

## UNE LECTURE SOCIOLOGIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE HOBBSIENNE

Paul Munier

On attribue à Hobbes, en partie à juste titre, une anthropologie pessimiste, faisant de l'homme un être capable de rationalité mais fondamentalement passionnel, violent et immodéré. C'est principalement dans la guerre de chacun contre chacun, dont Hobbes nous dit qu'elle gouverne l'état de nature, qu'est déployée cette anthropologie. Je voudrais montrer que, dans le texte hobbesien lui-même, on trouve des éléments permettant une explication sociologique de cette guerre de chacun contre chacun, qui rend superflue la thèse anthropologique hobbesienne d'une nature humaine irrationnelle et qui fait de l'absence d'État une condition nécessaire et suffisante de la guerre de chacun contre chacun. Toute anthropologie qui ne serait pas en quelque sorte neutre est alors sans effet. La démarche que je voudrais solliciter ici est celle de l'individualisme méthodologique, tel que Raymond Boudon a pu le formuler avec tant de clarté et d'efficacité. On pourra ainsi expliquer l'état de guerre de manière plus convaincante qu'en recourant à la déraison des hommes ou de certains hommes (dont les motivations nous seraient fondamentalement étrangères car irréductibles à la raison), parce que l'on pourra interpréter la guerre comme un effet émergent, c'est-à-dire non voulu, et pervers de conduites rationnelles, motivées par la compétition et la gloire, dans le sens précis que Hobbes donne à ces notions et que j'examinerai. Il sera ainsi possible de *comprendre* ces individus réduits au choix de la violence (j'emploie le verbe « comprendre » au sens wébérien du terme, plus sobre que son sens diltheyen). C'est en effet un postulat fondateur de l'individualisme méthodologique que celui de l'intelligibilité des comportements des acteurs sociaux, pour des raisons à la fois morales et épistémologiques.

Dans son article intitulé « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », Pasquale Pasquino <sup>1</sup> a opportunément attiré l'attention sur le fait que l'on ne rend compte de l'état de nature qu'en associant à « l'agressivité de la nature humaine » <sup>2</sup> la considération que chacun est « juge de la nécessité des moyens et de la grandeur du danger où il se trouve » <sup>3</sup>, considération rationnellement fondée qui va

---

<sup>1</sup> P. Pasquino, « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », in *Revue française de science politique*, 44/2, 1994, p. 304.

<sup>2</sup> T. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p. 50. Les citations extraites de cette œuvre sont traduites par moi.

<sup>3</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 50. Cette association est ici explicitement réalisée par Hobbes.

définir d'un point de vue axiologique et stratégique la conduite de l'homme à l'état originel. Il faut d'ailleurs ajouter que la propension à émettre des jugements en s'appuyant sur sa raison propre peut être source de discorde même dans l'état civil<sup>4</sup>. C'est donc dans cette perspective que je voudrais m'inscrire ici, en proposant trois thèses : premièrement, la recherche de la simple sécurité suffit à entraîner la violence de l'état de nature ; deuxièmement, les biens convoités par les individus au nom de la compétition et de la gloire n'ont pas besoin d'emprunter à la démesure leur caractère pour générer la guerre ; troisièmement, la coopération est très improbable à l'état de nature et les cas de coopération qui font exception peuvent être expliqués de manière tout à fait claire. Dans ces conditions, la rationalité individuelle devient impuissante à concevoir l'État (puisqu'elle explique la guerre) et il faut recourir à une rationalité collective – ceci constitue ma quatrième et dernière thèse – permettant d'une part l'érection de l'État notamment au moyen de la contrainte, dont l'individu perçoit le bien-fondé, et permettant d'autre part le fonctionnement de l'État en incitant à l'action individuelle au service de l'État au moyen de la distribution d'honneurs satisfaisant le désir de compétition et de gloire.

## I. La signification de la guerre à l'état de nature

Hobbes écrit :

« Nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la compétition [*competition*] ; deuxièmement, la défiance [*diffidence*] ; troisièmement la gloire [*glory*]. La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation »<sup>5</sup>.

Je m'intéresse d'abord à la défiance, qui paraît d'entrée rationnelle. Pourquoi est-elle à l'origine de conflits ? Parce qu'au nom de la « sécurité », de la simple préservation de soi, elle commande une accumulation indéfinie de pouvoir (à savoir l'ensemble des moyens en vue d'obtenir quelque bien<sup>6</sup>). Le sentiment d'insécurité ne vient pas de ce que les individus sont réellement tous et sont toujours passionnels. La défiance s'exerce par principe à l'égard de tout individu, dans lequel je dois voir un

---

<sup>4</sup> T. Hobbes, *Léviathan – Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 176.

<sup>5</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123. Hobbes approfondit ici l'idée plus simple énonçant que « si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre », T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 81.

adversaire potentiel qui peut toujours me voler ou me tuer – cette possibilité inquiétante constituant le sens même de l'égalité entre les hommes d'après Hobbes<sup>7</sup>. Égalité dont la reconnaissance est par excellence l'acte de la raison. Cette défiance n'est pas une paranoïa mais une prudence rationnelle :

« Du fait de cette défiance [*diffidence*] 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>8</sup>.

Les individus sont certes forcés de se défendre, mais encore d'attaquer. La violence cesse d'être inexplicable lorsqu'elle n'est plus dérivée, de manière tautologique, d'une pulsion violente, mais qu'elle devient la stratégie préférentielle de l'individu rationnel : pour reprendre l'analyse que fait Raymond Boudon des situations de ce type, l'agression, en plus d'avoir une valeur défensive, a une valeur offensive<sup>9</sup>. C'est cette valeur offensive qu'exprime très clairement le droit sur toute chose, en vertu duquel il est rationnel d'être agressif à l'état de nature. Par conséquent, ce n'est pas tant le caractère modéré ou immodéré de l'individu que j'ai en face de moi qui détermine mon comportement que ma clairvoyance et l'énergie que j'investis dans ma sécurité.

Je suis dans l'incapacité de distinguer l'augmentation rationnelle du pouvoir individuel de son augmentation irrationnelle, ce qui reste vrai dans une certaine mesure à l'état social :

« 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 espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûr, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement »<sup>10</sup>.

Il demeure donc vrai à l'état civil que défendre ses biens, c'est en conquérir de nouveaux – attitude qui de manière accidentelle peut constituer une agression vis-à-vis d'autrui, ou du moins passer pour telle, et donc engendrer une réaction violente. De sorte qu'il y a un malentendu constitutif à propos de l'origine de l'agression, personne ne s'attribuant l'initiative du conflit et chacun arguant de la nécessité de sa posture

---

<sup>7</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 121-122 et T. Hobbes, *The Elements*, p. 51.

