



Pierre Dockès
 Université Lyon 2
 UMR CNRS Triangle

La raison et les passions : Hobbes et l'échec d'une coordination décentralisée

(Version provisoire)

A publier in : *Economies et sociétés*, Série Oeconomia HPE n° 36 T. XXXIX
 N° 6 (Juin 2005).

Pourquoi des hommes aux intérêts certes opposés, mais qui ont en commun de considérer la guerre comme une solution dramatique et la paix comme la bonne solution collective n'arrivent-ils pas à cette dernière solution, si ce n'est en se soumettant à une autorité qui le leur impose ? Pourquoi des individus apparemment rationnels, c'est-à-dire supposés capables de mettre en place des moyens cohérents pour obtenir "un bien apparent", ne peuvent-ils aboutir, en se rencontrant, en négociant, à des accords par consentement mutuel et qui tiennent car satisfaisants pour chacun et pour tous, et tout au moins à éviter la solution la pire ? En des termes plus contemporains cette question caractéristique de la pensée de Hobbes¹ peut s'énoncer ainsi : pourquoi la *coordination* entre des hommes qui ont intérêt à sa réussite échoue-t-elle tragiquement ?

¹ La théorie du passage de l'état de nature au Commonwealth ou République (la Cité) se trouve essentiellement dans trois ouvrages de Thomas Hobbes : *De Corpore politico*, *De Cive*, *Léviathan*. Mais l'histoire des éditions des œuvres de Hobbes est fort complexe. D'abord, la première ébauche d'une théorie politique se trouve dans l'ouvrage *The Elements of Law Natural and Politic* (rédaction à la fin des années 1630). Il a été publié sous la forme de deux traités séparés en 1650 : *Human nature* et *De Corpore politico* (cf. *English Works of Thomas Hobbes* par W. Molesworth en 10 volumes, plus un vol. de tables, de 1839 à 1845, reprint Aalen : Scientia Verlag, 1966, t. 4, pp.1-228). F. Tönnies comprend que ces deux traités forment un ensemble et il les publie sous leur titre (*The Elements of Law natural and politic* ; Londres : Simpkin, Marshall and Co, 1889, reproduit par Frank Cass, London, 1969). Le premier des deux traités, *Human Nature* a été traduit en français par le baron d'Holbach (*De la Nature humaine*, 1772, trad. reprise par É. Naert, Vrin, 1999). Le second des deux traités, *De Corpore Politico*, a été traduit par Samuel Sorbière *Le Corps politique*, 1652, fac-similé publié par L. Roux, Université de Saint-Étienne, 1977. Traduction française de l'ensemble des *Elements of Law* par D. Weber, Le Livre de poche, L. G. F., 2003. En second lieu, dès le début des années 1640, Hobbes avait conçu un traité de philosophie qui deviendra les *Elementa philosophiae* en trois parties. La troisième partie (parue la première) est le *De Cive* (première éd. Paris, 1642, 2e éd. Amsterdam 1647, trad. anglaise en 1651 sous le titre : *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, cf. in : *English Works*, t. 2 ; trad. française par S. Sorbière, *Le Citoyen*, Amsterdam, chez Blaeu, 1649, repris Paris : Flammarion, 1982). C'est le *De Cive* qui a eu en France l'influence la plus grande aux XVIIe et XVIIIe siècles. Quant au troisième et principal ouvrage, le *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common -Wealth Ecclesiasticall and Civil*, sa première édition est rédigée en anglais en 1651 (l'éd. latine n'est que de 1668), *English Works*, t. 2, cité ici à partir de l'édition par C. B. Macpherson, Pelican Books, 1968, repris in : Penguin classics, 1985 (ci-dessous *Lev. ang.*) et trad. française par F. Tricaud, Paris : Sirey, 1971, (ci-dessous *Lév.*).

Coordination signifie bâtir collectivement un *ordre* (de *ordinatio*, mettre en ordre, avec le préfixe co- variante de *cum*, avec, ensemble) qui soit satisfaisant pour chacun et pour l'ensemble. Son échec est coûteux pour tout le monde.

Une coordination est parfaitement décentralisée s'il n'existe ni détenteur de l'autorité (*hierarchy*), ni chef d'orchestre, ni arbitre, ni d'autorité de marché (le crieur walrasien). La difficulté de cette coordination peut ne tenir qu'à des problèmes d'information que les uns ont et pas les autres². Schelling parle de *coordination pure* [Schelling, 1980, p. 178]. Elle peut réussir grâce à l'existence de "points focaux" suffisamment évidents pour tous ou du fait d'une histoire commune aux individus, de conventions tacites...

