

## Passions dangereuses

### Gloire et honneur dans les relations internationales

HAIG PATAPAN, PHD\*

**D**ans *Full Circle*, les mémoires de Sir Anthony Eden, l'ancien premier ministre britannique offre sans flancher une évaluation de Gamal Abdel Nasser d'Égypte qui avait pris le pouvoir en 1954 :

L'Occident a été lent à lire *Une philosophie de la révolution* de Nasser comme il l'avait été à lire *Mein Kampf* d'Hitler, avec moins d'excuses parce que le livre est plus court et moins ampoulé. Mais les gouvernants orientaux l'avaient lu et beaucoup savaient que si l'Égyptien triomphait sans être contenu, sa soif de conquête prendrait une plus grande envergure et que ce serait alors le tour de la Syrie, de l'Arabie Saoudite et d'autres<sup>1</sup>.

Eden avait compris le caractère de Nasser, ses ambitions impériales, ses plans et ses intentions, un autre Hitler. Le plan de Nasser, d'après Eden, était de fonder la révolution en Arabie Saoudite, Jordanie, Syrie et Irak avec l'idée de transformer ces pays en satellites de l'Égypte. Le danger stratégique était de priver l'Europe du pétrole du Moyen-Orient : « Il faudra qu'ils placent leurs ressources pétrolières unies sous le contrôle d'une Arabie unie, conduite par l'Égypte et sous influence russe. Au moment propice, Nasser peut refuser le pétrole à l'Europe occidentale et nous serons tous à sa merci<sup>2</sup> ». Quand, en mars 1956, le roi Hussein de Jordanie renvoya soudainement Sir John Glubb, le commandant britannique de son armée, il était inévitable qu'Eden voie cet acte comme une interférence de Nasser dans les affaires de la Jordanie. D'après Anthony Nutting, Eden, son ami et collègue, en mauvaise santé, physiquement épuisé et faisant face à des difficultés politiques intérieures, devint obsédé par Nasser<sup>3</sup>. Nutting, qui était présent à Downing Street quand Eden apprit la nouvelle du renvoi, raconte la réponse violente d'Eden. « Il blâma Nasser et décida que le monde n'était pas assez

---

\*L'auteur est professeur à Griffith University, Department of Politics and Public Policy, en Australie. Ses sujets de recherche sont le leadership politique, la philosophie politique et les théories de la démocratie. Il a récemment publié, entre autres, *Machiavelli in Love: The Modern Politics of Love and Fear* (Lexington, 2007) et il a co-édité les livres suivants : *Dissident Democrats: The Challenge of Democratic Leadership in Asia* (Palgrave, 2008) et *Dispersed Democratic Leadership: Origins, Dynamics, and Implications* (Oxford, 2009).

vaste pour les contenir tous les deux. Il faudrait que l'un des deux s'en aille. Il déclara cette nuit une guerre personnelle à Nasser ». Nuting décrivit les sentiments d'Eden en ces termes :

Poussé par des impulsions de fierté et de prestige et miné par une maladie en progression, il se mit à se comporter comme un éléphant enragé chargeant sans arrêt des ennemis imaginaires et invisibles dans la jungle internationale<sup>4</sup>.

Les événements qui s'ensuivirent sont bien connus. Nasser nationalisa le canal de Suez en 1956. En réponse, Eden et Guy Mollet, le premier ministre français, s'allièrent à Israël dans une conspiration secrète pour envahir l'Égypte. Face à la condamnation internationale, Eden fut forcé d'arrêter la campagne, moins de quarante-huit heures après le débarquement des troupes britanniques en Égypte. « L'affaire de Suez », comme elle finira par être connue, accéléra la démission d'Eden en 1957. Le sort de Nasser fut différent :

Loin de causer la chute de Nasser, l'invasion de Suez le porta au pinacle du prestige et de l'influence. Il fut acclamé et idolâtré comme un nouveau Saladin, l'architecte de la défaite et de l'humiliation occidentale, le *Rais* ou leader qui avait résisté à la « triple agression », comme la guerre de Suez était appelée dans le monde arabe, et avait détruit l'esprit de l'impérialisme, un faiseur de miracles possédant vision et sagesse. Sa photographie fut affichée dans les souks, cafés, taxis et boutiques non seulement en Égypte mais dans tout le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord<sup>5</sup>.

Ce récit de l'affaire de Suez révèle l'importance du leadership et la signification des passions, particulièrement la fierté et l'honneur, dans les relations internationales. Ce serait bien entendu une erreur de n'interpréter la crise de Suez qu'en termes des passions des leaders. Il est clair que bien d'autres choses étaient en jeu, allant du déclin de la légitimité de l'impérialisme à la montée du nationalisme arabe, l'influence communiste dans la région et l'évolution de l'alliance entre la Grande-Bretagne et les États-Unis pour n'en nommer que quelques-unes<sup>6</sup>. Mais, comme nous l'avons vu dans les réflexions d'Eden et de Nutting, il serait également négligent de ne pas envisager la possibilité que gloire et honneur aient pu influencer les actes de ces leaders.

Quel est exactement le rôle des passions dans les relations internationales ? Bien que l'importance de cette question soit reconnue par politiciens, diplomates, analystes de politique étrangère et stratèges, le sujet n'a pas reçu assez d'attention de la part de ceux qui étudient les relations internationales<sup>7</sup>. L'une des approches dominantes aux relations internationales, le réalisme, a examiné les passions mais s'est concentrée principalement sur le rôle de la peur<sup>8</sup>.

Quand l'importance d'autres passions, comme l'honneur, est prise en considération, les réalistes l'ont interprété comme « prestige », c'est-à-dire une forme de

pouvoir<sup>9</sup>. Le prestige est une forme de pouvoir, comme le récit de Nasser par Meredith l'indique<sup>10</sup>. La victoire de Nasser, notamment en acquérant la réputation d'être un nouveau Saladin, lui fut particulièrement utile dans ses ambitions pan-arabiques plus vastes. Mais le cas d'Eden montre aussi que le désir d'honneur peut aller trop loin. Dans la forme d'exultation dans la gloire, la poursuite de l'honneur peut amener à des actes et décisions qui sapent le pouvoir. La gloire et l'honneur sont donc des phénomènes plus complexes que le réalisme moderne reconnaît généralement<sup>14</sup>. Dans cet article, je cherche à comprendre la nature de la gloire et de l'honneur dans les relations internationales en retournant à la philosophie politique de Thomas Hobbes. J'agis ainsi parce que l'influence de Hobbes sur le réalisme moderne, il n'est pas, comme certains le disent, « un autre » réaliste dans la tradition qui comprend des auteurs aussi différents que Thucydide et Machiavel, mais la source principale de pensée réaliste contemporaine. Sa contribution cruciale au réalisme moderne est son évaluation des dangers de la gloire et de la peur dans la politique intérieure et internationale et les moyens qu'il a employés pour modérer leur excès. Son succès même, en introduisant le concept de puissance et de l'État, et donc en démystifiant les revendications d'honneur, a obscurci la pertinence de l'exultation dans la gloire dans la politique contemporaine et a fait que le réalisme moderne s'est concentré sur la peur comme étant la passion cruciale en politique internationale. En revenant à Hobbes, j'espère retrouver un réalisme plus complet qui prend en compte ou reconnaît l'importance du leadership et de l'action individuelle dans les relations internationales.

Dans la première partie de cet article, j'explore comment Hobbes comprend les passions politiques, particulièrement la gloire et la peur, et les types d'individus animés par ces passions. Le compte rendu de ces passions par Hobbes est la base de son fameux compte rendu du « pouvoir », comment la recherche du pouvoir amène à la guerre et la solution institutionnelle de « l'État » qu'il propose pour assurer la paix et une vie agréable. Ayant exploré le concept des passions de Hobbes et leurs implications politiques dans le contexte intérieur, je retourne à son compte rendu de l'importance de la gloire dans les relations internationales. Comme nous le verrons, Hobbes est au courant du danger posé par les souverains qui sont tentés de faire une guerre internationale pour la gloire. Sa solution pour modérer de tels souverains combine des éléments éducatifs et institutionnels pour contrer le problème de l'anarchie internationale et assurer de ce fait la souveraineté de l'État. Dans la dernière section, je tire les leçons de la conception réaliste de la gloire de Hobbes et son appréciation subtile de la nature complexe des relations inter-

nationales. Je fais valoir que Hobbes montre l'importance du leadership dans les relations internationales et le besoin de comprendre la culture et l'histoire spécifiques de chaque état.