<sup>8</sup> Hobbes, *Léviathan*, p. 122-123.

<sup>9</sup> R. Boudon, *La Logique du social*, Paris, Hachette Littératures, 1990, 1997, p. 67. Plus précisément, il s'agit de la structure du dilemme du prisonnier, sur laquelle je reviendrai longuement plus bas.

<sup>10</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 96.

défensive violente, face à la conduite d'autrui, interprétée comme offensive. Mais, dans l'état de nature, le problème est bien plus grave que cette opacité des motivations individuelles, puisque même l'augmentation de pouvoir dont je sais qu'elle est rationnelle est susceptible de me détruire. C'est ce qui fait dire à Paul Dumouchel<sup>11</sup> que le propre de l'état de nature est la confusion des passions et de la raison, de sorte que le conflit s'explique aussi bien par les premières que par la seconde (Paul Dumouchel désigne *in fine* l'imputation du passionnel comme le moteur du conflit et je crois que cela revient à donner le primat à l'explication de l'état de nature par la raison, dans la mesure où ce soupçon est rationnel). Mais il faut selon moi dire qu'une distinction axiologique entre raison et passion est constamment maintenue par Hobbes, et que la rationalisation de la guerre de l'état de nature n'induit pas une dégradation de la raison mais est constitutive d'un droit de guerre rationnel qui autorise les actes les plus violents, ceux-là mêmes que la passion nous pousse à commettre : « dans cet état de nature tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même sur le corps des autres »<sup>12</sup>, et on pourrait multiplier les rappels en ce sens effectués par Hobbes<sup>13</sup>. On connaît la phrase de Hobbes :

« la nature a tout donné à tout le monde, ce par quoi nous pouvons comprendre que, dans l'état de nature, le profit est la mesure du droit.

Mais c'était le bienfait le plus mince possible pour les hommes que d'avoir en commun un droit à toutes choses ; car les effets de ce droit sont presque les mêmes que s'il n'existait aucun droit à quoi que ce soit »<sup>14</sup>.

Mais cela n'est pas suffisant pour ôter au droit de tous sur toutes choses son caractère axiologique puisque ici c'est l'inefficacité de ce droit étendu à toute action utile ou profitable, l'inefficacité de ses « effets », et non son invalidité, qui est affirmée. Hobbes dépasse donc la thèse d'un droit naturel bafoué à l'état de nature pour identifier un droit propre à l'état de nature, le droit de tous sur toutes choses. Dans la mesure où le droit à la fin inclut le droit au moyen<sup>15</sup>, l'état de nature n'est pas compris par Hobbes comme l'absence de tout droit mais comme l'expression théoriquement rigoureuse

<sup>11</sup> P. Dumouchel, « Voir et craindre un lion », in *Rue Descartes*, 12-13, 1995, p. 101-103.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 129.

<sup>13</sup> Autres exemples de formulations de ce droit : dans le *Léviathan*, « chacun a un droit sur toute chose » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 143), « tous ayant droit à toutes choses » (Hobbes, *Léviathan*, p. 144), « tous les hommes, comme on l'a montré, avaient nécessairement un droit à toute chose, ce qui entraînait nécessairement la guerre » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 185), « chaque homme avait un droit de faire tout ce qu'il jugeait nécessaire à sa préservation, et donc, en vue de cette préservation, de soumettre tout autre homme, de lui nuire, ou de le tuer » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 332), « tous les hommes avaient naturellement droit à toute chose, chacun d'entre eux avaient le droit de régner sur tous les autres » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 381).

<sup>14</sup> T. Hobbes, *De Cive*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p. 17. Les citations extraites de cette œuvre sont traduites par moi. L'adverbe « presque » indique la réticence de Hobbes à assimiler le droit et le non droit.

<sup>15</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 16 et T. Hobbes, *The Elements*, p. 50.

quoique pratiquement très imparfaite du droit de nature, comme l'a bien vu Alexandre Matheron<sup>16</sup>. La disposition à la guerre et la disposition à la paix sont les deux faces d'une même rationalité :

« c'est un précepte, une règle générale, de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre* »<sup>17</sup>.

Le paradoxe du droit sur toute chose est qu'il alimente la guerre au lieu de favoriser la paix, préférable à la guerre, mais ce paradoxe ne peut être réduit rationnellement puisqu'à l'état de nature les conditions ne sont jamais réunies pour que l'on puisse en toute rationalité rechercher la paix<sup>18</sup>. L'agressivité est donc le comportement spontané de l'homme rationnel comme de l'homme immodéré. Hobbes ne se contente pas de dire qu'une certaine catégorie d'individus, que l'on ne peut comprendre, qui sont fous, sont la cause de l'état de guerre : il montre que la rationalité elle-même explique l'état de guerre, par le biais d'une psychologie claire et universelle, que Raymond Boudon qualifierait d'« introspective »<sup>19</sup> : les individus ont toutes les raisons d'être agressifs à l'état de nature (à cause de la *possibilité* de la déraison), leurs actions sont susceptibles d'être expliquées par des *intentions* compréhensibles pour nous bien qu'elles méritent d'être éclaircies<sup>20</sup>. C'est la possibilité de la déraison, impliquant son anticipation, plus que son effectivité, qui explique l'état de guerre, qui est bien « une guerre de tous les hommes contre tous les hommes »<sup>21</sup>, et non une guerre des hommes rationnels contre les hommes irrationnels. La violence n'est pas première, l'état de nature n'est pas un déferlement de violence que l'on ne peut rationaliser : c'est la prévision rationnelle du risque d'irrationalité qui conduit à une telle violence. Cette prévision est une prophétie auto-créatrice au sens de Merton<sup>22</sup> : en agissant comme si la paix était impossible, ce qui est faux du point de vue des motivations rationnelles individuelles, je contribue à la rendre impossible moi-même en engageant une violence à laquelle on ne peut répondre que par la violence.

Il est vrai que Hobbes écrit :

<sup>16</sup> A. Matheron, « Obligation morale et obligation juridique selon Hobbes », in *Philosophie*, Les Éditions de Minuit, 23, 1989.

<sup>17</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 129. Dans le même sens : « rechercher la paix, là où il y a quelque espoir de l'obtenir, et s'enquérir des auxiliaires de la guerre, là où il n'y en a aucun, est un précepte de la droite raison, qui est la loi de nature » (T. Hobbes, *De Cive*, p. 18).

