l'ordre et la paix intérieure qu'on s'engage dans la violence guerrière. Bien que ce moyen pose toujours le risque d'une montée de la violence, il reste subordonné à un objectif politique qui seul détermine, au final, le succès ou l'échec des opérations<sup>177</sup>. C'est essentiellement cela que veut dire Clausewitz lorsqu'il affirme que « la guerre n'est qu'une continuation [poursuite ou prolongation] de la politique par d'autres moyens »<sup>178</sup>. La totalisation de la guerre, la montée réciproque de la violence et le désir de puissance ne peuvent mener à la victoire que s'ils sont en adéquation avec l'objectif politique, faute de quoi la victoire à court terme peut s'avérer un échec à long terme. En effet, « la souveraineté permanente des fins politiques, ce n'est pas la souveraineté de fins immuables en faveur de la guerre absolue, mais l'idée que seule la mutation des fins politiques peut aboutir à la suspension durable des combats sans victoire absolue »<sup>179</sup>. Comme on brise la volonté de l'adversaire en annulant ses chances d'atteindre son objectif politique visé, c'est en le forçant à changer d'objectif politique

---

<sup>176</sup> Joxe, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, op.cit, p.290

<sup>177</sup> Joxe: « ... le jugement final sur une guerre reste toujours politique, y compris dans la destruction, la restauration ou le morcellement d'une souveraineté ». Ibid, p.294. Il ajoute à la même page : « cette fameuse « continuation » (Fortsetzung) qui rattache le but politique et l'objectif militaire, non pas comme une obligation constitutionnelle d'obéissance des armées au leadership politique mais comme une obligation de cohérence permettant seule de jauger le succès d'un recours aux armes et le retour à la paix ».

<sup>178</sup> *Traité*, op.cit, p.51

<sup>179</sup> Joxe, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, op.cit, p.307

que la dynamique guerrière peut s'estomper et qu'une paix durable devient possible. Mais on ne brise cette volonté qu'en lui opposant une volonté encore plus forte, qui fait que l'on ne cède pas à tous les pièges que l'adversaire nous a tendus pour réaliser la sienne. Bref, on en revient à ce que nos deux auteurs stipulaient, à savoir qu'il y a guerre à partir du moment où deux volontés contradictoires s'affrontent.

En décrivant l'illimitation du désir de puissance qui caractérise l'état de guerre et qui pousse les rivalités à s'exacerber au point de mettre en péril l'ordre civil, Hobbes nous avertit des dangers de la poursuite de la violence pour elle-même, au-delà du souci premier qui était de préserver sa sécurité, autant dans le cas de la guerre civile que de la guerre internationale. Clausewitz, en étudiant la dynamique de la réciprocité guerrière (dynamique de l'imitation chez Girard), voit les risques de débordement du moyen par rapport à sa fin. La volonté apparaît alors comme ce qui peut faire monter la violence, mais aussi comme ce qui peut rétablir une paix. C'est en brisant la volonté de l'adversaire qu'on le force à changer ses objectifs politiques, de telle sorte qu'une paix durable devient possible. Or cet objectif ne s'atteint que par des efforts pour faire flancher l'ennemi, c'est-à-dire par une volonté de résister et de combattre. Bref, bien qu'à des époques différentes, Hobbes et Clausewitz examinent à leur manière la nature de la guerre pour en déceler les mécanismes, non pas pour les maîtriser et faire cesser la guerre, mais pour en limiter les impacts en sachant à quoi s'en tenir. En étudiant froidement la guerre, peut-être peut-on épargner le pire.

## **Conclusion**

Au cours de ce mémoire, nous avons étudié ce que peut signifier la « nature » de la guerre chez chacun de nos auteurs et les raisons qui expliquent la tension vers une montée de la violence en situation de conflit. Pour Hobbes, la guerre est un fait de nature que l'artifice politique doit impérativement contrôler pour se maintenir. Se fondant sur une logique passionnelle et relationnelle, l'*état de guerre* de Hobbes se caractérise par un désir indéfini (illimité ou encore immodéré) de puissance dû à une crispation du désir devant un objet convoité et qui ne peut être partagé, créant ainsi un sentiment d'insécurité qui doit être surmonté par un accroissement de la puissance. Dans les trois instances du modèle de l'état de guerre de Hobbes que sont la guerre interindividuelle (ou civile), la guerre interétatique et la guerre subversive, ce désir indéfini de puissance apparaît effectivement comme une constante. C'est la question de l'égalité des belligérants qui distingue les trois instances entre elles. Les trois causes de guerre qu'identifie Hobbes (rivalité, méfiance, vaine gloire) témoignent toutes de cette dynamique où la puissance devient de plus en plus recherchée, parfois devenant recherchée pour elle-même. La réciprocité dans la recherche de la puissance, due à une confrontation entre deux volontés contradictoires, explique le caractère illimité du désir de puissance.