Généralement se pose également un problème d'intérêts divergents (Schelling parle de *coordination mixte*). C'est le seul cas intéressant ici. Une coordination décentralisée de ce type peut réussir, en particulier là aussi grâce à l'existence de points focaux (deux armées qui envahissent un même territoire peuvent arrêter tacitement leur avance sur une ligne "naturelle" comme un fleuve qui, *grosso modo*, sépare le pays en deux, et ne pas s'affronter). L'échec aboutit à une solution nuisible pour tous, au conflit ou à la guerre.

L'échec de la coordination décentralisée peut rendre nécessaire le recours à une forme de coordination centralisée. Celle-ci peut n'être qu'informative, comme le recours à un "crieur" ou à un arbitre aux sentences non obligatoires. Dans certaines situations complexes, elle ne suffit pas à assurer la réussite d'une coordination pure (l'exemple de l'orchestre qui supposerait l'indispensable présence d'un chef capable d'imposer une coordination complexe des rythmes des différents joueurs, on retrouve cette métaphore classique - et marxienne - du chef d'orchestre dans le film très hobbésien de F. Fellini, *Prova d'orchestra*). Si elle peut faciliter la réussite d'une coordination mixte, généralement celle-ci suppose une coordination centralisée autoritaire.

La coordination centralisée autoritaire peut prendre des formes différentes. Un dirigeant peut procéder par *fiat*, en commandant l'action de chacun, la coordination devient organisation hiérarchique (il peut ajouter l'incitation au commandement ou l'y substituer). Ou une autorité peut se contenter d'instituer les règles du jeu, de les faire respecter et dans ce cadre de "laisser faire" : elle donne force aux accords, mais elle laisse les individus les passer librement (l'État est garant de l'ordre contractuel)³.

La notion de coordination interfère avec celle de *coopération*. En un sens général, coopérer, c'est travailler ou œuvrer (*operare*) en commun, en équipe (comme chez Marx [1867, p. 859] ou chez Alchian et Demsetz [1972]). C'est une coordination avec une dimension laborieuse et l'on retrouve la coopération décentralisée (libertaire) et la coopération centralisée informative ou autoritaire (hiérarchie). La théorie des jeux a donné un sens particulier à "coopération". La définition canonique est celle d'Harsanyi : "on nomme jeu coopératif un jeu où les engagements (c'est à dire les accords, les promesses, les menaces) sont totalement contraignants et sont tenus. Un jeu non-coopératif est un jeu

² Thomas C. Schelling [Schelling, 1980, p. 78] estime que deux personnes peuvent assez facilement se retrouver dans un grand magasin lorsqu'ils n'ont pas précisé le lieu exact de leur rendez-vous. Il y a généralement un "point focal" qui, attirant leur attention, leur fera supposer que chacun supposera que, là, ils ont une forte chance de se retrouver. Lorsque les parties peuvent se concerter au préalable, le problème ne se pose souvent pas, mais parfois cela ne suffit pas (cas d'un orchestre, cf. ci-dessous).

³ La réalité montre généralement un mélange des deux. On retrouve un certain "mixage" dans la solution recommandée par Hobbes après la sortie de l'état de nature. D'un côté, les institutions ne peuvent qu'être imposées par l'État (après l'échec de la coordination décentralisée à les faire émerger et à les stabiliser) et chaque fois qu'il l'estime nécessaire, l'État peut opter pour la direction hiérarchique (comme pour une armée en campagne). Mais, de l'autre côté, les hommes restent libres de faire tout ce qui n'est pas interdit par la loi et particulièrement de transférer leurs droits de propriété par des contrats dont l'exécution est garantie par l'État. Selon que l'on met l'accent sur l'un ou l'autre des deux côtés, on le trouvera "libéral" ou "étatiste".

où les engagements sont sans force, non contraignants" [Harsanyi, , 1966, p. 616]. Pourquoi les engagements dans un jeu coopératif tiennent-ils? Il faut lever ici une possible ambiguïté. Les joueurs sont les mêmes dans les deux types de jeux, des individus rationnels maximisateurs de leur intérêt. Si les accords tiennent dans les jeux coopératifs, c'est que les parties jugent y avoir intérêt. Il n'y a donc pas là une dichotomie entre deux types de jeux, mais une unité théorique due à un identique comportement stratégique.