### Passions dangereuses

Hobbes est célèbre pour avoir diagnostiqué la peur comme l'une des passions qui mènent à la guerre dans l'état de nature où il n'existe aucune autorité dominante qui assure la sécurité. Il voit aussi la peur comme la solution au problème de la violence puisqu'une utilisation correcte de la peur, la passion qui contribue le plus à la raison, rend possible la stabilité de l'état<sup>12</sup>. Nous oublions pourtant souvent que l'État Léviathan, cette création artificielle, était prévue pour « dominer les enfants de l'orgueil », Hobbes voyait l'orgueil comme l'une des sources principales de la guerre<sup>13</sup>. Alors que Machiavel célèbre le rôle de la gloire comme le moyen nécessaire au triomphe des intérêts divergents entre le petit nombre et le grand nombre, Hobbes se propose de saper son rôle dans la politique. Il fait cela avec son ambitieuse campagne d'éducation qui possède un nombre de composantes : introduction du nouveau concept de pouvoir qui réduit et donc discrédite toutes les choses honorables liées au pouvoir ; par la transformation de la loi naturelle scholastique en droits naturels modernes, pour fonder « l'État » artificiel neutre qui est indifférent à la distinction potentiellement honorable entre démocratie et tyrannie ; et, de façon importante, en ébranlant l'autre source principale de gloire et de peur en politique, la religion révélée. Les formulations de Hobbes deviennent donc cruciales pour exprimer clairement les fondements théoriques de l'État souverain moderne libéral et démocratique, qui est fondé sur l'accord contractuel d'individus cherchant à préserver et à protéger leurs droits naturels. Hobbes est un réaliste qui est extrêmement conscient du problème de l'orgueil tout en étant bien plus optimiste que Thucydide ou Machiavel sur le fait que l'on peut éliminer ses pathologies<sup>14</sup>. Il est, dans un sens, un réaliste qui anticipe ou pose les fondations de l'internationalisme libéral moderne<sup>15</sup>.

C'est cette conception hobbesienne complexe de l'orgueil, où il est conscient de son rôle crucial en politique mais pense qu'il peut quand même le diminuer, qui a façonné les travaux universitaires réalistes subséquents. Je suggère que le succès même du projet théorique et éducatif de Hobbes a attiré l'attention sur un aspect de son enseignement, la peur, aux frais de sa relation détaillée et complète de la façon dont la peur et l'orgueil sont liés. Une redécouverte de la conception de Hobbes de la gloire dans les relations internationales est donc un point de départ

utile pour comprendre sa vue globale du rôle des passions dans la politique internationale. C'est également un point de départ important pour examiner comment les éléments disparates ou les aspects contradictoires du réalisme moderne étaient unis à l'origine dans la philosophie politique de Hobbes.

La façon dont Hobbes décrit l'état de nature est bien connue. Quand il n'existe aucun pouvoir commun pour susciter chez tous une crainte révérencielle, la condition naturelle de l'homme est celle de la « guerre de chacun contre chacun<sup>16</sup> ». La solution de Hobbes au problème est également bien connue : l'institution d'un État-Léviathan avec un souverain pour maintenir la paix, garantir la sécurité et la prospérité. Mais quelle est exactement la cause de la guerre dans l'état de nature ? Il y a d'après Hobbes, « trois sources principales de querelle » : la compétition, la défiance et la gloire. En comprenant l'analyse psychologique subtile de Hobbes de ces trois causes, nous comprenons mieux le rôle des passions, particulièrement de la peur et de la gloire en politique.

Hobbes est célèbre pour rejeter l'idée des anciens que les êtres humains sont « des créatures politiques » ou qu'ils aiment un certain « plus grand bien<sup>18</sup> ». Il rejette l'idée classique de types d'hommes (et donc de régimes) définis par ce qu'ils aiment ou recherchent, par exemple leur amour de l'honneur ou de la fortune ou de la liberté pour la raison qu'il n'existe aucun *Finis ultimus* (but ultime) pas plus que de *Summum Bonum*, (bien suprême) comme on en parle dans les livres des vieux philosophes moraux<sup>19</sup> ». Le mouvement humain, pour Hobbes, est « vital » et « volontaire ». Le mouvement humain volontaire et vital est créé par l'imagination et aboutit en « effort », qui n'est ressenti ni comme un désir ni comme une aversion<sup>20</sup>. Parce qu'il n'existe aucun « bien suprême », le bonheur réside dans « un progrès continu du désir, d'un objet à l'autre<sup>21</sup> ». Mais le sentiment de pouvoir illimité ne dure pas parce que de nouveaux désirs et aversions sont toujours créés par les « sens et l'imagination<sup>22</sup> ». De ce fait, Hobbes est célèbre pour déclarer que « je considère comme une tendance générale de toute l'humanité un désir perpétuel et sans relâche de Pouvoir après pouvoir, qui ne cesse qu'avec la mort<sup>23</sup> ». En fait, le bon que nous cherchons « richesses... connaissances... honneur », et chaque passion que nous ressentons « peut être réduite au... désir de puissance » puisque toutes les choses sont pour nous « que plusieurs sortes de pouvoir<sup>24</sup> ». En conséquence, « Honorable est cette possession, action ou qualité qui est un argument et un signe de Pouvoir. Et de ce fait, être honoré, aimé ou craint de beaucoup est Honorable ; comme arguments de Pouvoir<sup>25</sup> ».

D'après Hobbes, trois types de comportement humain (et donc d'êtres humains) dominant dans la nature : le défiant, le compétiteur et le glorieux. Pour tous les trois, la réalité inévitable de biens limités ou rares signifie qu'en cherchant à atteindre leurs « buts », ils sont obligés de se détruire ou de se soumettre l'un à l'autre<sup>26</sup>. Pourtant chaque type confronte cette rareté et se débat de sa propre façon unique. C'est-à-dire qu'alors que tous les gens recherchent le pouvoir, ils portent un jugement différent sur la quantité de pouvoir dont ils ont besoin et sur ce qui confère le pouvoir nécessaire.

Le défiant, d'après Hobbes, est un des « ces hommes qui sont modérés, qui désirent plus de pouvoir uniquement par ce qu'ils « ne peuvent pas garantir le pouvoir et les moyens de bien vivre qu'ils possèdent actuellement, sans en acquérir davantage<sup>27</sup> ». La défiance force un homme à envahir pour la « sécurité » et à utiliser de la violence pour « défendre » sa personne et ses possessions. Il semblerait donc que le désespoir du défiant produit la modération, le défiant ne cherchera normalement pas à conquérir ou à maîtriser tous les autres êtres humains. Mais il est forcé de contrer le compétiteur<sup>28</sup>. Le compétiteur ne désire pas simplement, comme le défiant, d'assurer et de défendre ses possessions. Il veut davantage parce qu'il « ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré, » et va donc au-delà de la défense de sa sécurité immédiate et utilise la violence pour se rendre « maître d'autres hommes, femmes, enfants et bétail<sup>29</sup> ». Les compétiteurs cherchent la maîtrise pour le « gain » parce qu'ils espèrent avoir le pouvoir nécessaire pour vaincre les autres personnes<sup>30</sup>. Les compétiteurs ne pensent pourtant jamais que la « Maîtrise » est autre chose que le moyen de gagner, ils ne semblent pas dériver de plaisir de l'exercice de leur pouvoir sur d'autres êtres humains sauf dans la mesure où cela indique, ou est une mesure, du gain. De ce fait, leur besoin de maîtriser est toujours restreint et circonscrit pas le gain matériel et ils peuvent tolérer d'autres qui ne menacent pas ce gain. Par contraste, les glorieux cherchent une forme de « joie », qui est une exultation de l'esprit, provenant de « l'imagination de la propre puissance et capacité de l'homme<sup>31</sup> ». Pour certains individus, une joie profonde peut être trouvée dans la contemplation de leur « propre pouvoir et de leurs actes de conquête » qui produit un grand plaisir quand ils se confirment à eux-mêmes leur propre pouvoir<sup>32</sup>. Mais Hobbes note que ceux qui cherchent la gloire la cherchent souvent « au-delà de ce que leur sécurité demande », créant le problème que certains cherchent la gloire même au péril de leur vie<sup>33</sup>. Pour ces gens, la gloire devient déconnectée de sa source dans la recherche du pouvoir nécessaire à la préservation de leur mouvement vital. La difficulté d'acquérir et de conserver la