De son côté, Clausewitz étudie la nature de la guerre, qu'il définit en un premier temps comme une montée de la violence, mue par la volonté d'un belligérant de ne pas céder devant l'autre. Les « actions réciproques » décrites par Clausewitz démontrent en quoi c'est la relation de réciprocité des belligérants qui pousse ces derniers à toujours accumuler plus de puissance et à accroître la violence du conflit. Soucieux de marier abstraction et réalité, Clausewitz change de perspective pour voir la guerre réelle comme

oscillant entre deux pôles que sont l'illimitation de la violence et le maintien de cette dernière au strict minimum. Voulant cependant réintégrer l'objectif politique comme élément central déterminant autant l'origine que l'issue du conflit, Clausewitz passe finalement à sa définition trinitaire de la guerre, où la passion belliqueuse est transformée en un objectif politique. Girard, par son analyse du mimétisme humain, particulièrement en situation de rivalité, met un bémol à cette définition trinitaire, la politique ne pouvant tout au plus que canaliser l'hostilité, mais pas l'enrayer. Le délitement progressif de l'institution militaire et de ses codes, chargée autrefois de limiter la violence, pousse les rivalités à s'exacerber, de telle sorte que la montée de la violence ne peut plus être différée comme avant. Bref, on en revient à la première intuition de Clausewitz, soit que la guerre se définirait le mieux par une montée de la violence causée par une relation de réciprocité mimétique.

Nos deux auteurs en viennent donc à considérer tous deux que le caractère illimité de la recherche de puissance caractérise la nature de la guerre. Or, tous deux font aussi intervenir la notion de volonté pour expliquer le fondement de cette dynamique d'accroissement continu de la puissance menant à une totalisation de la guerre. Hobbes, pour qui la volonté est la mise en acte d'une intention, parle de la volonté de combattre comme d'un désir positif de combat en vue de sa sécurité. L'insécurité naissant précisément du sentiment de ne pas pouvoir étendre davantage la sécurité acquise, seul le combat pourra rectifier la situation en permettant d'acquérir plus de sécurité en brisant la résistance de l'autre. D'où un étrange paradoxe, puisque pour étendre leur sécurité, les belligérants risqueront leur vie. Exigeant discipline et efforts, le maintien d'une volonté commune et unifiée, fruit du consentement du peuple qui a réduit les volontés

individuelles en une seule, devient ainsi le moyen de préserver la paix intérieure en engendrant un désir positif de se défendre contre toute menace, autant intérieure qu'extérieure. La société évite ainsi la guerre civile. La volonté chez Clausewitz, qui est aussi la mise en acte de l'intention belliqueuse, est ce qui permet d'unir sa première définition à sa définition trinitaire, car la volonté s'incarne en un objectif politique pour lequel on emploie la violence et se mesure à l'énergie déployée pour maintenir uni le pouvoir qui lie les citoyens. Avec la Révolution française et la levée en masse des citoyens, le caractère propre de ces masses fait que la guerre se rapproche de sa « vraie » nature, celle de la montée (réciproque) aux extrêmes. Autant chez Hobbes que chez Clausewitz, la volonté de résistance (propre au défenseur, qui provoque la guerre) et la violence qu'elle engendre visent la paix. En effet, la paix réside dans la mutation de l'objectif politique d'un des belligérants, donc dans le bris de sa volonté initiale, ce bris ne pouvant se faire qu'en lui opposant une volonté de résistance supérieure. Les volontés ne seront donc plus en contradiction, mettant ainsi fin à la réciprocité guerrière. Tous deux sont cependant conscients des débordements possibles de cette montée réciproque de la violence, où la puissance peut devenir recherchée pour elle-même, supplantant l'objectif politique originel. Or, Clausewitz continue la pensée de Hobbes dans la mesure où la volonté de combattre vise la sécurité du peuple (ou de l'association politique). Si la recherche de puissance est nécessaire pour défendre la société en période de conflit, elle doit rester subordonnée à la volonté du peuple (le maintien du contrat), à son objectif politique, car la puissance recherchée pour elle-même peut compromettre la sécurité du peuple en exigeant un objectif autre que la paix. Ainsi, pour Hobbes et Clausewitz, la guerre ne fait de sens que si elle est une continuation de la politique par d'autres moyens.