Dès lors :

- soit on est immédiatement en présence d'un jeu coopératif où les engagements, accords et coalitions tiennent par intérêt mutuel ;
- soit on est dans un jeu non-coopératif où, pour la même raison, les engagements ne tiennent pas. Dans ce cas, pour que le jeu devienne coopératif, il faut *quelque chose en plus* qui fasse que les joueurs auront maintenant intérêt à tenir leurs engagements, donc un changement de règle. Par exemple chaque joueur remet quelque chose ou quelqu'un en otage aux autres joueurs.

Il est donc erroné d'assimiler coordination décentralisée et jeu non-coopératif et coordination centralisée et jeu coopératif. La coordination décentralisée réussit lorsque le jeu est coopératif. La coordination décentralisée échoue si le jeu est non-coopératif (les accords ne tiennent pas) et si le respect de ces accords auraient été socialement préférables, leur rupture et la guerre s'avérant socialement catastrophique (le cas du dilemme du prisonnier).

Quant à la coordination centralisée (autoritaire), il s'agit d'un type de jeu coopératif : les accords tiennent parce qu'il existe un tiers "en surplomb" qui rend contraignant ces accords (les joueurs restent des maximisateurs, ils tiennent leurs accords parce qu'ils y ont intérêt). Un jeu peut être devenu coopératif et rester une coordination décentralisée comme, par exemple, dans le cas de la remise d'otages.

Hobbes va montrer *comment et pourquoi* une coordination décentralisée entre des individus, précisément au sein de ce qu'il nomme *la multitude*, chacun étant mus par son intérêt personnel apparent, *échoue*. Les accords, les pactes ou conventions (*covenants*) ne peuvent être passés ou, passés, ne tiennent pas, et parce qu'ils ne tiennent pas, ils ne peuvent être conclus (si une coalition non autoritaire peut se former, elle ne saurait durer) et les hommes restent dans l'état de nature, un état de guerre généralisée catastrophique pour tout le monde. Même si la raison des hommes leur montre la solution qui leur permettrait de sortir de cet état de nature par l'institution consensuelle de règles (un système de droits de propriété, le transfert de ces droits par contrats, le respect des conventions), même si tous préfèrent cette solution à l'état de nature, cela s'avère impossible.

Il manque "quelque chose" ("something more is needed" [*De Cive*, V, 4, ang., p. 71]), mais qui rend tout possible, le moyen de rendre les pactes contraignants, quelque chose qui vienne donc suppléer ou plutôt *compléter* l'insuffisante auto-contrainte ou "enforcement" endogène des accords. On est dans la problématique du passage d'une situation non-coopérative à une situation coopérative. Ce quelque chose en plus, c'est l'État, une coalition générale de tous autour d'un (le souverain), faisant de tous une unité, faisant de la multitude un peuple. Donc une coordination centralisée.

D'où le problème de l'émergence de l'État. Sauf à supposer que l'État est toujours déjà là, en germe, à l'extérieur (un Prince étranger qui impose sa domination) ou à l'intérieur (une principauté, ce qui revient au même), ce qui n'est pas résoudre le problème de la sortie de l'état de nature (puisque'on en est déjà sorti). Il faut donc faire émerger l'État par une coordination décentralisée, par un accord ou une acceptation des individus. Or, si cette coordination est vouée à l'échec, s'il n'existe aucune instance pour rendre cet accord contraignant, n'est-ce pas la quadrature du cercle ? Hobbes finira par trouver une solution,

par "boucler" sa démonstration, et il le fera par une longue maturation qui le mène des *Elements of Law* au *De Cive* et au *Léviathan*. S'agit-il d'un coup de force, de l'intervention d'un *Deus ex machina* ? Quoi qu'il en soit, il s'agit de la première tentative de construction d'un cadre coopératif en partant d'interactions non coopératives⁴.

Nous nous intéresserons ici au problème en amont de celui de l'émergence de l'État, à la question de l'échec de la coordination décentralisée. La démonstration de la nécessité de l'État suppose comme préalable la démonstration de l'échec de la solution "libérale – libertaire" de la coordination décentralisée.

Pour effectuer cette démonstration, Hobbes va *analyser* la société civile par la méthode "galiléenne" résolutive - compositive, c'est-à-dire procéder à sa décomposition, puis à une reconstruction à partir des éléments décomposés [*De Cive*, Préface, fr. p. 71]. Il veut expliquer la formation de la société civile et la nécessité de l'État comme on le ferait du fonctionnement d'une montre, en la démontant et en la remontant : "on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. Car de même qu'en une horloge, ou en quelque machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte [...]. Ainsi en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la Cité⁵, il faut pourtant considérer *comme si elle était dissoute*" [*De Cive*, Préface, fr. p. 71, nous soulignons]. Pour Hobbes, le *Commonwealth* (la République ou la Cité, *Civitas*) est effectivement une mécanique créée par l'homme, avec les hommes comme matériaux, un géant artificiel à qui il donne le nom de Léviathan⁶.