gloire du fait de notre incapacité de juger ou d'évaluer précisément le problème d'interprétation des « indices » de valeur et le besoin du chercheur de gloire « d'extraire une plus grande valeur de ses contempteurs par dommage et d'autres personnes par l'exemple » signifie que le chercheur de gloire se sent obligé de se risquer lui-même pour montrer son pouvoir<sup>34</sup>. Maintenir la joie qu'est la gloire peut entraîner le besoin de faire du tort à son corps ou de saper son pouvoir comme propriété. Dans des cas extrêmes, le glorieux peut risquer sa propre vie pour montrer son pouvoir. De ce fait, le plaisir de la gloire n'est pas contrôlé par les demandes modératrices de la sécurité et de la propriété de deux façons. La première est comme nous l'avons déjà noté, le glorieux sacrifiera de façon illogique sa vie pour son nom. La seconde est que le plaisir de la gloire cherche à toujours accroître sa délectation, la gloire en termes sociaux cherchera toujours une plus grande maîtrise, au risque de la sécurité. De ce point de vue, la guerre pour Hobbes est causée typiquement par la tendance des individus du type glorieux à se défier et à se tester les uns les autres sur ce qu'ils ont, forçant ainsi le défiant et le compétiteur à faire la guerre au-delà de ce qu'ils feraient normalement. La solution de Hobbes est de survenir aux besoins du défiant et du compétiteur tout en sapant les demandes d'exultation dans la gloire. Le résultat sera que les sujets hobbesiens ne chercheront pas la gloire ; en fait, ils craindront et mépriseront ces affichages de fierté et d'orgueil.

### La gloire et les relations internationales

Bien qu'il soit possible que ces trois types d'êtres humains fournissent un souverain, Hobbes indique qu'il est plus vraisemblable que le souverain soit un chercheur de gloire<sup>35</sup>. Si le glorieux pouvait exister sans lutte, c'est-à-dire étant assuré de son pouvoir, le défiant (et peut-être le compétiteur dans une large mesure) pourrait mener une vie aussi paisible et productive que celle des abeilles et des fourmis<sup>36</sup>. Donc l'arrangement institutionnel de l'État souverain de Hobbes où les défis au seul glorieux ne sont ni justes ni faisables et où le défiant et le compétiteur peuvent prospérer dans son ombre<sup>14</sup>.

Le Commonwealth de Hobbes, où chaque individu autorise les actes d'un souverain qui protège les droits naturels de tous en faisant appliquer le contrat social, semble résoudre le problème de la guerre interne. Mais que dit Hobbes au sujet des relations internationales ?

Concernant les Actes d'un souverain envers un autre, qui ne sont pas inclus dans cette loi, que l'on appelle communément la *Loi des Nations*, je n'ai pas besoin de

dire quoi que ce soit ici ; parce que la Loi des Nations et la Loi de la Nature sont la même chose. Et chaque souverain a le même droit, en pourvoyant à la sécurité de son peuple, qu'un individu en pourvoyant à la sécurité de son propre corps<sup>38</sup>.

Par analogie, donc, il semblerait que les relations internationales soient identiques à l'état de nature de Hobbes, un état de guerre où il n'y a ni bon ni mauvais, ni justice ou injustice. Il y a la Loi de la Nature dans les relations internationales mais, comme l'indique Hobbes, la Loi de la Nature n'est pas une loi en tant que telle mais un « précepte ou une règle générale » qui contient la « Loi fondamentale de la Nature » qui est de « *chercher la paix et de la suivre* » et le Droit de nature qui est « *par tous les moyens que nous pouvons, nous nous défendons*<sup>39</sup> » (souligné dans l'original).

Hobbes sait, bien entendu, qu'il y a des limites à une telle approche analogique. Comme il le note, la posture de guerre entre souverains, demandant une vigilance constante et de l'espionnage, n'amène pas aux inconvénients de la guerre pour les individus parce que les souverains, en fournissant un pouvoir commun au sein de chaque État, confirment « l'industrie de leurs sujets ». Donc, la politique internationale comme un état de nature permet, ou est cohérente avec, la possibilité d'industrie, de culture de la terre, de navigation, de maisons confortables et du progrès général des arts et lettres<sup>40</sup>. Il semble confirmer cependant le caractère épineux inhérent, et de ce fait le caractère fondamentalement dangereux, de la politique internationale. Cette conception minimaliste des relations internationales hobbesienne a été particulièrement influente dans les écoles « réalistes » modernes de relations internationales<sup>41</sup>. Son envergure limitée a été contestée cependant par des universitaires qui suggèrent que l'équation de politique internationale de Hobbes avec l'état de nature offre en fait une gamme plus extensive de droits et de responsabilités pour les souverains. Bien que cela ne consiste pas en une loi kantienne complète des nations, une telle conception des relations internationales hobbesiennes est bien plus riche que le simple minimalisme du réalisme moderne<sup>42</sup>.

L'internationalisme « maximaliste » hobbesien a comme point de départ une appréciation de la plus grande efficacité des lois de la nature dans les relations internationales<sup>43</sup>. L'analogie entre la place de l'individu dans l'état de nature et celle du souverain dans les relations internationales ne tient pas dans plusieurs aspects importants. Bien que les souverains doivent assurer leur propre sécurité et la sécurité de l'État, donc les guerres livrées dans ce but sont justes parce qu'il n'y a pas d'autre recours, les États souverains sont plus en sécurité que les individus le sont dans l'état de nature (par exemple, ils ne sont pas tous égaux, ils n'ont pas besoin de dormir, ils ne sont pas mortels). En outre, parce que les souverains

soutiennent « l'industrie de leurs sujets » allégeant leur misère, ces passions qui poussent les individus dans l'état de nature à la paix sont moins puissantes dans les relations internationales<sup>44</sup>. Mais l'absence d'un pouvoir commun dans le domaine international signifie aussi une plus grande liberté dans les relations internationales de façon à ce que les lois de la nature n'aient pas besoin d'être silencieuses. Comme Johnson l'indique, « la paix ne sera pas une priorité aussi urgente comme elle l'est dans les relations entre individus mais le besoin de violer les lois de la nature ne sera également pas aussi urgent<sup>45</sup> ».

Que l'on adopte la version « maximaliste » ou « minimaliste », la conception hobbesienne des relations internationales comme analogue à l'état de nature présente en fait un défi sérieux à la paix et à la stabilité intérieures<sup>46</sup>. Le souverain défiant et même le souverain compétiteur devront faire face à des obstacles formidables pour discerner les moyens appropriés qui assureront la stabilité de l'État et l'avantage compétitif. Mais ces problèmes sont exacerbés dans le cas de celui qui aime la gloire. Quand le souverain est celui qui aime la gloire, est-ce que la souveraineté n'alimentera pas l'orgueil du glorieux ? En tant que souverain le sens de sa propre valeur (et de ce fait son plaisir à la contempler) sera maintenant confirmé par le succès et magnifié par la grandeur de la position. Plus le Commonwealth est grand et puissant, plus le souverain est glorieux. Avec cette grandeur vient la possibilité accrue d'être contempné. Non maîtrisés par les pouvoirs communs, ces souverains dans leurs relations internationales mécomprendront facilement ces offenses à l'orgueil comme des défis à la sécurité<sup>47</sup>. Les souverains, cherchant un plus grand plaisir dans l'assertion de leur gloire et essayant de rejeter les défis à leur réputation, chercheront à se défendre et à défendre leurs pays en prouvant leur supériorité, en utilisant leur puissance souveraine accrue dans les relations internationales. Pour ce faire, cependant, ils devront mettre en place tous ces éléments d'une campagne réussie, allant du recrutement d'espions pour révéler des secrets ou tromper l'ennemi, de la construction de forts et de défenses à finalement lever les armées et les flottes pour faire la guerre. Plus ces entreprises réussissent, plus le souverain sera tenté de ne pas dissoudre cette machine mais de retenir ses services pour des entreprises plus ambitieuses, ostensiblement pour se protéger mais en fait pour augmenter la gloire de la nation. Avant longtemps, la gloire du souverain pointera à une politique d'ambitions impériales stimulées et soutenues par son succès.

Hobbes était bien entendu au courant de ces dangers. Comme il le note, « à tous moments, les rois, et les personnes d'autorité souveraines, du fait de leur in-

dépendance, sont continuellement jaloux et dans l'état et la position de gladiateurs<sup>48</sup> ». En admettant qu'il n'y a pas de différence réelle entre le Commonwealth par institution et le Commonwealth par conquête, il indique l'ubiquité de la guerre internationale comme fondement de la souveraineté. Il admet aussi que de telles conquêtes ne sont souvent pas fondées sur les lois de la nature : pour de tels Commonwealth, ou de tels monarques, qui combattent pour combattre, c'est-à-dire par ambition ou fierté, ou pour venger chaque petite blessure ou insulte faite par leurs voisins, s'ils ne se ruinent pas, leur fortune doit être meilleure qu'ils sont en droit de l'attendre<sup>49</sup>.