## **Bibliographie:**

- ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, PUF, coll. Que sais-je, Paris, 1994, 126p.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004, 560p.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, Traduction et présentation de Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1993, 575 p.
- ARON, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz*, Tome 1, Gallimard, Paris, 1976, 472p.
- ARON, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz*, Tome 2, Gallimard, Paris, 1976, 476p.
- BALIBAR, Étienne, *Violence et civilité*, Éd. Galilée, Paris, 2010, 416p.
- BARBERI, Maria Stella (dir.), *La spirale mimétique, dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001, 367p.
- CAWS, Peter, *The Causes of quarrel: essays on peace, war and Thomas Hobbes*, Beacon press, Boston, 1989, 224p.
- CHALLAND, Gérard, *Anthologie mondiale de la stratégie, des origines au nucléaire*, Éd. Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris, 1990, 1523p.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *De la guerre*, trad. Colonel de Vatry, Éditions Gérard Lebovici, Paris, 1989, 900p.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *De la révolution à la restauration. Écrits et Lettres*, trad. et présentation de Marie-Louise Steinhauser, Gallimard, Paris, 1976, 516p.
- COVELL, Charles, *Hobbes, realism and the tradition of international law*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004, 194p.
- DAVID, Charles-Philippe, *La guerre et la paix, Approches et enjeux de la sécurité et de la stratégie*, Presses de sciences Po, 3<sup>e</sup> édition, Paris, 2013, 554p.
- DERBENT, T. *Clausewitz et la guerre populaire*, Éd. Aden, Bruxelles, 2004, 190 p.
- DESPORTES, Vincent, *Comprendre la guerre*, Economica, Paris, 2001, 399p.
- GALLIE, W.B., *Philosophers of peace and war*, Cambridge University press, Cambridge, 1978, 147p.
- GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, 2007, 363p.

- GUINERET, Hervé, *Clausewitz et la guerre*, PUF, coll. Philosophies, Paris, 1999, 124 p.
- HOBBS, Thomas, *Béhémot*, Éd. Vrin, Paris, 1990, 298p.
- HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Flammarion, Paris, 1982, 408p.
- HOBBS, Thomas, *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Le livre de poche, Librairie générale Française, Paris, 2003, 387p.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. Tricaud, Éd. Sirey, Paris, 1971, 780p.
- JOXE, Alain, *Clausewitz et la transformation des liens entre technologie, politique et cultures stratégiques*, in. MOTTE, Martin, BARDIÈS, Laure, dir., *De La Guerre? Clausewitz et la pensée stratégique contemporaine*, Éd. Economica, Paris, 2008, 515 p.
- JOXE, Alain, *L'empire du chaos, Les Républiques faces à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, La découverte, Paris, 2004, 217p.
- LOISEL, Sébastien, "Mécanismes guerriers et fondation de l'État dans la pensée politique de Thomas Hobbes", Sens public, février 2005, accessible via <http://www.sens-public.org/spip.php?article139>
- MACHIAVEL, *Pensées et maximes*, Éd. André Silvaire, trad. Toussaint Guiraudet, Paris, 1975, 159p.
- MILANESE, Arnaud, *Personnalité et autorité politique, Hobbes*, Ellipses, Paris, 2006, 111p.
- NADEAU, Christina, SAADA, Julie, *Guerre juste, guerre injuste, histoire, théories et critiques*, PUF, coll. Philosophies, Paris, 2009, 153p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Folio essais, Paris, 1993, 507p.,
- OAKESHOTT, Michael, *L'association civile selon Hobbes: suivi de cinq essais sur Hobbes*, trad. Dominique Weber, Vrin, Paris, 2011, 246p.
- OVERHOFF, Jürgen, *Hobbes's theory of the will: ideological reasons and historical circumstances*, Rowman and Littlefield, 2000, 266p.
- PARET, Peter, *Clausewitz and the state: the man, his theories, and his times*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, 467p.