<sup>18</sup> Comment en effet inaugurer le renoncement au droit de nature : « mais si les autres hommes ne veulent pas se dessaisir de leur droit aussi bien que lui-même, nul homme n'a de raison de se dépouiller du sien, car ce serait là s'exposer à la violence (ce à quoi nul n'est tenu) plutôt que se disposer à la paix » (Hobbes, *Léviathan*, p. 129) ?

<sup>19</sup> R. Boudon, *La logique du social*, p. 83.

<sup>20</sup> R. Boudon, *La logique du social*, p. 257, p. 259-260, p. 288-290.

<sup>21</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 17.

<sup>22</sup> R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode de la sociologie*, Paris, Armand Colin, 1997.

« Également, du fait qu'il existe quelques hommes qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, poursuivent celles-ci plus loin que leur sécurité ne le requiert, les autres, qui, autrement se fussent contentés de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes, ne pourraient subsister longtemps s'il n'accroissaient leur puissance par l'agression et s'ils restaient simplement sur la défensive. En conséquence, un tel accroissement de l'empire d'un homme sur les autres, étant nécessaire à la conservation, doit être permis »<sup>23</sup>.

Mais on remarquera que cette absolutisation du pouvoir n'aggrave pas la guerre. Rien ne peut radicaliser la guerre déjà totale dont le fondement rationnel est la défiance, parce qu'elle fonctionne à partir de la notion de prétexte : tout est prétexte à l'agression<sup>24</sup>. De sorte que la considération de cette deuxième source de conflit selon Hobbes, qui ne vise que la sécurité, permet à Hobbes d'envisager de se passer de toute référence à l'irrationalité des individus pour expliquer l'état de guerre, « état de guerre de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison »<sup>25</sup>. Hobbes peut donc se passer des mécanismes passionnels habituellement incorporés dans le concept de guerre :

« si tout homme conservait son droit sur toutes choses, il s'ensuivrait nécessairement que certains pourraient et auraient le droit d'envahir, et que d'autres, par le même droit, pourraient se défendre contre eux [...], et par conséquent il s'ensuivrait la guerre »<sup>26</sup>.

La guerre est ici strictement réduite à un droit à la guerre, et par conséquent au droit de nature.

## II. La rationalisation des conflits entre les individus

Est-on en mesure de minorer, de la même manière, l'incrimination de l'irrationalité dans les deux autres types de désirs à l'origine des querelles à savoir, d'après le texte que nous avons cité en ouverture, la compétition et la gloire ? De prime abord, il semble que Hobbes différencie de manière radicale la défiance de toute autre source de violence :

---

<sup>23</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

<sup>24</sup> Hobbes écrit : « comme le faisaient alors les petites familles, de même aujourd'hui les cités et les royaumes, qui ne sont que des familles plus grandes, étendent, en vue de leur sécurité, leurs empires, prenant prétexte du moindre danger, de la crainte d'une agression, de la crainte de l'assistance qui pourraient être donnée aux agresseurs : s'efforçant autant qu'ils le peuvent de soumettre ou d'affaiblir leurs voisins, de vive force ou par des machinations secrètes ; et en l'absence de toute autre garantie, ils agissent en cela avec justice, et leur souvenir est à cause de cela entouré d'honneur dans les âges suivants » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 174).

<sup>25</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 129.

<sup>26</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 21-22.

« Tous les hommes ont le désir et la volonté de se faire du mal dans l'état de nature : mais cela ne procède pas de la même cause, ni ne doit être également condamné ; car un homme accordant cette égalité naturelle qui est entre les hommes, permet autant de choses aux autres qu'il ne s'en arroe pour lui-même (ce qui est une preuve d'un homme tempéré, et de quelqu'un qui évalue correctement sa puissance) ; un autre, se croyant au dessus des autres, se permettra de faire ce qu'il veut et revendique le respect et l'honneur comme son dû avant les autres (ce qui est une preuve d'un esprit fier). La volonté de faire du mal de cet homme naît de la vaine gloire [*Vainglory*], et de la fausse estimation qu'il a de sa propre force, l'autre volonté de faire du mal de l'autre homme naît de la nécessité de se défendre soi-même, sa liberté et ses biens contre la violence de cet homme »<sup>27</sup>.

On ne saurait nier que la compétition est chez Hobbes particulièrement associée à une franche violence :

« La compétition [*competition*] dans la poursuite des richesses, des honneurs, des commandements et des autres pouvoirs incline à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre, parce que le moyen pour un compétiteur [*competitor*] d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre »<sup>28</sup>.

Cependant, la compétition n'est pas exactement la jalousie, puisque Hobbes précise que :

« Le chagrin devant le succès d'un homme qui se trouve en concurrence avec nous [*the success of a competitor*] pour la richesse, l'honneur ou un autre bien, s'il s'y joint un effort pour accroître nos propres aptitudes en vue de l'égaliser ou de le dépasser, est appelé ÉMULATION. Mais s'il s'y joint un effort pour supplanter ou gêner le concurrent [*competitor*], on l'appelle ENVIE »<sup>29</sup>.

Dans l'exposition des causes de conflit que j'ai rappelée, il faut donc prendre au sérieux l'interprétation minimaliste que Hobbes fait à cette occasion de la compétition, qui est une compétition entre les hommes qui « fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit » – autrement dit qui est une compétition motivée par l'égoïsme, sans qu'une démesure irrationnelle vienne explicitement la nourrir. Hobbes ajoute que la compétition conduit à « use[r] de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens », et que la défiance vise à « défendre ces choses »<sup>30</sup> : il y a un rapport entre la compétition et la défiance

---

<sup>27</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 15. « La cause de la crainte mutuelle consiste en partie dans l'égalité naturelle des hommes, en partie dans leur volonté mutuelle de se faire du mal » (T. Hobbes, *De Cive*, p. 15).

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 96.

<sup>29</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 55. Même idée dans T. Hobbes, *The Elements*, p. 30.

<sup>30</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

qui a un double effet. D'une part, ce rapport complexifie la notion hobbesienne de défiance que je viens d'étudier (la sécurité de l'individu qu'elle vise à assurer implique la sécurité de des biens de l'individu et il ne faut pas faire du droit de nature un concept trop restrictif qui ne concernerait qu'une survie minimale). D'autre part, ce rapport entre défiance et compétition rationalise la notion hobbesienne de compétition – s'il est rationnellement nécessaire de préserver son profit, de sauvegarder ce que l'on a acquis, il est rationnellement nécessaire d'entrer dans la compétition qui permet la constitution de celui-ci.