Hobbes pense, comme nous l'avons noté ci-dessus, que la Loi des Nations est identique à la Loi de la Nature. La loi fondamentale de la nature « *Que chaque homme devrait rechercher la paix, tant qu'il peut espérer l'obtenir et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il cherche et utilise toute l'aide et les avantages de la guerre* » (souligné dans l'original) fournit, d'après Hobbes dix-neuf autres lois<sup>50</sup>. L'une des plus importantes est la Deuxième Loi de la nature, un désir, si les autres le désirent aussi, d'abandonner ses droits à toutes choses. Les autres lois de la nature comprennent justice, gratitude et complaisance. Ces lois, la « vraie philosophie morale », sont éternelles et lient toujours la conscience, mais pas en pratique, s'il n'y a pas de sécurité. Chaque souverain devra donc évaluer jusqu'à quel point elles peuvent être obéies sans danger. Il est cependant possible d'extrapoler du récit de Hobbes un domaine international mis en forme par ces lois de la nature. Par exemple, les souverains et les États peuvent légitimement chercher la paix quand c'est possible, simplement parce que les solutions pacifiques sont plus expéditives et moins dangereuses que le recours à la guerre. Des contrats ou accords entre États peuvent donc être signés, dans un esprit de gratitude et d'accommodation, même si leur violation n'est pas techniquement injuste. De tels accords, par exemple l'immunité diplomatique, sont dans l'intérêt de tous les souverains, permettant des lignes de communication libres entre souverains et États<sup>51</sup>. Dans tous les cas, parce que pour Hobbes les accords forcés, accords signés du fait de la peur, sont obligatoires, les relations internationales peuvent être définies par des contrats valides entre des nations plus fortes et plus faibles, respectés du fait de la menace de guerre<sup>52</sup>. Bien que la guerre soit toujours disponible au souverain, elle doit toujours être pour la sécurité de l'État et non pour le désir de venger une transgression passée ou du fait de mépris, d'arrogance ou d'orgueil. En fait, ces principes dictent la façon dont il faut faire la guerre, limitant autant que possible la cruauté non nécessaire à la poursuite des hostilités<sup>53</sup>.

À l'accusation que l'État hobbesien exacerbe le problème de la gloire, Hobbes peut aussi répondre que le danger de gloire varie suivant les circonstances de chaque pays. Ce ne sont que les souverains de Commonwealths riches, puissants et bien placés stratégiquement ou géographiquement qui seront tentés de rechercher la gloire. Pourtant ce compte rendu d'escarmouches continues par un « nombre infini de petits aristocrates » en Allemagne suggère que la gloire (avec son « appétit insatiable » concomitant ou Boulimie, d'élargir le domaine »), peut être un problème pour tous les souverains<sup>54</sup>. Hobbes peut aussi faire valoir qu'étant donné l'identité des intérêts privés et publics dans une monarchie, le bien-être du peuple et les dangers et coûts de la guerre fourniront un frein naturel à cette recherche de gloire. Les souverains sages ne prennent aucun « plaisir ou profit auquel ils peuvent s'attendre dans les dommages ou l'affaiblissement de leurs sujets dont la vigueur compose leur propre force et vigueur<sup>55</sup> ». Il est clair que des guerres continues qui appauvrissent les peuples et ruinent un État le rendront encore plus susceptible d'être dissous ou conquis par ses voisins. Hobbes semble donc fournir une excellente raison aux souverains pour qu'ils se restreignent dans le but de préserver leur gloire. Mais il est dans la nature des chercheurs de gloire de tout risquer pour tout. Bien que connaissant ces arguments qui suggèrent une sorte de justice naturelle pour des actions déraisonnables, le glorieux se donne l'excuse qu'il est l'exception qui va réussir et dans l'échec blâme tout le monde sauf lui-même. Les leçons tirées de l'échec peuvent venir trop tard ou être ignorées par les souverains glorieux.

### Leadership et culture en politique internationale

Notre examen du compte rendu de la gloire de Hobbes révèle une compréhension totale des passions, particulièrement du lien entre la gloire et la peur ; une solution institutionnelle au problème de l'anarchie ; et une appréciation subtile de la nature complexe des relations internationales. Dans la discussion qui suit, je fais valoir que la compréhension des passions par Hobbes et leurs conséquences politiques apportent deux idées liées importantes dans la nature des relations internationales : il montre l'importance du leadership dans les relations internationales ; et il nous rappelle que pour comprendre le rôle de la gloire dans les relations internationales il faut une appréciation subtile des éléments culturels, historiques et religieux d'un État.

### *Leadership dans les relations internationales*

La recherche de la gloire par des individus dans le domaine international est, pour Hobbes, une des causes principales de l'instabilité. Il semblerait donc que pour Hobbes le leadership est important dans les relations internationales. Parce que les individus sont différents dans leurs capacités, aptitudes et vertus, il apparaît que la « nouvelle science » de Hobbes dépende fondamentalement de la prudence et du jugement des leaders politiques<sup>56</sup>. Il admire par exemple Sidney Godolphin, le frère de Francis Godolphin, auquel il a dédié le *Léviathan*, pour ses nombreuses vertus « non acquises par nécessité ou affectées suivant l'occasion, mais inhérentes et brillantes dans une constitution généreuse de sa nature<sup>57</sup> ». Il concède aussi une différence importante entre la *justice* des lois et leur *bonté*. Bien que ces lois faites par des souverains autorisés soient par définition justes, toutes ces lois justes ne sont pas de bonnes lois ; comme Hobbes le dit « Une bonne Loi est celle dont on a besoin, pour le bien du peuple et en fin de compte transparente<sup>58</sup> ».

Il est donc possible de juger le caractère raisonnable des actes du souverain, même si nous ne pouvons pas mettre en cause ou défier sa justice. Il semble que la tentative de Hobbes d'éduquer les souverains (et les sujets) dans ce qui constitue une action *raisonnable* est une admission que la plupart peuvent être éduqués<sup>59</sup>. Un aspect important de cette éducation est qu'il est possible de remplacer la discrétion individuelle par des institutions, ce qui fait que d'une certaine manière n'importe qui peut être souverain. Alors qu'il indique dans sa dédicace à Francis Godolphin « Je ne parle pas des hommes mais, (dans l'abstrait) du Siègne du pouvoir, (comme ces créatures simples et impartiales du Capitole romain qui par leur bruit défendirent ses occupants, pas parce que c'était eux, mais parce que c'était là<sup>60</sup>) ». Où vous vous trouvez, semble-t-il, est plus important pour Hobbes que qui vous êtes. Cette vue est soutenue par son discrédit de la conception aristotélicienne que certains devraient commander parce qu'ils sont plus prudents et plus sages. La réponse de Hobbes est que « il y en a peu d'aussi stupides qu'ils ne préféreraient se gouverner eux-mêmes plutôt que d'être gouvernés par d'autres<sup>61</sup> ». Égalité naturelle signifie égalité en prudence : « Un simple mari est plus prudent dans les affaires de sa propre maison qu'un conseiller privé dans les affaires d'un autre homme<sup>62</sup>. » Il semblerait donc que qui est le souverain n'ait que peu d'importance, s'il a reçu l'instruction hobbesienne appropriée. Dans la mesure où Hobbes a réussi à dompter le souverain individuel avec son invention, l'institution artificielle qu'est l'État-Léviathan, il devient possible de dire qu'il a contribué à rendre la gloire individuelle non pertinente. La *raison d'être* de l'état constitutionnel

moderne est sans doute la négation de la gloire individuelle. Ce fait explique dans une large mesure que la gloire soit négligée par le réalisme structurel moderne.