Il s'agit donc pour Hobbes de *dissoudre* la société par l'analyse, étant entendu qu'en Angleterre à son époque, à cette dissolution théorique s'ajoutait une dissolution pratique dans la guerre civile. Il estime devoir partir des éléments premiers, les individus⁷ : Hobbes est un nominaliste [*Elements*, I, chap. 5, §§ 5-6, *Éléments*, 2003, 105-106] (un partisan de l'individualisme méthodologique selon la formulation courante aujourd'hui) qui critique sévèrement les tenants des "universaux", héritiers (supposés) d'Aristote (les holistes d'alors), même s'il s'appuie fondamentalement sur des représentations, un imaginaire et une imagerie organicistes⁸. Il lui faut replacer les individus dans l'état *logiquement* originel, c'est dire lorsqu'il n'y a qu'eux (sans autres institutions que de petites familles naturelles), ce que Hobbes nomme l'état de nature (un état hypothétique⁹).

⁴ Le "quelque chose en plus" pour que les engagements tiennent pourrait n'être pas l'État, mais (par exemple) la remise réciproque d'otages. Avec une multitude d'individus, la solution est compliquée. Il serait possible de remettre les otages à un acteur particulier chargé de faire respecter les contrats. La solution de Hobbes me semble en dériver. Chaque individu se remet lui-même en otage, lui, sa famille et ses biens, à une entité séparée, une *personne fictive* (on dirait aujourd'hui, pour simplifier, une personne morale) constituée par tous les individus, mais distincte de ceux-ci.

⁵ Le traducteur Sorbière emploie le terme "société civile" pour *Civitas*.

⁶ Il se dresse au frontispice du *Léviathan*, au-dessus des campagnes et des villes, tenant dans ses mains les insignes des pouvoirs politiques et ecclésiastiques.

⁷ Nous discuterons ci-dessous la question de la présence d'individus dans le schéma hobbesien.

⁸ Il veut démontrer que l'État – Léviathan, ce géant artificiel construit par les individus, construit d'individus, a une existence corporelle distincte de ces individus.

⁹ Il s'agit, précise Hobbes, d'une situation sans existence historique. Cependant, pour faire comprendre ce qui se passe en l'absence d'un "pouvoir commun" ("*common power*"), il prend l'exemple de l'Amérique de son temps ou celui d'une guerre civile - et il est bien placé pour savoir de quoi il s'agit [*Lév.*, p. 125] - ou d'une guerre entre souverains, princes, seigneurs [*Lev. angl.*, p. 187]. Il n'est pas besoin de souligner l'absence de pertinence qu'aurait une telle vision d'une histoire d'avant la société civile, d'un état de nature où chaque individu aurait un droit absolu égal sur toute chose : les sociétés "sauvages" archaïques étaient fortement holistiques. Qu'importe si l'on pense que cet état de nature est simplement l'hypothèse de départ d'une démonstration logique de la nécessité de l'État absolu pour l'Angleterre du XVIIe siècle.

Des individus et des biens déjà là¹⁰, pas d'État. Que va-t-il, logiquement, se passer ?

Poser ainsi le problème revient à éliminer les solutions qui supposent une société se formant naturellement, toujours déjà là, l'homme instinctivement grégaire ou altruiste, un animal politique doué de langage (solution d'Aristote) et en particulier la réponse, courante à toute époque, d'un communisme primitif de nature. En d'autres termes, que va-t-il se passer lorsque l'individualisme méthodologique est une donnée première ? Évidemment, il reste possible que ces individus créent artificiellement une société communiste, l'instituent, mais cette réponse supposerait que les hommes soient capables d'instituer un *Commonwealth* avec ce mode spécifique de répartition de la propriété (ce ne serait qu'un cas particulier de contrat social). Hobbes doit démontrer d'abord qu'un contrat social est possible

La réponse smithienne dans la *Richesse des nations* considère que ces individus, ces sauvages imaginaires, vont avoir intérêt, et réussiront à troquer les biens qu'ils ont produits. Elle pose donc une tendance à la division du travail et à l'échange, d'où la sociabilité qui s'en déduit, l'harmonie sociale par la main invisible qui réconcilie généralement la recherche de l'intérêt privé et le bien public. En définitive le lien social est, pour A. Smith, (quasi)naturel puisque la tendance à l'échange l'est¹¹ : l'homme n'est plus directement un animal politique, mais il devient un animal social dans la mesure où il est un animal économique¹². Pour l'essentiel¹³, sa réponse dans la *Théorie des sentiments moraux* était la sympathie naturelle qui fait des hommes des animaux naturellement sociaux¹⁴.