- SAADA, Julie, *Hobbes, Spinoza, ou Les politiques de la parole : critique de la sécularisation et usages de l'histoire sainte à l'âge classique*, ENS Éditions, coll. Croisée des chemins, Lyon, 2009, 195p.
- SAUVÉ, Joseph-René-Marcel, *Géopolitique et avenir du Québec*, Guérin, Montréal, 1994, 349p.
- SPRINGBORG, Patricia (dir.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University press, New York, 2007, 533p.
- STRACHAN, Hew, *Clausewitz's on war, A biography*, Atlantic monthly press, New York, 2007, 238 p.
- SUN TZU, *L'art de la guerre*, trad. Francis Wang, Champs classiques, Paris, 2008, 338p.
- TERRAY, Emmanuel, *Clausewitz*, Fayard, Paris, 1999, 269p.
- TERREL, Jean, *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris, 1994, 397p.
- TERREL, Jean, *Thomas Hobbes : philosophe par temps de crises*, PUF, Paris 2012, 185p.
- TERREL, Jean, *Hobbes, vies d'un philosophe*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008, 266p.
- THIBAUT, Jean-François, *La Politique comme pur acte de guerre : Clausewitz, Schmitt, Foucault*, in *Monde commun*, pp.114-129, automne 2007, <http://www.mondecommun.com/uploads/PDF/Thibault.pdf>
- THIVET, Delphine, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, Coll. Fondements de la politique, Paris, 2010, 190p.
- WALTZ, Kenneth N., *Man, the state and war, a theoretical analysis*, Columbia university press, New York, 2001, 263p.
- WALZER, *Guerres justes et injustes : argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Belin, Paris, 1999, 488p.
- WEIL, Éric, *Guerre et politique selon Clausewitz*, *Revue française de science politique*, 5<sup>e</sup> année, n2, 1955, p.291-314
- ZARKA, Yves Charles, *La sémiologie de la guerre chez Hobbes*, in *La Guerre : Actes du colloque de mai 1986*, Caen, Centre de publications de l'université de Caen, « Cahiers de philosophie politique et juridique », n° 10, 1986, p. 127-145.

-ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris, 1995, 308p

-ZARKA, Yves Charles (dir.), ZAFRANI, Avishag, *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains : Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, Vrin, Paris, 2012, 132p.

-ZARKA, Yves-Charles (dir.), *Hobbes et son vocabulaire : études de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris, 1992, 294p.

## ANNEXE 1

### Hobbes et son contexte

La philosophie de Hobbes sur la guerre tente de répondre à un problème de son temps. En effet, alors que l'Angleterre est en pleine guerre civile, Hobbes, en exil par crainte de représailles de la part du Parlement (le Long Parlement), rédige son œuvre politique majeure, le *Léviathan*, publié en 1651, année de la fin de la guerre et de son retour en Angleterre. De son propre aveu, son œuvre politique majeure fut « occasionnée par les désordres du temps présent »<sup>180</sup>, en référence surtout à la guerre civile débutant en 1640. Précisons tout de suite que si Hobbes était effectivement reconnu pour soutenir le roi face au parlement, la réputation de théoricien de la monarchie absolue qu'on lui a donné quelques décennies plus tard est fortement critiquable. En effet, neuf ans après la publication de son *Léviathan*, Hobbes doit répondre d'accusations de trahison et d'athéisme<sup>181</sup> et en 1666 le Parlement lui fait un procès pour athéisme et hérésie. On l'accuse d'avoir, par ses écrits, soutenu Cromwell (lié au Parlement et à la république) contre le roi et la monarchie. Hobbes n'avait donc pas la même réputation de son vivant qu'après sa mort. Ce procès quelque peu ridicule démontre l'image de méfiance entretenue à son égard. Souvent comparé à Machiavel à cause de son réalisme froid, on l'accusait de vouloir le mal et l'immoralité politique, alors qu'il s'agissait pour lui d'éclairer les comportements sociaux les moins enviables, pour trouver le moyen d'y

---

<sup>180</sup> THIVET, Delphine, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, Coll. Fondements de la politique, Paris, 2010, 190p., p.19

<sup>181</sup> HOBBS, Thomas, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Éd. Le livre de poche, Dominique Weber, Le livre de poche, Librairie générale Française, Paris, 2003, 387, p.365

mettre un terme. Son *Léviathan* et son *De Cive* seront condamnés et brûlés par ordre de l'Université d'Oxford, en 1683<sup>182</sup>.