Mais cette observation signifie que l'exultation de la gloire dépend de la complexité du constitutionnalisme de l'État considéré ; que la gloire soit importante, et dans quelle mesure elle est importante dans les relations internationales, dépendra de la nature spécifique et du caractère des leaders et de l'autorité que l'État leur permet. La composition des États créera la possibilité de « gladiateurs » à laquelle Hobbes avait fait face initialement et cherchait à restreindre. Par exemple, la politique internationale de Cuba où Fidel Castro essaye de préserver sa réputation et ses accomplissements ou de Singapour où Lee Kuan Yew est célébré comme fondateur, implique une vue différente de la gloire des nations où les leaders occupent des postes constitutionnels et un mandat limité. Kim Jong Il sacrifiera volontiers la vie de millions de Nord Coréens pour préserver sa gloire. La gloire est donc importante dans les relations internationales mais son influence n'est pas systématique<sup>63</sup>. Si les institutions font une différence importante dans la façon dont les passions individuelles sont traduites en actes politiques, la conception de la gloire de Hobbes nous permet de voir quand les leaders sont importants et, ce faisant, de regarder derrière la notion de « l'État » pour voir comment chaque nation va agir dans un contexte particulier<sup>64</sup>.

Cette discussion révèle une fois de plus la tendance du réalisme moderne à simplifier et donc à déformer les idées hobbesiennes. Comme nous l'avons vu ici, il existe une ambiguïté de base dans Hobbes concernant le rôle des leaders dans les relations internationales. Son analyse de la recherche de la gloire semble confirmer l'importance des individus dans la politique du monde mais nous trouvons aussi dans Hobbes une tentative de refuser aux leaders de jouer un tel rôle. Cette ambiguïté, inhérente chez Hobbes, peut être comprise comme simplement un autre exemple de deux aspects de Hobbes notés ci-dessus : Hobbes qui évalue le problème des gladiateurs glorieux et Hobbes qui veut refuser à la gloire ce pouvoir en constitutionnalisant et légalisant le choix individuel. Nous voyons ici une tension non résolue dans Hobbes concernant le leadership résolu par le réalisme moderne en favorisant des influences structurelles ou institutionnelles sur l'individu<sup>65</sup>.

### ***Histoire, culture, religion***

Dans *Léviathan*, Hobbes liste tous ces éléments aristocratiques : armoiries, naissance, traditions qui l'on dit être honorables. Tout en reconnaissant leur influence comme source de pouvoir, il discrédite aussi efficacement leurs demandes

intrinsèques. Hobbes indique ainsi que la forme et le contenu précis de l'honneur ; notre sens de ce qui est honorable sera inévitablement mis en forme par l'histoire, la culture et la religion<sup>66</sup>. La leçon pour le réalisme est que bien qu'il existe évidemment certains éléments communs à ce qui est honorable ou déshonorable dans tous les pays, tous sont d'accord qu'être ignoré est une façon de perdre la face, il n'est pas exact de supposer qu'il existe un code universel de l'honneur dans les relations internationales. En conséquence, le réalisme a besoin d'une appréciation affinée du caractère d'un pays spécifique, y compris ses traditions et cultures, pour évaluer prudemment la façon dont la gloire affectera ses leaders et donc les actes de l'État. La colère montrée par la Chine et la Corée à la suite de la visite en 2001 de la Yasukuni Shrine par le premier ministre Junichiro Koizumi était influencée sans aucun doute par un souci de « sécurité ». Mais il serait difficile de comprendre toute l'importance de cet incident apparemment intérieur sans une appréciation de l'importance de la « face » ou de l'honneur dans les trois nations, tel qu'il est défini par leur histoire commune et leurs relations de puissance en mutation rapide<sup>67</sup>.

Hobbes montre l'importance d'une telle compréhension détaillée dans son examen des Commonwealths ecclésiastiques qui compose la deuxième moitié de son œuvre la plus célèbre, *Leviathan*<sup>68</sup>.

La religion pose un problème double pour Hobbes. Il trace la source de la religion à « l'anxiété » ou à une crainte perpétuelle du futur, particulièrement à la peur de la mort. Cette peur a été exploitée par les « Gentils » comme les Grecs et les Romains qui soumièrent la religion à la politique pour assurer la paix dans le Commonwealth. Par contraste, d'après Hobbes, la religion des Juifs, Chrétiens (et de l'Islam) proclame un Royaume de Dieu qui subordonne la politique à la religion et donc ne fait aucune distinction entre la « domination temporelle et la domination spirituelle<sup>69</sup> ». En faisant valoir que l'Église actuelle est le Royaume de Dieu (« c'est-à-dire le Royaume de la Gloire, ou la Terre Promise »), l'Église de Rome, donc le Pape, peut exercer un pouvoir politique international sur les princes chrétiens en disant que désobéir au Pape « est désobéir au Christ lui-même<sup>70</sup> ». Ainsi l'Église « militante » pose le problème le plus sérieux pour le plan politique de Hobbes ; elle sape la paix tout en utilisant des moyens hobbesiens de peur. Ce qui est important pour nous, cependant, est ce qui est implicite dans l'analyse de Hobbes concernant le rôle unique de la gloire dans les Commonwealth ecclésiastiques. Parce que l'un des aspects essentiels de la puissance politique du Pape, ainsi que des évêques et presbytres est la Gloire de Dieu, ils sont tenus de défendre leur

gloire en défendant la Gloire du Royaume de Dieu. La leçon hobbesienne contemporaine est que les relations internationales des « Commonwealth ecclésiastiques » (ou États dominés par ces religions où le politique est soumis au pieux), cherchera toujours à défendre la Gloire de Dieu, pas incidemment mais comme un aspect crucial de leur souveraineté. Cet argument suggère que la politique du Moyen-Orient est mise en forme autant par la gloire que par la sécurité, bien qu'il s'agisse de la Gloire de Dieu comme reflétée dans les actes de Ses ministres. Comme A.Q. Khan, le scientifique crédité partout comme le père des armes nucléaires du Pakistan l'a noté dans son récent article lamentant la perte de « *ghairat* », le sens de l'honneur, du courage, de la braverie et de la loyauté montré par les grands leaders musulmans dans tous les moments cruciaux de l'histoire : dans toute l'histoire, certains individus ont existé qui sont devenus célèbres dans certains domaines. Shaikh Saadi a dit : « L'honneur n'est pas gagné, il est conféré par Celui qui Confère ». Selon ce concept, si quelqu'un accomplit une grande chose, il devrait considérer cela comme un don de Dieu plutôt que des « muscles de ses propres bras ». C'est une faveur spéciale de Dieu quand un individu particulier est choisi par la providence pour une tâche spécifique<sup>71</sup>.

Dans quelle mesure l'argument ci-dessus s'applique-t-il aux démocraties libérales modernes, basées sur la séparation de l'Église et de l'État et adoptant apparemment de nombreux principes hobbesiens ? Est-ce que la gloire joue un rôle dans leurs relations internationales ? Je suggère que c'est le cas dans deux aspects importants, le nationalisme et les droits de l'homme. La solution hobbesienne au problème de la gloire, avec son zèle éducatif et missionnaire écrasant, imitait la gloire des états ecclésiastiques en instituant de nouvelles bases d'exultation dans la gloire. Nous avons vu ci-dessus la tentative de Hobbes de modérer la gloire du souverain en liant son sort à la prospérité de l'État-nation et au bien-être du peuple. Hobbes place donc la nouvelle source de pouvoir, et donc de gloire, dans une nouvelle structure institutionnelle qui est devenue le modèle de tous les gouvernements. Dans la mesure où l'État devint le point focal de l'idée de « nation », le nationalisme fut institué comme source indépendante d'exultation dans la gloire, réfléchi dans les actes de tous ceux qui protégeaient ou faisaient progresser l'intérêt national<sup>72</sup>.

Un compte-rendu similaire est fourni par la notion de droits naturels initiée par Hobbes. Les droits hobbesiens, transformés et étendus en droits de l'homme sont devenus un principe fondamental du constitutionnalisme moderne. Ils sont donc devenus un moyen moderne important de définir ce qui est honorable, la

défense des droits et la protection de la souveraineté populaire ou démocratie sont de ce fait devenues des principes honorables dans les démocraties modernes<sup>73</sup>. Ils ont ensuite formé leur politique étrangère. En tant que fondations potentiellement sans limites pour l'exultation dans la gloire, ils révèlent des aperçus importants dans l'internationalisme libéral ainsi que dans l'exceptionnalisme américain<sup>74</sup>. Ainsi l'importance du divin comme source indépendante de gloire dans les États ecclésiastiques est reflétée dans les états séculaires modernes dans les idées de nationalisme et de droits.