La réponse de Hobbes, c'est l'impossibilité d'établir de façon décentralisée un système de propriété et de le faire respecter, de passer des contrats, c'est la guerre de tous contre tous, un état effroyable d'où, dans un second temps, l'institution de la République qui impose la paix, qui établit et fait respecter un système des droits de propriété à l'origine arbitraire, donne force aux contrats et les rend possibles.

Si la coordination spontanée, décentralisée, entre les individus ne peut réussir à mettre en place et à stabiliser un ordre contractuel "libéral-libertaire", si cet échec perpétue la situation tragique de l'état de nature, il existe cependant une solution : la mise en place d'une coalition autoritaire ou *union réelle*. L'échec de la solution libérale - libertaire ne va pas conduire à son "contraire" qui serait une coordination centralisée réalisée par un État "tombé du ciel", naturel (un roi - père de famille) ou issu d'une domination (un roi conquérant)¹⁵. Hobbes cherche une solution hybride : la coordination décentralisée aboutit finalement à une fusion de tous en un *corps*, en un organisme (assimilé à une

¹⁰ Les biens sont déjà là, car le problème de Hobbes n'est pas la *production des biens*, mais *l'emprise sur les biens comme sur les êtres* : le fait de les avoir produit ne crée pas de droit particulier, il faut pouvoir les retenir. On peut évidemment penser à la terre comme bien de base.

¹¹ Naturel comme l'est le lien tissé entre les hommes par le langage, ou seulement quasi-naturel si on note que ce qui est naturel, c'est d'aller dans le sens de son intérêt, or le troc est avantageux, donc l'homme s'y livre.

¹² Ce n'est pas si différent de la solution d'Aristote pour qui l'homme est un animal politique en particulier parce qu'il est un animal échangiste, et d'ailleurs Smith reprend la relation aristotélicienne entre la parole et l'échange.

¹³ Dans la *Théorie des sentiments moraux*, la théorie de la main invisible était cependant déjà présente [Smith, 1759, IV, 1, p. 257] (l'homme poussé par "l'immensité de ses désirs" met en mouvement l'industrie de l'humanité mais les riches sont obligés par leurs désirs mêmes de distribuer des revenus aux milliers d'hommes qu'ils emploient, comme poussés par "une main invisible" à faire à peu près la même distribution des nécessités de la vie que celle qui procéderait d'une division égalitaire des terres).

¹⁴ Adam Smith commence ce livre en critiquant les théories de l'égoïsme, en particulier (implicitement) celle de Hobbes (qu'il réfute in VII, chap. 2) et de Mandeville en écrivant : "Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux" [Smith, 1759, p. 24].

¹⁵ Ce sont cependant des cas particuliers de Cités.

mécanique¹⁶), à un État tout puissant en surplomb qui imposera un système de droits de propriété, le fera respecter ainsi que les contrats. Le système des droits institué et les transferts de droits garantis par l'État, alors une forme de coordination décentralisée entre les individus deviendra possible dans le cadre de cet ordre contractuel : ils passeront librement (dans la mesure où l'État n'interdit pas) des contrats sachant qu'ils seront respectés. L'image au frontispice du *Léviathan* est lumineuse : à l'anarchie forcément guerrière de l'état de nature s'est substitué ce géant dominateur construit d'homoncules (d'ailleurs *rangés* comme les écailles du crocodile-Léviathan).

Pourquoi l'échec des individus dans cet état de nature à instituer un ordre social par des négociations, des accords mutuels ? Pourquoi la guerre de chacun contre chacun [Lév., p. 124 ; Lev. ang, p. 185] ou pourquoi les hommes vont-ils se conduire comme des bêtes sauvages à l'égard de leurs semblables ? La réponse de Hobbes est plus complexe qu'on ne le dit souvent. Pour saisir pleinement sa démonstration, nous appliquerons à ses textes sa propre méthode de "déconstruction – reconstruction". Le but est de mettre en valeur la logique et la modernité de cette démonstration, à la rendre plus facilement comparable aux analyses de nos contemporains. Mais si reconstruction rationnelle il y a, elle se veut dans les limites de l'exégèse classique : la présentation du raisonnement ainsi recomposé ne sera donc pas celle de Hobbes lui-même, mais elle vise à révéler sa structure profonde. Reste à savoir dans quelle mesure nous y sommes parvenus ?

Nous procéderons en deux étapes.