Revenons à ses débuts. Né en avril 1588, Hobbes devient Bachelor of Art en 1608 à Oxford. Il maîtrise le grec et le latin. La même année, il devient précepteur du jeune William (II) Cavendish, dont le père est riche et proche du roi. Il voyagera plusieurs fois sur le continent européen où il rencontrera entre autres Galilée et Descartes<sup>183</sup>. Il sera pendant trois ans le secrétaire et traducteur de Francis Bacon, grand esprit scientifique de son temps. Hobbes est aussi un physicien et un scientifique accompli, très intéressé aux travaux de Galilée, et c'est à Hobbes entre autres à qui l'on doit des avancées en optique. On peut toutefois mentionner que sa « preuve » de la quadrature du cercle lui vaudra de nombreuses risées, encore aujourd'hui. Néanmoins, cela ne l'empêchera pas en 1645 (en exil en France) de devenir précepteur de mathématiques du futur Charles II, avec interdiction expresse d'enseigner toute considération politique. Admirateur de Machiavel, on sait aussi qu'Aristote occupe une place majeure dans ses réflexions. Même s'il a bien lu la *Rhétorique*, son *Léviathan* est fortement influencé par les *Politiques*. Nous confirmons les propos de Jean Terrel lorsqu'il affirme que Hobbes tente de cacher l'influence d'Aristote dans ses œuvres politiques<sup>184</sup>. On peut aussi remarquer une certaine influence de Thucydide, dont on sait que Hobbes a fait la traduction en anglais de la

---

<sup>182</sup> Ibid., p.366

<sup>183</sup> Il est cocasse de signaler que Hobbes et Descartes ne se sont guère appréciés l'un l'autre. Cela est en partie dû au fait que Hobbes aurait tenté de réfuter le « Je pense donc je suis », en rappelant qu'ici le Je est un Je pensant (un corps qui pense en quelque sorte) et que cela ne démontre en rien que la conscience soit séparée du corps. Voir entre autres les *Objections* de Hobbes sur la deuxième méditation de Descartes.

<sup>184</sup> « Le nombre de références aux *Politiques* d'Aristote est d'autant plus remarquable qu'il développe sa pensée pour elle-même en ignorant ou en feignant d'ignorer ses sources ». Pour avoir lu les *Politiques* d'Aristote, nous pouvons effectivement remarquer que Hobbes reprend beaucoup de thèmes abordés par Aristote, sans que jamais il ne le mentionne. TERREL, Jean, *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris, 1994, 397p, p.8

*Guerre du Péloponnèse*. On peut peut-être mentionner la distinction entre *pólemos* et *stásis*, car si « la guerre (*pólemos*) [...] peut encourager la vertu et mettre en avant des hommes vertueux [...], il y a certains comportements dans la *stásis*, qui sont normalement exclus de la guerre (*pólemos*), comme le fait pour des pères de tuer leurs fils »<sup>185</sup>.

Bien que l'on ne sache pas si Hobbes a vraiment retenu cette distinction, elle correspond bien à son vécu car la guerre civile anglaise fut bel et bien une guerre fratricide et parricide. Quand Hobbes parle de guerre, c'est généralement à ce conflit auquel il se réfère et sa philosophie politique se veut justement un remède pour tuer la guerre civile dans l'œuf. Sa philosophie politique se veut d'abord une science politique, qui est « une théorie de la relation entre pouvoirs et sujets fondée sur la nature humaine »<sup>186</sup>. Il y a une physique de l'État et on peut parler de corps politique, même si ce corps est artificiel (à l'opposé d'un corps naturel). Dans sa science de la politique, Hobbes veut justement écarter tout emprunt aux Écritures et c'est en partie cette méthode qui lui vaudra les accusations d'athéisme. Car « ce n'est pas la morale qui sert de fondement à la politique, c'est la science rationnelle de la machine humaine »<sup>187</sup>. Hobbes, qui se dit le premier à fonder une véritable philosophie politique<sup>188</sup>, veut élaborer la théorie politique qui permettra enfin aux dirigeants de bâtir des sociétés stables et durables dans le temps. Cette science de l'artifice politique est nécessaire, car la guerre apparaît pour lui comme « un fait de nature, un fait observable chaque fois que la