### Conclusion

J'ai essayé dans cet article d'explorer le rôle des passions dans les relations internationales en retournant à la conception de Thomas Hobbes de la gloire et de la peur. Bien que l'une des passions les plus puissantes, la peur, ait reçu une attention considérable, en particulier des universitaires réalistes modernes, la passion de la gloire a été relativement négligée. En retournant à l'un des théoriciens fondamentaux du réalisme moderne, j'ai essayé de donner un compte rendu réaliste complet qui comprenne la peur dans le contexte plus large de la passion puissante de la gloire. Ce compte rendu hobbesien a apporté deux idées importantes au caractère de la politique internationale. La gloire est importante dans les relations internationales mais, en déterminant son importance, nous devons prendre en compte deux facteurs liés : le caractère du leader et la composition de l'État, particulièrement de la façon dont son histoire, sa religion et sa culture définissent ce qui est honorable et donc mettent en forme et limitent le pouvoir discrétionnaire du leader. Il existe donc des limites considérables à la conception de la nature humaine et des passions par Hobbes<sup>75</sup>. Pourtant, dans la mesure où le réalisme de Hobbes force un engagement avec des faits et des circonstances spécifiques de relations internationales, il approuve alors simplement ce qui a toujours été l'approche des diplomates, analystes en matière de sécurité et ministres. Dans cette mesure, notre engagement avec Hobbes nous permet de nous libérer des contraintes artificielles du réalisme moderne ; ses idées théoriques, bien qu'elles soient contestées, fournissent une justification bienvenue à l'exercice d'un jugement prudent dans la pratique de l'art complexe de la politique internationale.

### Notes

1. EDEN, Sir Anthony, *Full Circle: The Memoirs of Sir Anthony Eden*, London : Cassell & Company, 1960, p. 543. Pour des biographies récentes d'Eden, voir DUTTON, David, *Anthony Eden: A Life and Reputation*, Oxford : Oxford University Press, 1997 ; JAMES, Robert, *Anthony Eden: A Biography*, New York : McGraw

Hill, 1987 ; et PEARSON, Jonathan, *Sir Anthony Eden and the Suez Crisis: Reluctant Gamble*, London : Palgrave Macmillan, 2003.

2. EDEN, *Full Circle*, p. 465.

3. En ce qui concerne le jugement d'Eden qui a pu être compromis en raison de sa mauvaise santé, voir DUTTON, *Anthony Eden*, pp. 422–24.

4. Cité dans MEREDITH, Martin, *The State of Africa: A History of Fifty Years of Independence*, London : Simon & Schuster, 2006, pp. 39–40. Voir aussi le récit de NUTTING du coup de téléphone d'Eden le soir du 1<sup>er</sup> mars 1956 ; d'après Nutting, Eden a crié « qu'est ce que c'est que ces âneries que vous m'avez envoyées sur isoler Nasser et neutraliser Nasser ? Pourquoi ne pouvez-vous pas vous mettre dans la tête que je veux que l'homme soit détruit ? » J'ai répondu, « OK, Vous vous débarrassez de Nasser, qui allez-vous mettre à sa place ? » « Je ne veux personne » dit-il. J'ai dit « Bon alors il va y avoir anarchie et chaos en Egypte. » « Je m'en moque qu'il y ait anarchie et chaos en Egypte, je veux juste me débarrasser de Nasser », Nutting cité dans Hennesy, 2000, pp. 215–16.

5. MEREDITH, *State of Africa*, pp. 42–43. Sur Nasser, voir STEPHENS, Robert, *Nasser: A Political Biography*, London : Allen Lane 1971 ; NUTTING, Anthony, *Nasser*, London: Constable 1972 ; et VATIKIOTIS, Panayiotis J., *Nasser and His Generation*, London : Croom Helm, 1978.

6. D'après Kowert, la peur que l'Égypte tombe dans l'orbite communiste outrageait les élites britanniques et l'opinion publique. Ce qui était le plus notable au sujet de l'outrage pour Kowert était l'accent placé sur le caractère personnel de Nasser (c'est-à-dire son identité) comme explication de son comportement et une raison suffisante pour des représailles britanniques ». « L'identité de Nasser (et celle de l'Égypte à un degré moindre) est clairement devenue très préminente pour Eden et son cabinet », explique Kowert. « Ils font des références fréquentes à son manque de fiabilité et à sa sympathie pour le communisme. Leur opposition provenait donc plus de ce qu'il était et représentait, un communiste, ou peut-être un fasciste, et clairement un ennemi de la Grande-Bretagne, que de ce qu'il avait vraiment fait ». KOWERT, Paul, « Agent versus Structure in the Construction of National Identity », in *International Relations in a Constructed World*, ed. KUBALKOVA, Vendulka, ONUF, Nicholas et KOWERT, Paul, New York : M. E. Sharp, 1998, pp. 113 et 115.

7. De nombreuses études récentes sur les relations internationales ont commenté le besoin de faire une analyse systématique du rôle des émotions dans les relations internationales. Voir CRAWFORD, Neta C., « The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships », *International Security* 24, no. 4, printemps 2000, pp. 116–56 ; BLEIKER, Roland et HUTCHINSON, Emma, « Fear No More: Emotions and World Politics », *Review of International Studies* 34, no. 1, 2008, pp. 115–35 ; MERCER, Jonathan, *Reputation and International Politics*, Ithaca, NY : Cornell University Press, 1996 ; LEBOW, Richard Ned, « Reason, Emotion and Cooperation », *International Politics* 42, no. 3, 2005, pp. 283–313 ; LEBOW, « Fear, Interest and Honor: Outlines of a Theory of International Relations », *International Affairs* 82, no. 3, 2006, pp. 431–48 ; et ROSS, Andrew A. G., « Coming in from the Cold: Constructivism and Emotions », *European Journal of International Relations* 12, no. 2, juin 2006, pp. 197–222.

8. Sur le réalisme en général, voir DONNELLY, *Realism and International Relations*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000 et LEGRO, Jeffrey W. Et MORAVCSIK, Andrew, « Is Anybody Still a Realist? », *International Security* 24, no. 2, 1999, pp. 5–55. Sur les réalistes défensifs, voir WALTZ, Kenneth N., qui nie la pertinence de la composition interne des états ou des motifs des leaders, *Theory of International Politics*, Boston : McGraw-Hill, 1979. Sur le réalisme structurel offensif, voir MEARSHEIMER, John, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York : W. W. Norton, 2001. Sur les réalistes défensifs, voir GLASER, Charles L., « The Necessary and Natural Evolution of Structural Realism » in *Realism and Balancing Power: A New Debate*, ed. VASQUEZ, John A. et ELMAN, Colin, Upper Saddle River, NJ : Prentice Hall, 2003. Sur la peur et le « dilemme de sécurité », voir HERZ John H., « Idealist Internationalism and the Security Dilemma », *World Politics* 2, no. 2, 1950, pp. 157–80 ; HERZ, « The Security Dilemma in International Relations: Background and Present Problems », *International Relations* 17, no. 4, 2003, pp. 411–16 ; BUZAN, Barry, « Peace, Power, and Security: Contending Concepts in the Study of International Relations », *Journal of Peace Research* 21, no. 2, 1984, pp. 109–25 ; BOOTH, Ken, « Navigating the 'Absolute Novum': John H. Herz's Political Realism and Political Idealism », *International Relations* 22, no. 4, 2008, pp. 510–26 ; et

BOOTH, Ken et WHEELER, Nicholas J., *The Security Dilemma: Fear, Cooperation and Trust in World Politics*, New York : Palgrave Macmillan, 2008.

9. Prestige, défini instrumentalement comme « réputation de pouvoir » est un sujet des penseurs réalistes. Voir MORGENTHAU, Hans, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York : McGraw-Hill, 2006 ; HERZ, « Idealist Internationalism and the Security Dilemma » et GILPIN, Robert, *War and Change in World Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1981. Mais le néoréalisme de Waltz avec son ontologie matérialiste et cadre systémique rejette complètement le prestige. Pour une discussion du prestige instrumental et la théorie de la dissuasion, voir SCHELLING, Thomas, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1960 ; MERCER, *Reputation and International Politics* ; COPELAND, Dale C., HUTH, Paul K. et MERCER, Jonathan, « What's in a Name? Debating Jonathan Mercer's Reputation and International Politics », *Security Studies* 7, no. 1, 1997, pp. 32–113. Pour une courte discussion des différentes conceptions nationales du prestige, voir NICOLSON, Harold, *The Meaning of Prestige: The Rede Lecture, 1937*, Cambridge : Cambridge University Press, 1937. Pour une discussion extensive de la théorie de la dissuasion qui emprunte à la psychologie sociale pour saper les demandes de la réputation comme un objectif, indiquant « nous ne devrions jamais faire la guerre à cause de notre réputation », voir MERCER, Jonathan, « Rationality and Psychology in International Politics », *International Organization* 59, no. 1, 2005, pp. 77–106. Pour l'importance des symboles dans les relations internationales, voir O'NEILL, Barry, *Honor, Symbols, and War*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1999.