On peut pousser plus loin l'analyse. La compétition est particulièrement, comme le dit Hobbes dans le fragment que j'ai cité, une « compétition dans la poursuite des richesses, des honneurs, des commandements et des autres pouvoirs ». On peut citer d'autres passages qui vont dans ce sens<sup>31</sup>. La compétition est donc spécifiquement attachée à la recherche de biens résidant dans l'image sociale, dans le prestige. Concernant la condamnation que l'on serait tenté de prononcer à l'égard d'une telle quête, il faut certes rappeler que Hobbes juge que les individus qui, au nom de leur honneur, s'engagent dans un duel privé et qui maintiennent leur décision le font pour des mobiles irrationnels<sup>32</sup> mais je ne crois pas que le duel soit une exemplification de la recherche d'honneur à valeur générale, et qu'il est possible chez Hobbes de dédramatiser cette recherche de l'honneur, de la comprendre à partir de motivations rationnelles, comme la sociologie de l'honneur l'a proposé. Honorer un individu n'est en effet pas autre chose pour Hobbes que manifester la valeur ou de l'importance d'un individu, sans que ce respect soit considéré comme indu par Hobbes<sup>33</sup>.

Il est clair que la compétition vise un type de bien dont la possession a un caractère sélectif, exclusif particulièrement affirmé (pour paraphraser Jules Renard, je dirai qu'il ne suffit pas d'être reconnu, mais qu'il faut encore que les autres ne le soient pas<sup>34</sup>). L'individu ne souhaite pas que les biens pour lesquels il est en compétition avec les autres soient facilement accessibles, mais souhaite faire partie, à *titre de privilégié*, de la catégorie limitée d'hommes jouissant de tels biens. Or, il ne faut pas confondre l'idée que mon succès est nécessairement acquis au détriment d'autrui avec l'idée que mon succès est réductible à l'insuccès d'autrui. La compétition est moins à comprendre dans un sens psychologisant, où le malheur d'autrui alimente mon bonheur, que dans un sens objectif, où la rareté du bien est constitutive de sa valorisation, et donc où la

---

<sup>31</sup> Ainsi Hobbes parle de la « compétition dans la poursuite des éloges » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 96), des hommes qui « sont dans une continuelle rivalité [*competition*] au sujet de l'honneur et de la dignité » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 176), de « ceux qui peuvent devenir rivaux [*competitors*] pour la possession d'une charge d'un si grand honneur et d'un si grand profit » (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 197).

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 89.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 83.

<sup>34</sup> « Il ne suffit pas d'être heureux : il faut encore que les autres ne le soient pas », J. Renard, *Journal 1887-1910* (16 mai 1894), Paris, Robert Laffont, 1999, p. 176. Par ailleurs, « Être heureux, c'est être envié. Or, il y a toujours quelqu'un qui nous envie. Il s'agit de le connaître », J. Renard, *Journal 1887-1910* (1er juillet 1906), p. 835.

privation d'autrui est la condition de ma possession. La nature de certains biens entraîne un rapport à autrui fondé sur la rivalité de manière structurelle, sans qu'il soit question d'une quelconque perversité<sup>35</sup>. De manière extrêmement banale, mais indiscutable, on peut affirmer que la répartition inégale entre les individus des biens ou de certains biens est intrinsèque à leur statut d'objet désirable (la célébrité, par exemple, perd tout son sens si tout le monde est célèbre) ; il est dans leur nature d'être rares. Relativement à l'estime que je recherche, autrui est donc convoqué comme arbitre mais aussi comme adversaire : je porte cette exigence vouée à demeurer insatisfaite « que [mon] compagnon [m]'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même »<sup>36</sup>.

La dernière source de conflit présente dans le texte que nous avons cité, la gloire, sera donc à comprendre selon la même problématique que la compétition (notions explicitement liées pour Hobbes<sup>37</sup>). Hobbes écrit de la gloire, qu'elle « est comme l'honneur, si tous les hommes l'ont, aucun homme ne l'a, parce que les deux consistent dans la comparaison et la prééminence »<sup>38</sup>. Mais il faut reconnaître que la gloire entraîne l'individu dans une violence de tous les instants, puisqu'elle fait

« prendre l'offensive aux hommes [...] pour des bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime, que celle-ci porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaille sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom »<sup>39</sup>.

Pourtant, « tous les plaisirs de l'esprit consistent dans la gloire (c'est-à-dire avoir une bonne opinion de soi-même) »<sup>40</sup>. C'est qu'il faut distinguer entre la gloire (*glory*) et la vaine gloire (*vainglory*), qui est précisément cette compétition pervertie où le malheur d'autrui est recherché pour lui-même : c'est « de la vaine gloire et une preuve de peu de valeur que de considérer les infirmités d'autrui comme la matière suffisante de son propre triomphe »<sup>41</sup>. J'insiste sur l'adjectif « suffisante », qui ne contredit pas la nécessité de ces infirmités afin d'obtenir une certaine gloire. Hobbes définit dans *Léviathan* la glorification (*glorying*) de manière neutre d'un point de vue axiologique, comme la « joie [*joy*] issue de l'image qu'on se fait de sa puissance [*power*] et de ses aptitudes [*ability*] » (puissance que l'on estime, précise Hobbes dans *The Elements*,

<sup>35</sup> D'ailleurs, la compétition n'empêche pas toujours les concurrents de s'accorder sur les moyens de se départager (voir T. Hobbes, *Léviathan*, p. 155).

<sup>36</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

<sup>37</sup> La compétition peut me conduire à vouloir donner du prix aux Anciens pour nuire à la gloire des vivants (T. Hobbes, *Léviathan*, p. 96 et p. 721).

<sup>38</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 14.

<sup>39</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123-124.

<sup>40</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 14. Les plaisirs sensuels constituent quant à eux la catégorie des commodités.