Dans la première, nous verrons que ce n'est pas parce que l'homme en général ou l'homme à l'état de nature en particulier serait naturellement mauvais, mais parce que des individus égoïstes et rationnels placés dans cette situation (l'état de nature), dans la logique comportementale quelle impose, devront se conduire en agresseur, d'où "la guerre de chacun contre chacun". Les hommes se comporteront comme des loups¹⁷, non parce qu'ils sont tels, mais parce qu'ils sont des êtres capables de raison. Et cette même raison les pousse à rechercher la paix : une raison en apparence contradictoire puisqu'elle mène à l'état de guerre générale, mais pousse les hommes à chercher, vainement, une solution en passant des pactes, et qui finit par les conduire à instituer l'État.

Dans un second temps, nous verrons que si une "droite raison" à longue portée l'emportait dans l'homme, les conventions tiendraient, particulièrement les pactes de paix ou d'association, en un mot la coordination décentralisée serait un succès. Alors ? Nous verrons comment interviennent les passions, "le désir, la crainte, la colère, et les autres passions de l'âme sensitive"[*De Cive* fr., p. 73], quel est le rôle de l'envie, et qu'il suffit que la probabilité soit non négligeable que certains se laissent emporter par leurs passions pour que la coordination décentralisée soit en échec et que la guerre l'emporte.

I. Du mal comme nature humaine à la logique de la raison

¹⁶ On trouve chez Hobbes des modèles de type mécanique dès l'introduction du *Léviathan*, lorsqu'il fait de l'homme un automate, fonctionnant comme une horloge, par des ressorts et des roues ("car qu'est-ce qu'un cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan" [Lév., p. 5]). La même analogie se retrouve entre la société civile et un organisme assimilé à une mécanique.

¹⁷ La célèbre formule *homo homini lupus* (dont on sait que Hobbes n'est pas l'inventeur, on la retrouve chez Plaute, Érasme, Rabelais et Bacon (cf. D. Weber, Introduction, aux *Éléments de loi naturelle et politique* de Hobbes, op. cit., p. 33) ne se trouve que dans l'épître dédicatoire du *De Cive* [fr. p. 83] et accolée à la formule *homo homini deus*.

L'échec de la coordination ne tient pas à ce que l'homme serait méchant, mais qu'à l'état de nature, la situation est telle que, rationnellement, il va se comporter comme si il l'était.

1. L'enfant robuste

Tout un courant critique de Hobbes, depuis Descartes¹⁸, Pufendorf [Pufendorf, 1672, II, chap. 2, § 2] et son traducteur Barbeyrac [id., trad. de 1740, n.], depuis Rousseau surtout, pose que pour Hobbes les hommes sont naturellement méchants. A l'état de nature, ils ne se comporteraient pas *comme* des animaux féroces, *ils le seraient*. D'où l'échec de leur coordination.

Ainsi Rousseau accuse Hobbes de glisser d'une conception selon laquelle l'homme à l'état de nature n'a aucune notion de la bonté et de la vertu à la conception selon laquelle il est "naturellement méchant", vicieux, capable de faire le mal. Il s'appuie sur une citation célèbre de Hobbes qui définit le méchant homme comme "un enfant robuste" ou "un homme qui a l'âme d'un enfant" [*De Cive* fr. p. 73] et fait comme si Hobbes avait posé que l'enfant est méchant et que "l'homme sauvage est un enfant robuste" [Rousseau, 1754, *Œuvres*, p. 153].

Ce n'est pas le cas. Certes, contrairement à Jean-Jacques, Hobbes ne croit pas au bon sauvage¹⁹ et après la première édition du *De Cive* (1642), il a été critiqué pour avoir supposé que l'homme était non seulement universellement méchant, mais naturellement méchant. Une critique dangereuse alors puisque si l'universalité du mal après la Chute est conforme aux Écritures, supposer une méchanceté naturelle est hérétique²⁰. Aussi dans la Préface à la seconde édition (1647), il précise sa pensée.

A la limite, on pourrait admettre une méchanceté *universelle* (c'est conforme aux Écritures : "peut-être faut-il avouer" cette méchanceté de l'homme, l'Écriture sainte ne le dit-elle pas expressément ? même si c'est "un peu rude" à admettre [*De Cive*, fr. p. 72]). Finalement il récuse cette idée observant que les méchants sont même en plus petit nombre que les bons²¹.

¹⁸ René Descartes écrit que Hobbes "suppose tous les hommes méchants", mais il ajoute plus subtilement "ou qu'il leur donne sujet de l'être", lettre à un révérend père Jésuite, fin 1643, AT, IV, 67, d'après D. Weber [*in* *Éléments*, Introduction, p. 59, n. 55].