10. MEREDITH, *State of Africa*.

11. MARKEY, Daniel in « Prestige and the Origins of War: Returning to Realism's Roots », *Security Studies* 8, no. 4, 1999, p. 157, pp. 159–62, fournit une analyse réfléchie du problème de la « gloire ». Il fait valoir que le réalisme contemporain comprend le prestige dans son sens instrumental, comme réputation, crédibilité ou résolution et non pas comme intrinsèque ou une fin en soi. Commenant avec les « ancêtres » réalistes Thucydide, Machiavel, Hobbes, Rousseau, il recouvre un « motif de prestige » comme une fin en soi avec quatre caractéristiques essentielles : « le prestige est un bien relatif, il est recherché perpétuellement, il est irrationnel et il est social ». Pour Markey, le prestige est un désir insatiable de reconnaissance publique de l'éminence qui est matériellement irrationnel, il ne « fournit pas toujours des résultats matériels optimaux » et il n'a pas de « proportionnalité » rationnelle dans un « calcul moyens-objectifs ». Je soutiens que Markey ne reconnaît pas suffisamment à quel point Hobbes souhaitait modérer, pour ne pas dire extirper, la gloire.

12. La pensée machiavélienne que seules des passions pourraient contrer des passions fut utilisée par des philosophes ultérieurs comme Hobbes dans la fondation de l'État souverain et par Montesquieu pour défendre la séparation des pouvoirs et une république commerciale. Voir en général, RAHE, Paul A., *Republics Ancient and Modern*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1994 et HIRSCHMAN, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1977.

13. Pour un aperçu du caractère de la piété de Hobbes comparer le « Léviathan », une créature du seigneur, mis au-dessus des enfants de la fierté (John 41 : 34) avec le corps artificiel de Hobbes, fait par « l'Art de l'homme » dont l'occupation est '*Salus Populi*' ou la sécurité des gens ». Voir HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. MACOHERSON, C. B., Middlesex : Penguin Books, 1968, introduction, p. 81.

14. Voir MANSFIELD, Harvey, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1989, de la façon dont la vertu machiavélienne a été constitutionnalisées.

15. Sur le contraste entre Thucydide et Hobbes concernant l'efficacité de la peur, voir AHRENSDORF, Peter, « The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy », *American Political Science Review* 94, no. 3, 2000, pp. 579–93. La critique de Hobbes par Kant, développée dans *Perpetual Peace* et « *Idea for Universal History with a Cosmopolitan Purpose* » est que le problème d'une constitution civile parfaite ne peut être résolu que si on traite du problème des relations extérieures avec d'autres états. Sur la relation entre Hobbes et Kant, voir WILLIAMS, Howard, *Kant's Critique of Hobbes*, Cardiff : University of Wales Press, 2003.

16. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, pp. 185–86.

17. *Id.*, pp. 183–86.

18. *Id.*, chap. 17, p. 225 et chap. 11, p. 160.

19. *Id.*, chap. 11, p. 160.

20. *Id.*, chap. 6, p. 118.
21. *Id.*, chap. 11, p. 160.
22. *Id.*, chap. 6, p. 124 ; chap. 11, p. 161.
23. *Id.*, chap. 8, p. 139.
24. *Id.*
25. *Id.*, chap. 10, p. 155.
26. *Id.*, chap. 13, p. 184.
27. *Id.*, chap. 11, p. 161 et HOBBS, Thomas, *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*, ed. GASKIN, J. C. A., Oxford : Oxford University Press, 1994, chap. 14, p. 3.
28. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, p. 185.
29. *Id.*
30. *Id.*, chap. 6, p. 123.
31. *Id.*, p. 125. Il existe deux types d'exultation dans la gloire : confiance et orgueil. La confiance est « l'espoir constant de nous-mêmes » basé sur « l'expérience » de nos propres actes antérieurs ». L'orgueil est imaginer le pouvoir basé « sur la flatterie ou autres ou sens de sa propre importance pour le plaisir de ses conséquences », *id.*, chap. 6, p. 39. Sur le problème de la gloire, voir en général STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, trans. SINCLAIR, Elsa M., Chicago: University of Chicago Press, 1952 ; SLOMP, Gabriella, « Kant against Hobbes: Reasoning and Rhetoric », *Journal of Moral Philosophy* 4, no. 2, 2007, pp. 207–22 ; SLOMP, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Houndmills, UK : Macmillan Press, 2000 ; SACKSTEDER, William, « Mutually Acceptable Glory as a Cause of Conflict » in *The Causes of Quarrel: Essays on Peace, War, and Thomas Hobbes*, ed. CAWS, Peter, Boston : Beacon Press, 1989, pp. 97–113 ; HAMPTON, Jean, « Hobbesian Reflections on Glory as a Cause of Conflict » in Caws, *Causes of Quarrel*, 78–96 ; et ALTMAN, Andrew, « Glory, Respect, and Violent Conflict » in Caws, *Causes of Quarrel*, pp. 114–27.
32. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, p. 184.
33. *Id.*, p. 185.
34. *Id.*
35. Il est possible, bien sûr, qu'une fois les principes de Hobbes de droit naturel acceptés par le monde entier, le souverain devienne le compétiteur ou le défiant. Mais là où la souveraineté par acquisition est commune, le souverain sera un chercheur de gloire.
36. HOBBS, *Leviathan*, chap. 17, p. 225.
37. D'autres amateurs de gloire en plus du souverain sont avisés sobrement par Hobbes de ne pas essayer d'obtenir la « souveraineté par rébellion » pour qu'ils ne périssent pas dans la tentative, *id.*, chap. 15, p. 205.
38. *Id.*, chap. 30, p. 394.
39. *Id.*, chap. 14, pp. 189–90. En réduisant la loi des nations à la loi hobbesienne de la nature, Hobbes répudie implicitement les notions stoïques de *ius gentium* lois des nations. Voir PANGLE, Thomas L. et AHRENSDORF, Peter J., *Justice among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence : University Press of Kansas, 1999, pp. 144–53.
40. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, pp. 186–187.
41. Pour l'influence de Hobbes sur les réalistes modernes comme Morgenthau, Niebhur, Carr, Butterfield, Osgood, Kennan, Beitz et Kissinger, voir NAVARI, Cornelia, « Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature » in *Classical Theories of International Relations*, ed. CLARK, Ian et NEUMANN, HOUNDMILLS, Iver B., Houndmills, UK : Macmillan Press, 1996 ; SMITH, Michael, *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1986 ; et WILLIAMS, Howard, *International Relations in Political Theory*, Milton Keynes, UK : Open University Press, 1992. Sur son influence continue sur les néoréalistes comme Waltz, voir PANGLE et AHRENSDORF, *Justice among Nations*, pp. 239–57.
42. Cela devint ce que l'on appela l'école anglaise de relations internationales. Voir BULL, Hedley, « Hobbes and International Anarchy », *Social Research* 41, no. 4, 1977, pp. 717–38 ; CUTLER, Claire, « The Grotian Tradition in International Relations », *Review of International Studies* 17, no. 1, 1991, pp. 41–65 ; WIGHT, Martin, *International Relations: Three Traditions*, London : Holmes and Meier, 1992, et la discussion

dans WILLIAMS, Michael C., « Hobbes and International Relations: A Reconsideration », *International Organization* 50, no. 2, printemps 1996, pp. 213–36.

43. J'emprunte à JOHNSON, Laurie M., *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*, DeKalb : Northern Illinois University Press, 1993, pp. 87–94. Pour des tentatives similaires ou plus ambitieuses de développer une loi des nations hobbesiennes voir HANSON, Donald W., « Thomas Hobbes's 'Highway to Peace' », *International Organization* 38, no. 2, 1984, pp. 329–54 ; et CHENEVAL, Francis, « The Hobbesian Case for Multilateralism », *Swiss Political Science Review* 13, no. 3, 2007, pp. 309–35.

44. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, pp. 187–88.

45. JOHNSON, *Interpretation of Realism*, p. 87.

46. Pour savoir si la « nouvelle » science politique de Hobbes, avec sa promesse d'une « éternelle » Commonwealth, est minée par sa compréhension de la politique internationale, voir PATAPAN, Haig, « The Glorious Sovereign: Thomas Hobbes on Leadership and International Relations » in *British International Thinkers from Hobbes to Namier*, ed. HALL, Ian et HILL, Lisa, New York : Palgrave Macmillan, 2009, pp. 11–32.