<sup>41</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 31. Dans le même sens, la pusillanimité (*pusillanimity*) consiste notamment à « se glorifier des infirmités des autres hommes, et non de son habileté propre », T. Hobbes, *The Elements*, p. 34.

supérieure à celle d'autrui <sup>42</sup>). Cette définition est assez large pour faire du rire (*laughter*) l'effet d'une glorification <sup>43</sup> – la vaine gloire étant alors moquerie <sup>44</sup>. Il faut distinguer la glorification fondée sur l'expérience (*experience*) de ses actions passées, ou assurance (*confidence*), que Hobbes appelle magnanimité (*magnanimity*) dans *The Elements*, de la glorification fondée sur la flatterie (*flattery*) d'autrui, ou vaine gloire, « qui consiste à feindre ou à se forger mentalement des aptitudes qu'on sait ne pas exister » <sup>45</sup>, ou qui est « une sottise surestimation de sa propre importance » <sup>46</sup>, dont les causes sont, dans le *Léviathan*, l'imagination de l'individu, sa méprise concernant sa chance antérieure (qu'il prend pour un pouvoir réel) et la flatterie <sup>47</sup>. De sorte que c'est le caractère effectif, réel de la puissance qui sépare la gloire de la vaine gloire. Dans *The Elements*, Hobbes écrit que la vaine gloire repose sur la « fiction [...] d'actions faites par nous-mêmes que nous n'avons jamais faites » et qu' « elle n'engage ni appétit ni effort pour aller de l'avant » ; elle est donc « inutile et vaine » <sup>48</sup>. Hobbes assimile alors la vaine gloire à la pusillanimité (*pusillanimity*), qui procède d'un doute (*doubt*) concernant notre capacité de parvenir à notre fin, et qui donne lieu à d'illusoires subterfuges <sup>49</sup> – on comprend dans ces conditions que l'individu atteint par la vaine gloire soit réduit à imiter les signes de puissance <sup>50</sup>. De sorte que, si la vaine gloire (*vainglory*) est cause de folie (*madness*) <sup>51</sup>, de crime <sup>52</sup>, de méconnaissance des lois de nature <sup>53</sup> ou de respect insincère de celles-ci <sup>54</sup>, il existe une gloire « juste et bien fondée, qui engage l'opinion qu'on peut l'augmenter par d'autres actions futures, ce en quoi consiste l'appétit que nous nommons aspiration, ou élévation d'un degré de puissance à un autre » <sup>55</sup>. Contre une lecture straussienne peut-être excessive, il faut dire que Hobbes ne renonce pas tout à fait dans le *Léviathan* à la laudation d'une certaine gloire. En analysant l'exemple de la gloire tirée de la cruauté (*cruelty*) par laquelle on fait souffrir autrui sans en attendre un bénéfice, Hobbes dit que la vaine gloire consiste à « tirer gloire [*glory*] de ce qui ne tend à nulle fin », « chose contraire à la raison », ce

<sup>42</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 27.

<sup>43</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 53.

<sup>44</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 13-14.

<sup>45</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 53.

<sup>46</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 318.

<sup>47</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 99.

<sup>48</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 27. Je note au passage que cette gloire imaginaire qu'est la vaine gloire, plutôt qu'un désir par principe infini, pourrait être un désir reposant presque autant sur l'erreur sincère dans l'évaluation de sa puissance que sur la mauvaise foi et l'irrationalité consistant à travestir pour soi-même et aux yeux d'autrui son impuissance en puissance (voir T. Hobbes, *Léviathan*, p. 99). Elle pourrait donc n'être qu'une exagération de ce que Hobbes appelle la fausse gloire (T. Hobbes, *The Elements*, p. 27).

<sup>49</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 34.

<sup>50</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 27.

<sup>51</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 70 et T. Hobbes, *The Elements*, p. 37.

<sup>52</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 318.

<sup>53</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 37.

<sup>54</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 47.

<sup>55</sup> T. Hobbes, *The Elements*, p. 27.

qui tend à montrer qu'il existe *a contrario* une gloire plus conforme à la raison<sup>56</sup>. Autre trace de cette gloire relativement valorisée (sans même parler du sens religieux, positif, de la gloire) : Hobbes dit que les souverains n'ont pas d'intérêt dans « le préjudice ou l'affaiblissement de leurs sujets, dont la vigueur est le fondement de leur force et de leur gloire [*glory*] »<sup>57</sup>, gloire qui semble ici parfaitement légitime aux yeux de Hobbes. Le bien visé par la gloire, la « réputation », n'est pas une interprétation passionnelle du « profit », plus général, visé par la compétition, mais plutôt l'un de ses éléments constitutifs essentiels. L'homme rationnel ne doit donc pas étouffer tout à fait son désir de gloire. Le bien qu'il vise, la « réputation », est indiscutablement l'un des éléments de son pouvoir, dans la mesure où « la réputation de posséder un pouvoir est un pouvoir »<sup>58</sup>, et où, bien plus radicalement, la valeur d'un homme n'est pas son pouvoir dans l'absolu mais seulement l'estimation qui en est faite, et plus précisément dans ce que l'on donnerait pour « disposer de son pouvoir »<sup>59</sup>, ce qui place d'entrée de jeu le pouvoir sur le terrain de la rivalité. L'homme rationnel ne saurait donc y renoncer (Hobbes n'hésite pas à dire que l'absence de désir d'honneur manifeste un manque d'imagination et de jugement, ou de la lourdeur d'esprit<sup>60</sup>). Bien que constituant une motivation inférieure à la crainte de la punition (dans un contexte politique), la gloire peut même inciter à ne pas enfreindre un serment<sup>61</sup>. On voit tout le bénéfique qu'il y a à passer de désirs apparemment irrationnels et violents, ceux de compétition et gloire, aux biens qu'ils visent, le profit et la réputation. Ce n'est donc ni la compétition ni la gloire qui, en tant que telles, permettent d'invoquer une folie généralisée pour expliquer le comportement violent de l'homme à l'état de nature.

La thèse d'une nature humaine passionnelle intervient comme *a fortiori*. J'entends, très exactement, par « thèse d'une nature humaine passionnelle » le primat donné à la vaine gloire, dont Dominique Weber a bien remarqué qu'elle est l'une des deux versions de la gloire, qui est elle-même, dans le texte que nous avons cité en ouverture, l'une des trois racines du conflit<sup>62</sup>. Corrélativement, je dirai que la vaine gloire est *la* racine du conflit irrationnel, qui n'est qu'une des formes possibles du conflit. On peut donc refuser une anthropologie irrationaliste, pour des motifs dont je ne discuterai pas ici, tout en adhérant à la description que fait Hobbes de l'état de nature. Si l'homme est par surcroît incapable de maîtriser un tant soit peu son désir, il sera certes d'autant plus querelleur, mais ce surplus n'a finalement que peu d'implications : quelle violence ajouter à celle dont nous avons explicité le fondement rationnel ? Ainsi le

---

<sup>56</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 153.

<sup>57</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 191.

<sup>58</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 82.

<sup>59</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 83.

<sup>60</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 69-70.