---

<sup>185</sup> Voir Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, op.cit, p.31

<sup>186</sup> ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, PUF, coll. Que sais-je, Paris, 1994, 126p, p.27

<sup>187</sup> Ibid., p.12

<sup>188</sup> On retrouve cela dans le *De Cive* (Du Citoyen), HOBBS, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Flammarion, Paris, 1982, 408p, dans l'Épître dédicatoire, pp.83-86.

technique civilisatrice est absente ou décadente »<sup>189</sup>. Si « les causes de la guerre sont désirs et passions, non les passions des princes uniquement, mais celles de tous les individus, l'affrontement de tous leurs désirs égoïstes »<sup>190</sup>, c'est que la guerre appartient à l'ordre naturel, que l'art politique (ou le savoir politique) a pour première mission de prévenir.

Pour terminer, rappelons certains éléments de cette guerre civile. L'Angleterre étant le pays où la centralisation de l'État est la plus avancée<sup>191</sup>, notamment par une alliance entre la monarchie et le Parlement, elle tombe en guerre civile lorsque cette alliance fut rompue. Éclate alors la Révolution de 1640, notamment lorsque les Écossais refusèrent de payer des redevances exigées par le roi. À ces difficultés s'ajoutent les fortes querelles religieuses qui secouent la nation, dont le rejet de l'autorité pontificale et l'introduction en Angleterre de la pensée de Calvin, mouvement puritain qui, aux dires de Michael Walzer<sup>192</sup>, fut le mouvement intellectuel radical qui a préparé quelques temps auparavant cette révolution. Un fait notable est l'émergence d'une nouvelle culture politique<sup>193</sup> : grâce à l'imprimerie, une multitude d'écrits (sermons, libellés, pétitions) à saveur politique et polémique voient le jour en Angleterre, s'adressant surtout à un auditoire populaire. D'ailleurs le pamphlet, mot d'origine anglaise, qui jouait un maigre rôle au XVe siècle, jouera un rôle majeur dans l'Angleterre du XVIe siècle<sup>194</sup>. Hobbes voit surtout dans ces écrits un moyen de salissage plus que d'élaboration d'une pensée politique, et il notera bien le ravage que peut produire un tel climat où chaque mot

---

<sup>189</sup> Angoulvent, *Hobbes et la morale politique*, op.cit, p.35

<sup>190</sup> Ibid., p.35

<sup>191</sup> Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, op.cit, p.14. Précisons que cette centralisation fut d'abord juridique avant d'être administrative.

<sup>192</sup> Ibid., p.16

<sup>193</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, op.cit, p.37

<sup>194</sup> Ibid., p.37



devient suspect et où il est impossible de tenir une conversation sans se faire catégoriser comme appartenant à un clan contre l'autre. Dans son *Béhémot* (histoire philosophique de la guerre civile anglaise), l'une de ses dernières œuvres, il dira que « le cœur des rébellions [...] sont les universités »<sup>195</sup>, qu'il faut « réformer dans leur discipline, c'est-à-dire qu'il faut rendre la politique qui y est enseignée (comme la vraie politique doit l'être) propre à faire savoir aux hommes qu'il est de leur devoir d'obéir à toutes les lois »<sup>196</sup>. Devant cette crise sans précédent en Angleterre mais aussi en Europe, Hobbes vit cette révolution comme un échec et non comme un progrès. C'est pourquoi « le premier philosophe politique des temps modernes condamne la première révolution de l'histoire occidentale »<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Hobbes, *Béhémot : histoire des causes des guerres civiles d'Angleterre et des conseils et artifices par lesquels elles furent conduites de 1640 à 1660*, trad. Pierre Naville, Éd. Plon, Paris, 1989, 254 p., p.96

<sup>196</sup> Ibid, p.96

<sup>197</sup> Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, op.cit, p.17

## Annexe 2

### Clausewitz et son contexte

« Les grands livres sur l'action, il semble que nous les devions aux hommes d'action que la fortune a privés du suprême accomplissement et qui parviennent à un subtil dosage d'engagement et de détachement, encore capables de reconnaître les contraintes et les servitudes du soldat ou du politique, capables aussi, de regarder du dehors, non avec indifférence mais avec sérénité, l'ironie du sort et le jeu imprévisible de forces qu'aucune volonté ne maîtrise »<sup>198</sup>.