47. Sans nier, bien sûr, que les offenses peuvent en fait constituer une telle menace sur la sécurité.

48. HOBBS, *Leviathan*, chap. 13, p. 187.

49. *Id.*, chap. 15, pp. 210–12.

50. *Id.*, chap. 14, p. 190.

51. *Id.*, chap. 23, p. 293.

52. *Id.*, chap. 14, p. 198.

53. Ce complexe d'accords, traités, obligations et arrangements n'amène cependant pas à un gouvernement mondial parce que l'impulsion d'un tel arrangement est moins impérieuse et parce que pour Hobbes, la souveraineté ne peut jamais être partagée ou divisée, HOBBS, *Leviathan*, chap. 29, pp. 363–64 ; chap. 19, p. 240. Pour une discussion de ces thèmes, y compris la critique kantienne de Hobbes, voir STANLICK, Nancy A., « A Hobbesian View of International Sovereignty », *Journal of Social Philosophy* 37, no. 4, 2006, pp. 552–65 ; HAAS, Ernst B., « Reason and Change in International Life: Justifying a Hypothesis », *Journal of International Affairs* 44, no. 1, 1990, p. 209 ; COVELL, Charles, *Kant and the Law of Peace: A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*, Houndmills, UK : Macmillan Press, 1998 ; et WILLIAMS, *Kant's Critique of Hobbes*.

54. HOBBS, *Leviathan*, chap. 10, p. 158 ; chap. 29, p. 375.

55. *Id.*, chap. 18, p. 238.

56. Sur l'idée de « prudence normative » dans les relations internationales voir COLL, Alberto R., « Normative Prudence as a Tradition of Statecraft », *Ethics and International Affairs* 5, no. 1, 1991, pp. 33–51.

57. HOBBS, *Leviathan*, « The Epistle Dedicatory », p. 75.

58. *Id.*, chap. 30, p. 388.

59. Sur l'avis aux souverains, voir MARA, Gerald M., « Hobbes's Counsel to Sovereigns », *Journal of Politics* 50, no. 2, mai 1988, pp. 390–411. Sur la rhétorique, voir SKINNER, Quentin, « Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality », *Proceedings of the British Academy* 76, 1990, pp. 1–61 ; SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1996 ; et GARSTEN, Bryan, *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2006.

60. HOBBS, *Leviathan*, « The Epistle Dedicatory », p. 75.

61. *Id.*, chap. 15, p. 211.

62. *Id.*, chap. 8, p. 138. Noter cependant comme il semble se rétracter, l'égalité doit être le nouveau consensus, même si ce n'est pas vrai, *id.*, chap. 15, p. 211.

63. Sur Fidel Castro, voir son autobiographie, *My Life: Fidel Castro*, rev. ed., ed. RAMONET, Ignacio, trans. HURLEY, Andrew, London : Allen Lane, 2007. Pour un examen du caractère et des ambitions de Lee Kuan Yew, voir MINCHIN, James, *No Man Is an Island: A Portrait of Singapore's Lee Kuan Yew*, North Sydney, Australia : Allen & Unwin, 1990 ; et BARR, Michael D., *Lee Kuan Yew: The Beliefs behind the Man*, Washington, DC : Georgetown University Press, 2000.

64. Dans la mesure où cette recherche favorise le réalisme néoclassique de SCHWELLER, Randall L., « Domestic Structure and Preventive War: Are Democracies More Pacific? », *World Politics* 44, no. 2, 1992, pp. 235–69. Voir aussi RASLER, Karen et THOMPSON, William R., « Malign Autocracies and Major Power Warfare: Evil,

Tragedy and International Relations Theory », *Security Studies* 10, no. 3, 2001, pp. 46–79, qui mettent l'accent sur le rôle de diverses motivations de l'État, ainsi que des institutions et structures internes.

65. Il fait ceci en supposant leur « rationalité » et donc en faisant abstraction des différences individuelles. Sur le problème de « l'action individuelle » dans les relations internationales réalistes voir JOHNSON, *Interpretation of Realism*, pp. 148–200.

66. Pour une discussion sur la nature évolutive des codes d'honneur, voir BOWMAN, James, *Honor: A History*, New York : Encounter Books, 2006 ; et en particulier KRAUSE, Sharon, *Liberalism with Honor*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

67. Pour une approche de la théorie des jeux à l'honneur national et la « face » voir O'NEILL, *Honor, Symbols, and War*, pp. 85–214. O'Neill conclut que « les États se battent toujours pour l'honneur », p. 245. Sur la visite de Koizumi au sanctuaire voir Peng Er Lam, « Koizumi: The Iconoclast Who Remade Japanese Politics » in *Dissident Democrats: The Challenge of Democratic Leadership in Asia*, ed. KANE, John, PATAPAN, Haig et WONG, Benjamin, New York : Palgrave Macmillan, 2008, pp. 129–46.

68. Voir dans ce contexte son analyse détaillée des causes de la guerre civile anglaise, HOBBS, Thomas, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. TONNIES, Ferdinand, Chicago : University of Chicago Press, 1990.

69. HOBBS, *Leviathan*, chap. 12, p. 178.

70. *Id.*, chap. 47, p. 704. Sur les moyens utilisés par les « prêtres » pour exercer le contrôle politique, Hobbes cite le pouvoir de couronner ; l'impossibilité des prêtres de se marier (les princes étant ainsi empêchés de devenir prêtres) ; la détermination de la légalité des mariages ; le pouvoir de déclarer une hérésie, limitant ainsi l'allégeance d'un sujet ; l'exclusion de la juridiction criminelle et une source indépendante de revenus des services religieux. Hobbes attaque non seulement les « catholiques » mais aussi « l'Église qui a présumé le plus de la Réforme », *id.*, chap. 12, p. 182 ; chap. 47.

71. Pour une discussion de « *Ghairat* » et de son opposé, « *Beghairati* » voir le site blog de Khan à <http://draqkhan.com.pk>. Sur l'importance de l'honneur ou du prestige dans le développement d'armes nucléaires, voir HYMANS, Jacques E. C., *The Psychology of Nuclear Proliferation: Identity, Emotions, and Foreign Policy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

72. Pour un survol de la recherche en nationalisme et ses implications pour les relations internationales, voir CEDERMAN, Lars-Erik, « Nationalism and Ethnicity » in *Handbook of International Relations*, ed. CARLSNAES, Walter, RISSE, Thomas et SIMMONS, Beth A., London : Sage, 2002, pp. 409–28.

73. Pour une discussion de la Déclaration américaine des droits comme un nouveau code d'honneur, voir KAUSE, *Liberalism with Honor*.

74. Sur l'exceptionnalisme américain et l'importance de promouvoir la démocratie, voir par exemple, KANE, John, *Between Virtue and Power: The Persistent Moral Dilemma of U.S. Foreign Policy*, New Haven, CT : Yale University Press, 2008 ; voir la discussion de Mercer si l'Amérique est plus concernée par sa réputation que d'autres pays, *Reputation and International Politics*, pp. 19–25.

75. Je ne prétends pas que la compréhension de l'honneur et de la gloire de Hobbes soit suffisante, pour cela il faut revoir et régler le débat entre Hobbes et ces traditions qu'il cherchait à répudier. Nous devons retrouver la compréhension classique de *thumos* ou civisme et la différence entre celui qui aime la gloire et celui qui aime l'honneur. Voir, par exemple, la concentration de Lebow sur *thumos* comme un point de départ nécessaire pour comprendre les émotions dans les relations internationales dans « *Fear, Interest and Honor* ». Sur la compréhension classique de *thumos*, voir PANGLE, Thomas, « The Political Psychology of Religion in Plato's *Laws* », *American Political Science Review* 70, no. 4, 1976, pp. 1059–77 ; NEWELL, Waller R., *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham, MD : Rowman and Littlefield Publishers, 2000 ; et PANGLE, Lorraine, « Moral and Criminal Responsibility in Plato's *Laws* », *American Political Science Review* 103, no. 3, 2009, pp. 456–73. Il nous faut aussi savoir la façon dont les conceptions classiques ont été redéfinies par le pieux rejet de la fierté, voir par exemple, BOWMAN, *Honor*, sur le concept du « Gentleman chrétien ».

Visitez notre site web

[http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj\\_f/Index\\_F.asp](http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj_f/Index_F.asp)