<sup>61</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 140.

<sup>62</sup> D. Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 56.

caractère passionnel de l'homme n'a-t-il, en tant qu'argument *a fortiori*, guère de valeur pour expliquer la guerre originelle.

### III. L'improbabilité de la coopération à l'état de nature

L'état de nature n'est pas l'inexistence de relations sociales, mais les relations sociales sans l'État<sup>63</sup>. En l'absence d'État, les individus sont libres de leurs actions ; aucune contrainte légale ou morale (la normativité des lois de nature n'étant que conditionnelle)<sup>64</sup> ne s'exerce sur eux. Hobbes écrit :

« les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité. C'est pourquoi, nonobstant les lois de nature (que chacun n'observe que s'il en a la volonté et s'il peut le faire sans danger), si aucun pouvoir n'a été institué, ou qu'il ne soit assez grand pour assurer notre sécurité, tout homme se reposera (chose parfaitement légitime) sur sa force et son habileté pour se garantir contre tous les autres »<sup>65</sup>.

Je voudrais examiner la raison de cette nécessité. Je propose d'adopter le modèle de la relation d'interdépendance des agents rationnels. On peut montrer que la non coopération s'explique par une structure du type dilemme du prisonnier, dont il faut préciser qu'elle explique la probabilité de la non coopération, pas sa nécessité<sup>66</sup>.

Supposons que X et Y décident de passer un contrat par lequel ils se rendent mutuellement service et qu'ils doivent s'acquitter de leur engagement de façon grossièrement concomitante mais sans pouvoir vérifier instantanément le comportement de l'autre (par exemple, X construit la maison Y tandis que Y cultive la terre de X). On peut ramener le comportement de l'individu X à deux possibilités : il honore son contrat ou n'honore pas son contrat ; il coopère avec Y ou trahit Y. Il est clair que la situation la plus favorable pour lui est celle où il trahit Y tandis que Y coopère avec lui (son investissement est nul et il bénéficie du travail de Y). Au deuxième rang des préférences de X vient la situation où X et Y coopèrent tous les deux (en échange de son travail, il obtient une terre cultivée, qui valait bien son travail de construction, puisqu'il a passé un contrat pour procéder à cet échange de services). Au troisième rang, vient la situation où X et Y se trahissent mutuellement : l'opération est nulle car la configuration initiale (maison non construite, terre inculte) est conservée. Au quatrième rang, enfin, vient la situation où X coopère tandis que Y le trahit. Si X opte pour une attitude coopérative, il prend le risque de se retrouver dans la situation la moins favorable pour lui, celle où il a

<sup>63</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 173-174.

<sup>64</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 144.

<sup>65</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 173.

<sup>66</sup> R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 1979, p. 22.

consacré temps et ressources à Y, alors que Y n'a pas, en retour, cultivé sa terre. X fait donc le raisonnement suivant : si Y choisit de coopérer, il vaut mieux que j'aie choisi de trahir afin de me trouver dans la situation la plus favorable pour moi ; et si Y choisit de trahir, il vaut mieux à nouveau que j'aie choisi de trahir, afin d'éviter de me trouver dans la situation la plus défavorable. La trahison de X demeure la meilleure stratégie pour X, que X fasse le pari optimiste de maximiser son gain en comptant sur la coopération de Y ou bien que X fasse le pari pessimiste de minimiser les risques en s'attendant à la trahison de Y (la nature de cette anticipation n'étant d'ailleurs pas décidable *a priori*, car elle est déterminée par des caractéristiques psychologiques contingentes). Cette stratégie est dite dominante. Je crois que cette interprétation rationaliste peut s'accorder avec l'idée que Hobbes se fait de la « volonté de s'affronter en des batailles », de cette « disposition avérée » qui, comme on sait, définit mieux la condition guerrière de l'homme à l'état de nature que le « combat effectif »<sup>67</sup> puisqu'elle rend compte de sa durée. Cette durée est ici expliquée comme une tendance profonde et justifiée à ne pas coopérer.

La perversité du dilemme du prisonnier réside dans le fait que l'individu Y suit le même raisonnement. Ainsi les deux individus se résolvent-ils à trahir et donnent-ils lieu à la situation qui n'est optimale ni pour X, ni pour Y. Robert Axelrod<sup>68</sup> a essayé de montrer qu'une stratégie optimale réduisant le paradoxe pouvait émerger (stratégie dite en anglais « *tit for tat* », « donnant-donnant » en français), dans le cadre d'un jeu du dilemme du prisonnier répété. Cette stratégie consiste à commencer par coopérer, à coopérer tant que l'autre coopère, à faire défection dès que l'autre fait défection mais à pardonner et coopérer de nouveau au bout d'un certain temps. L'individu qui adopte cette stratégie pense que son partenaire voit comme lui le risque de la double défection et qu'il faut rechercher la coopération mutuelle à défaut de pouvoir obtenir le profit maximal. C'est l'argument évidentialiste dit des jumeaux : on prête à son partenaire le même raisonnement qu'à soi-même. Sans prétendre que mon raisonnement est cause de celui du partenaire, je peux dire qu'il est le signe de ce que ce dernier doit être. Raymond Boudon<sup>69</sup>, de manière très convaincante, indique les deux limites de ce modèle, limites qui deviennent pour nous, je veux dire dans le contexte de l'état de nature, d'insurmontables objections. Premièrement, ce modèle suppose des individus non seulement rationnels mais encore intelligents, hypothèse peu compatible avec la description faite par Hobbes de l'état de nature<sup>70</sup>. Deuxièmement, il ne peut valoir que dans des situations où le risque est modéré, pas dans le cas où la confiance dans le partenaire met en jeu la vie de l'individu. Je formule une troisième objection : si je peux me mettre à la place d'autrui et inférer qu'il va décider de coopérer, je suis alors dans la

<sup>67</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 124.

<sup>68</sup> R. Axelrod, *Donnant donnant : une théorie du comportement coopératif*, traduction de M. Garène, Paris, Odile Jacob, 1992.

<sup>69</sup> R. Boudon, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 2007, p. 102-106.

<sup>70</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 124-125.

position d'obtenir le gain maximal en tenant compte de cette probabilité. Cette réflexion au second degré est bien sûr bilatérale, et on tombe dans une régression à l'infini. Il est donc douteux que cette stratégie puisse émerger de manière globale à l'état de nature et apaiser les conflits.