¹⁹ Comme Rousseau l'écrit à Ch. de Beaumont "le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre" [Rousseau, *Œuvres*, introduction de R. Derathé, p. XCI] et cela, précise-t-il, en opposition au "sophiste" Hobbes pour qui l'homme est naturellement méchant. Pour Rousseau, "l'homme est naturellement pacifique et craintif" [Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, *Œuvres*, p. 601 ; Rousseau, 1754, *Œuvres*, p. 136], isolé, il ne connaît pas la guerre et c'est la société et la propriété qui le rendent mauvais, agressif ("ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables" [*Contrat social*, première version, *Œuvres*, p. 288]), c'est l'État qui généralise la guerre. A l'état de nature, "je le vois, écrit-il romantiquement, se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit auprès du même arbre qui lui a fourni son repas, et voila ses besoins satisfaits" [Rousseau, 1754, *Œuvres*, p. 135].

²⁰ Puisque Dieu l'a créé à son image. Or, explicitement, ce n'est pas la position de Hobbes.

²¹ "Encore que les méchants fussent en plus petit nombre que les gens de bien" [*De Cive*, fr. p. 72, ang., p. 11]. Hobbes a peut-être évolué. Dans les *Elements of Law*, il parle des "arrogants" (ceux qui par vanité surestiment leurs forces [*De Cive*, I, 4, fr. p. 95 ;] et attaquent autrui) qui, eux, sont majoritaires : "Ainsi, la plus grande partie des hommes [*the greatest part of men*] sans aucune assurance d'avoir le dessus, néanmoins, soit par vanité, soit par des comparaisons, soit par passion, attaquent ceux qui sans cela seraient contents d'être dans l'égalité de nature" [*Elements*, XIV, 5 ; *Éléments*, p. 178]. Ces "arrogants" ne sont pas nécessairement "méchants", mais pris dans la logique de l'état de nature et se surestimant (une idée constante chez Hobbes), ils n'hésitent pas à attaquer (nous verrons que les autres attaques aussi, mais après réflexion).

Mais surtout, il n'est pas possible de supposer une méchanceté *naturelle, originelle* : soutenir cela serait blasphémer [*De Cive*, fr. p. 72]²². En effet, *l'enfant n'est pas méchant*, il est simplement encore incapable d'opposer la raison à ses passions ; le méchant homme est un homme *resté enfant*, et capable de faire du mal car il est robuste ; le sauvage n'est pas si différent du civilisé sur ce plan, même si l'instruction lui fait défaut, car il est, lui aussi, capable de raison : il n'est pas plus que lui un enfant robuste. Voyons ces points.

Pour Hobbes, l'enfant n'est pas méchant. S'il cherche à obtenir tout ce qu'il désire, à fuir tout ce qui lui paraît nuisible - et en cela il ne diffère pas de l'adulte - il veut tout immédiatement, sans raisonner. Mais incapable de raisonner, il ne peut être blâmé et ne peut être considéré comme méchant. Et il est trop faible pour faire de grands dommages, il ne peut faire le mal, il n'est pas mauvais.

Lorsque Hobbes écrit que le méchant homme est un enfant robuste, il veut expliquer que la "méchanceté n'est autre chose que le défaut de raison en un âge auquel elle a accoutumé de venir aux hommes" [*De Cive*, fr. p. 73] : s'il fait le mal, ce n'est pas par vice, par méchanceté innée, il le fait plutôt comme la créature de Frankenstein noyant, dans une scène célèbre, une adorable petite fille. Cet homme resté enfant est pourtant mauvais du fait des graves conséquences de ses actions, des actions nuisibles car produites par des passions (en cela il est comme les autres hommes) non dominées par la raison, une raison qui aurait dû être là. En effet, elle vient aux hommes naturellement, elle se renforce par l'expérience des dangers et infortunes passées et, enfin, elle doit être cultivée par l'instruction. Si la nature crée les passions, elle ne fait pas l'homme méchant.