Cette phrase de Raymond Aron résume bien l'œuvre du général prussien Carl Von Clausewitz (1780-1831). Tourmenté de nature, cet officier qui passait pour un intellectuel et un officier de plume aura écrit l'un des traités les plus importants de la littérature militaire. *Vom Kriege (De la guerre)* instaure en effet une nouveauté, soit une insistance sentie sur l'importance du moral à la guerre. Ces facteurs immatériels et difficilement mesurables relèvent du domaine psychologique et révèlent leur importance cruciale pour la guerre, tant dans ses causes que dans son déroulement<sup>199</sup>. Clausewitz méprise quelque peu ses contemporains théoriciens (Jomini, H. von Bülow), plus soucieux du mouvement des armées, des lignes de communications, de géométrie des campagnes, etc. Le Prussien ne conteste pas l'importance de ces éléments, mais il les place toujours au second rang, pour insister sur les puissances morales davantage que sur le nombre. Il veut surtout montrer que les calculs géométriques et les prévisions théoriques n'ont de valeur que dans leurs résultats, c'est-à-dire dans l'effectivité même (car l'art de la guerre est d'abord

---

<sup>198</sup> ARON, *Penser la guerre, Clausewitz*, I, Gallimard, Paris, 1976, 472p., p.32-33

<sup>199</sup> Aron dira avec grande justesse, en parlant de Clausewitz: « Agé de vingt-cinq ans, sous l'influence de Scharnhorst et des événements, il savait déjà quelles sortes de théorie il rejetait comme contraires à la nature des choses et mauvaises conseillères : à savoir celles qui méconnaissent la part de l'affectivité, des vertus militaires et des passions, en bref de l'*humain*, dans les guerres et leur conduite, qui proposent des règles strictes et prétendent discerner une règle entre toutes responsables de la victoire ou de la défaite, qui ignorent la singularité de chaque conjoncture, excluent le hasard, la bonne et la mauvaise chance ». Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, I, op.cit, p.23

une praxis). Comment en effet accorder sa confiance à l'inertie d'un plan préétabli, alors que la guerre est le lieu par excellence où cohabitent la ruse et le hasard, où toute loi peut être transgressée? Telle est l'une des préoccupations majeures de son traité.

Revenons un peu sur son vécu. Né en 1780, il entre dans l'armée prussienne à 12 ans et fit la campagne de France de 1793-1794. Il entre ensuite à l'École de Guerre et termine premier de sa promotion. Grâce à cela et aux chaudes recommandations de Scharnhorst, il devint le professeur du jeune prince Auguste, lui enseignant la Petite Guerre. Mentionnons qu'il suivit ce dernier lors de la campagne de 1806 en France, où il fut fait prisonnier avec le prince. Mais les expériences les plus importantes furent surtout la défaite d'Iéna, et la campagne de Russie de Napoléon quelques six années plus tard. Clausewitz, déçu de ses collègues mais fidèle à la Prusse, choisit de quitter son pays pour combattre Napoléon chez les Russes. S'étant de la sorte battu contre les troupes de son pays (qui au début de la campagne appuyaient Napoléon) pour sauver l'honneur de ce même pays, on lui en vaudra toute sa vie, bien qu'on reconnaisse du bout des lèvres qu'il avait raison. On lui donnera (entre autres pour ne pas lui donner une place supérieure), en 1818, le titre de directeur de l'administration de l'académie militaire de Berlin, poste qu'il occupera jusqu'en 1830. C'est dans ces années qu'il rédige son traité. Il devint ensuite chef d'État-major sous Gneisenau, mais meurt en 1831.