Le dilemme du prisonnier est indépendant de la prévision qu'un individu fait de l'attitude que va adopter l'autre individu – attitude à propos de laquelle il est dans l'incertitude, mais cette incertitude n'influe pas sur sa certitude selon laquelle la défection est la meilleure stratégie. Le dilemme est en revanche soumis à la définition que les individus donnent de leur gain maximal. X peut estimer que la coopération réciproque est préférable à la situation dans laquelle il trahit Y alors que Y coopère avec lui ou même estimer la situation dans laquelle il coopère avec Y alors que Y trahit préférable à la situation inverse. C'est évidemment le cas lorsque X a des raisons affectives de collaborer avec Y, par exemple lorsque X et Y sont parents. L'impuissance des contrats à l'état de nature n'interdit donc pas l'existence de familles, ou même de clans à l'état de nature, comme Hobbes le remarque à propos des Indiens d'Amérique<sup>71</sup>. La loyauté<sup>72</sup>, qui assure un certain respect des contrats peut également trouver à s'exprimer, mais Hobbes ne s'en remet pas de manière vague à la loyauté, il est bien plus précis.

Cette société primitive est pour Hobbes régie par l'honneur :

« partout où les hommes ont vécu en petites familles, se voler et se dépouiller les uns les autres a été une profession qu'ils étaient si loin de regarder comme contraire à la loi de nature qu'on était d'autant plus honoré qu'on avait acquis de plus grandes dépouilles. L'on n'observait alors pas d'autres lois que celle de l'honneur : s'abstenir de cruauté, laisser aux hommes la vie sauve, ainsi que les instruments agricoles »<sup>73</sup>.

Hobbes va plus loin et remarque que, même chez les Grecs et les Romains, « il n'était pas tenu à déshonneur d'être pirate ou voleur de grand chemin et [que] c'était plutôt un métier légitime »<sup>74</sup>. Hobbes dit ensuite des duels privés<sup>75</sup> qu'ils sont honorables en ce qu'ils sont fondés sur la force ou l'habileté des participants, c'est-à-dire sur des pouvoirs. L'honorabilité désigne la manifestation d'un pouvoir : « est honorable toute possession, action ou qualité, qui est la preuve et le signe d'un pouvoir »<sup>76</sup>. J'en infère l'idée que la société de l'état de nature est régie par l'honneur au sens où l'individu montre et démontre l'existence de son pouvoir lorsqu'il laisse la vie sauve à des individus auxquels il n'est pas obligé de laisser la vie sauve, ni en vertu des lois de nature, ni en vertu des lois civiles, ou lorsqu'il respecte les engagements

<sup>71</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 125.

<sup>72</sup> Voir R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, p. 22.

<sup>73</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 173-174.

<sup>74</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 89.

<sup>75</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 89.

<sup>76</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 87.

qu'il a pris. Hobbes explique dans le *De Cive*<sup>77</sup> qu'il y a un lien social fragile mais fondamental constitué par l'honneur, et non par la socialité en elle-même et pour elle-même, lien social que l'on peut expérimenter dans la formation spontanée d'une assemblée, où l'assemblée n'est jamais que le moyen de tirer gloire de la fréquentation d'autrui.

Je ne coopère que dans deux situations : soit je peux me le permettre (j'en ai les moyens, cela est en mon pouvoir au sens où mon pouvoir est suffisant pour que je le fasse, et je désire le manifester), soit la coopération est la première de mes préférences parce qu'elle concerne quelqu'un que j'aime. Le respect des contrats est donc soumis à des restrictions : je coopère essentiellement si j'ai des raisons de coopérer. On peut à la fois expliquer la réticence des individus à coopérer à l'état de nature et déterminer les conditions principales dans lesquelles leur disposition belliqueuse ne débouchera pas sur un combat effectif, en délimitant dans l'état de nature des zones de paix.

Comme le dit Arnaud Berthoud<sup>78</sup>, l'individu est à l'état de nature le jouet d'une condition collective qu'il ne peut maîtriser, ce qui est une pure vision de tragédie antique, parce que la responsabilité individuelle n'est pas assignable et que rien ne semble pouvoir enrayer le processus. Cette situation tragique est en effet inextricable, car si « les hommes ne retirent pas d'agrément (mais au contraire un grand déplaisir de la vie en compagnie), là où il n'existe pas de pouvoir capable de les tenir tous en respect »<sup>79</sup>, ma valeur « dépend du besoin et du jugement d'autrui »<sup>80</sup>, et je ne peux, comme dit Hobbes, qu'« arracher [cette] reconnaissance »<sup>81</sup> que chacun réclame auprès d'autrui. C'est la nécessité de ce rapport agonistique à autrui que j'ai essayé d'expliquer au moyen de l'individualisme méthodologique. Sans prononcer d'exclusive en ce qui concerne la vision hobbesienne de l'homme, on peut, me semble-t-il, affirmer que cette vision établit la thèse selon laquelle des comportements qui sont rationnels mais qui ne sont pas concertés conduisent à la guerre, tant qu'une raison collective ne vient pas s'incarner dans un État. C'est sur ce point que je voudrais terminer.

#### IV. L'émergence de l'État et de l'action collective

L'individu considère la défection comme une tentation rationnelle à laquelle il n'existe qu'un moyen d'échapper : il faut rendre cette stratégie moins attrayante en organisant les moyens de définir clairement la défection, de la surveiller et de la prévenir, ou la punir lorsqu'elle est constatée, tout en ménageant la possibilité de

<sup>77</sup> T. Hobbes, *De Cive*, p. 13-14.

<sup>78</sup> A. Berthoud, *Essais de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

<sup>79</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

<sup>80</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 83.

<sup>81</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 123.

rétablir la coopération. Il ne s'agit plus de compter sur le sens de l'honneur d'autrui, c'est-à-dire sur son pouvoir individuel, difficile à évaluer, mais sur la crainte qu'il éprouve à l'égard du pouvoir collectif capable de le punir :

« la nature de la justice consiste à observer des conventions valides : mais la validité des conventions ne commence qu'avec la constitution d'un pouvoir civil suffisant pour forcer les hommes à les observer »<sup>82</sup>.