Son traité, bien que très volumineux, est une œuvre inachevée car Clausewitz souhaitait le réviser de fond en comble, avant que la mort l'en empêche. Seul le livre I fut révisé au complet, de même qu'un peu du livre VIII et une toute petite partie du livre II. Pour trouver une assurance théorique souvent jugée manquante par des commentateurs, on a longtemps cherché à prêter des références philosophiques au militaire. On l'a

souvent comparé à Hegel<sup>200</sup> ou encore à Kant<sup>201</sup>, mais ce serait plutôt chez Montesquieu (qu'on sait que Clausewitz a lu) qu'il conviendrait de chercher des rapprochements. Le rationalisme des Lumières correspond certes mieux à l'esprit de Clausewitz, et « le Traité tout entier, tel l'Esprit des Lois tend à surmonter l'antinomie de l'universel et de l'historique »<sup>202</sup>. On pourrait certes aussi évoquer Machiavel, que le prussien a lu avec grand intérêt.

« Ce ne sont pas les armes remises entre les mains des citoyens qui leur inspire des projets de tyrannie, mais seulement les mauvaises institutions », disait le florentin<sup>203</sup>. C'est bien cela que Clausewitz a tenté de faire comprendre à ses confrères, lorsque les Français ont « conquis » l'Allemagne après Iéna. La défaite des Allemands, Clausewitz l'impute essentiellement à leur incapacité à s'adapter à la nouvelle forme d'organisation militaire adoptée par la France révolutionnaire, soit le peuple en armes. Libéral mais anti-révolutionnaire, voulant armer le peuple mais jurant fidélité au roi, Clausewitz est un réformateur. Farouchement opposé à ce nouvel esprit français, il méprise toutefois les conservateurs (ou réactionnaires) de son temps, dont la peur de perdre leurs privilèges mène à l'incapacité des Allemands à mener une guerre populaire contre la France. Il faut peut-être mentionner que l'Allemagne est alors divisée en une multitude de petites régions (hameaux) manquant de véritable unité, et dont une certaine noblesse surpassée

---

<sup>200</sup> René Girard, qui, dans son livre *Achever Clausewitz*, consacre un chapitre entier aux rapports entre Hegel et Clausewitz, nie une supposée affinité théorique entre les deux. « Le danger de la pensée hégélienne vient paradoxalement de ce qu'elle n'a pas au départ une conception assez radicale de la violence. D'où l'intérêt de lire ensemble Hegel et Clausewitz. On voit tout de suite que l'unité du réel et du concept mène à la paix chez Hegel, à la montée aux extrêmes chez Clausewitz ». GIRARD, René, Carnets Nord, Paris, 2007, 363p., p.75

<sup>201</sup> Aron en traite dans le premier Tome de *Penser la guerre, Clausewitz*, notamment à la note XXXI et XXXV. On noterait certaines similitudes entre l'anthropologie de Kant et l'analyse des tempéraments chez Clausewitz.

<sup>202</sup> Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, I, op.cit, p.66

<sup>203</sup> Machiavel, *Maximes et pensées*, Éd. André Silvaire, trad. Toussaint Guiraudet, Paris, 1975, 159p., p.57

par les événements peine à donner des moyens de résistance au peuple. Pour Clausewitz, armer le peuple apparaît comme le seul moyen possible pour se sotirer de la tutelle française. Réticent au début mais adoptant finalement la conscription sous les pressions de Scharnhorst, le roi a réagi trop tard, et la seule façon pour Clausewitz de résister à la France fut de combattre son propre peuple en Russie.

Clausewitz appartient donc à une époque où « la guerre interétatique acquiert en outre une dimension totalisante jusqu'alors réservée aux guerres civiles »<sup>204</sup>. La guerre devient libérée des anciennes contraintes et ressort dans son élément de violence la plus généralisée. Armer le peuple, plus par nécessité que par choix, devient l'unique moyen de résister à l'envahisseur, qui lui aussi attaque avec tout le poids du peuple. La guerre, autrefois limitée à une classe somme toute réduite, devient une guerre de nations entières contre nations entières. Telle est ce qu'entrevoit, non sans crainte, le militaire prussien, qui tente par-dessus tout de sauver l'honneur de son peuple. Si les événements l'ont empêché de connaitre sa victoire, c'est par l'écriture qu'il témoignera de son savoir, qui pourra dépasser sa situation propre pour atteindre l'universel.

---

<sup>204</sup> Thivet, *Une pensée hétérodoxe de la guerre, de Hobbes à Clausewitz*, op.cit, p.160