L'individu rationnel voit clairement que le respect des contrats est préférable à la guerre, et il souhaite l'instauration d'un pouvoir garantissant ce respect. Dans la mesure où ce pouvoir est intrinsèquement coercitif<sup>83</sup>, il me paraît clair que l'individu est partagé quant à son établissement. Le libre consentement qui préside à l'union des volontés et à la constitution du souverain (malgré sa valorisation et sa place centrale chez Hobbes) est donc ambigu ou insuffisant et cette constitution comporte une part irréductible de contrainte : on connaît la célèbre formule de Rousseau selon laquelle il faudra forcer l'homme à être libre, et on peut dire qu'il s'agira pour Hobbes de forcer l'individu à tenir parole. J'ai déjà essayé de montrer ailleurs que Hobbes refuse la thèse d'un État intégralement *accepté* par les citoyens, c'est-à-dire accepté de plein gré par eux<sup>84</sup>. La justification de l'obligation consentie est inséparable de la justification de la contrainte. Alors que le conflit de l'état de nature n'était pas voulu mais résultait du moins de choix individuels, je dirai que l'État est voulu sans être tout à fait choisi, tant au moment de sa création que par la suite. Ainsi Hobbes parle-t-il de liens qui contraignent le sujet, non « par la force de leur nature propre (car rien ne vole en éclats plus facilement que la parole d'un homme), mais de la crainte de subir quelque conséquence fâcheuse au cas où on les romprait »<sup>85</sup>. C'est de cette manière que la sécurité des individus, cause matricielle du conflit à l'état de nature, pourra être garantie.

Je voudrais enfin dégager un second caractère propre à l'État, qui montre, là encore, que l'avènement de l'État n'équivaut pas à un passage de la soif passionnelle des honneurs à la raison, mais est bien la régulation collective de comportements rationnels qui ne peuvent s'accorder d'eux-mêmes. Hobbes prévient un effet pervers analogue à la guerre, mais qui prend place au sein de l'État lui-même, à savoir la paralysie de l'action collective nécessaire à l'État, telle qu'elle a été théorisée par l'économiste Mancur Olson. Je rappelle en quoi consiste cette théorie. Elle énonce, de façon tout à fait contre-intuitive, que des individus rationnels et intéressés qui ont intérêt

<sup>82</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 144.

<sup>83</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 144.

<sup>84</sup> Voir P. Munier, « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes », in *Tracés*, 14, 2008.

<sup>85</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 131.

à atteindre un objectif commun n'agissent pas de manière à y parvenir<sup>86</sup>. Si l'on part du principe qu'une organisation a pour but de produire un bien collectif indivisible dont chaque membre du groupe peut bénéficier<sup>87</sup>, il n'y a aucune raison pour que *certain*s individus assument les coûts d'une action collective visant à l'obtention d'un bien profitant à tous : chacun préfère s'en dispenser et laisser ce soin à un autre<sup>88</sup>. Ce raisonnement est valable pour les grands groupes, car dans les petits groupes, la part du bien collectif qui revient aux individus tend à être plus grande et les coûts d'organisation permettant l'obtention du bien à être plus faibles<sup>89</sup>. Mancur Olson en conclut que ni l'État ni

« aucune autre grande organisation ne peut subsister sans offrir un encouragement ou un attrait distinct du bien public lui-même afin d'inciter les individus à supporter les charges indispensables à la survie de l'organisation »<sup>90</sup>.

Autrement dit, l'État ne peut exister qu'en s'appuyant, en plus des biens collectifs qui justifient son existence (à savoir, essentiellement, la force qui garantit la sécurité et le respect des contrats), sur des biens individuels, qui motivent l'action collective autrement que par la perspective de biens collectifs. Hobbes l'a fort bien vu :

« L'honneur attribué au souverain doit, de même que son pouvoir, être plus grand que celui d'aucun de ses sujets, ou de tous. Car la source de l'honneur se trouve dans la souveraineté. Par elle sont créées les dignités de seigneur, comte, duc, prince. De même qu'en présence du maître, les serviteurs sont égaux et ne reçoivent aucun honneur, de même sont les sujets en présence du souverain ; et encore que les uns brillent plus, et les autres moins, quand ils sont hors de sa vue, en sa présence ils ne brillent pas plus que les étoiles en présence du soleil »<sup>91</sup>.

Cette dérivation de l'honneur à partir du souverain permet non pas d'éluder mais de régler pacifiquement le problème de la recherche des honneurs, en l'orientant sur la voie du mérite :

« compte tenu de la valeur que les hommes tendent naturellement à s'attribuer, de la considération qu'ils cherchent à obtenir des autres, et du peu de valeur qu'ils leur attribuent [...] il est nécessaire qu'il existe des lois de l'honneur, et une appréciation officielle de la valeur de ceux qui ont bien mérité de la République ou sont capables de le faire [...] C'est donc au souverain qu'il appartient de donner les titres d'honneur, et de

<sup>86</sup> M. Olson, *Logique de l'action collective*, traduit de l'américain par Mario Levi, préface de Raymond Boudon, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, 1987, p. 22.

<sup>87</sup> M. Olson, *Logique de l'action collective*, p. 37.

<sup>88</sup> M. Olson, *Logique de l'action collective*, p. 43-44.

<sup>89</sup> M. Olson, *La logique de l'action collective*, p. 70-71.

<sup>90</sup> M. Olson, *La logique de l'action collective*, p. 37.

<sup>91</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 190.

déterminer le rang et la dignité dont chacun doit jouir, ainsi que les signes de considération qu'ils doivent s'accorder l'un à l'autre dans les rencontres publiques ou privées »<sup>92</sup>.

Le concept de pouvoir souverain élaboré par Hobbes comporte donc, entre autres déterminations, la faculté à mon avis décisive de satisfaire aux désirs de compétition et de gloire des individus, qui ne sont pas irrationnels mais seulement incompatibles. Satisfaction qui sera donc une valorisation par principe différenciée, tandis que la nature de la crainte du pouvoir est qu'elle s'exerce sur tous. Il y a d'ailleurs accord entre Mancur Olson et Hobbes, puisque Mancur Olson admet que les groupes où les objectifs communs sont réalisés ne sont pas uniquement les petits groupes mais également ceux où une certaine publicité des actions individuelles en vue du bien commun est réalisée (autrement dit l'action collective est également un bien individuel en elle-même).

\*

Je conclurai en disant que ce concept de souveraineté se conforme de manière parfaitement conséquente à l'anthropologie hobbesienne dont j'ai présentée une version fortement déflationniste, sans vouloir nier qu'elle soit traversée par des tendances contraires. Dans son attention à ce que Raymond Boudon appellera les effets pervers, Hobbes témoigne de la convergence de ses théories avec une réflexion moderne des plus efficaces et des plus intéressantes. Les thèses qu'il me semble avoir établies autorisent le réexamen fructueux de l'anthropologie hobbesienne à partir d'un paradigme sociologique.

---

<sup>92</sup> T. Hobbes, *Léviathan*, p. 187.