L'homme à l'état de nature, le sauvage dont parlera Rousseau, n'est donc pas pour Hobbes un "enfant robuste", il est capable de raison, connaît les "lois de nature"²³. Sinon dans les ouvrages antérieurs, du moins dans le *Léviathan*²⁴, l'individu à l'état de nature n'est pas pensé par Hobbes comme étant différent d'un bourgeois, d'un paysan ou d'un aristocrate anglais du XVIIe siècle, et d'ailleurs la guerre civile qui a reconstitué cette situation le prouve. Il ne croit ni au bon sauvage que la société, en le dénaturant, rendrait vicieux, ni à la brute originelle que la civilisation ferait bon, même si il est persuadé que l'instruction comme l'expérience jouent un rôle décisif, qu'elles viennent soutenir la raison. Si dans l'état originel, une fraction de la population est d'une méchanceté avérée, pourquoi la proportion serait-elle différente dans la société civile ? Et le sauvage est capable de raison. Reprenons les trois mécanismes qui font émerger la raison pour contrôler les passions : *la raison* leur vient naturellement avec l'âge adulte dans le cas du sauvage comme du civilisé, et si la différence peut tenir à ce que les hommes à l'état de nature ne bénéficient pas des lumières de *l'instruction*, en revanche *l'expérience* des dangers ne leur manque pas !

D'ailleurs, la facilité avec laquelle les critiques de Hobbes ont "lu" dans son œuvre ce qui n'y était pas essentiel, la double équation "sauvage" *égale* "enfant robuste" *égale*

²² "n'incriminons [pas] la nature humaine en cela. Les désirs et les passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés" [*Lév.*, p. 125] (en latin "les passions des hommes ne sont pas des péchés" (cf. la n. 39 de Tricaud). Yves Charles Zarka [1995, p. 57] est très clair ("ce n'est en aucune manière du fait de la nature de l'individu")

²³ Hobbes utilise également le terme loi naturelle (*natural law*, ainsi dans le titre de l'ouvrage *The Elements of Law Natural and Politic*), avec la même signification. Pour lui, comme nous le verrons, il s'agit de lois *normatives* (ce qu'il faut faire ou ne pas faire). Or l'expression de "loi naturelle" a aujourd'hui (et depuis le XVIIIe siècle) un sens *positif* (par exemple une régularité de la nature. Il est donc préférable de n'employer que l'expression "loi de nature".

²⁴ Il y a une évolution de Hobbes depuis les *Elements of Law* et le *De Cive* jusqu'à son grand œuvre. Il est parti d'une conception où la méchanceté des hommes à l'état de nature (des sauvages, de grands enfants, sans instruction et se laissant emportés par leurs passions à l'image des indiens d'Amérique) jouait un rôle décisif dans l'état de guerre de chacun contre chacun à une conception qui met davantage l'accent sur la logique de la situation qui les pousse à se comporter *comme si* ils étaient méchants.

"méchant", est révélatrice de ce que le sens commun posait l'évidence du "sauvage - grand enfant" (et de l'enfant méchant), même Rousseau (mais en retournant l'idée : pour lui, l'enfant est bon, donc le sauvage aussi). La conception de Hobbes, évidemment, n'est pas pure de cette vision, mais finalement c'est le reproche inverse que l'on pourrait lui faire : avoir raisonné en théorie pure avec des individus raisonnables, du moins capables de raison, qui, à l'état de nature, sont identiques aux anglais de son temps, sans faire intervenir de "différence". Sa géométrie lui interdit tout "ethnologie" à la Montaigne ou du moins finit par ne laisser subsister que d'infimes parcelles d'une telle optique "historiste".

La guerre de chacun contre chacun à l'état de nature n'est donc pas celle de fauves laissés en liberté et la société ne rend pas l'homme meilleur (même si la connaissance et l'instruction peuvent finir par développer une raison à longue portée). Mais si les hommes ne sont pas naturellement mauvais, pourquoi la guerre généralisée ? L'argumentation est rendue complexe dans la mesure où Hobbes intercale des arguments correspondants à des solutions différentes. Essayons de la reconstruire, de séparer des niveaux successifs, et nous verrons que l'*ultima ratio* suppose de retrouver, sinon la méchanceté universelle (encore moins naturelle), mais l'indiscernable incapacité de certains à dominer leurs passions.

2. Des individus rationnels dans la logique d'une situation : le théorème hobbesien fondamental

Loin d'être un "enfant robuste" incapable de raison, l'homme est un calculateur, un calculateur stratégique et cette caractéristique, dans les conditions de l'état de nature, conduit à la guerre généralisée. Par *théorème hobbesien fondamental*, nous entendons l'échec tragique d'une coordination décentralisée entre des individus égoïstes qui calculent stratégiquement : l'impossible *enforcement* endogène²⁵ des conventions interdit les pactes de paix, la constitution d'un système de propriété, les transferts de droits par contrat, d'où la guerre généralisée, la pire des solutions. Dans l'esprit hobbesien, nous commencerons par donner le cadre d'hypothèses, puis la démonstration ; elle épouse les lignes du droit naturel, une démarche alors estimée celle de la science morale.

Les hypothèses

Il est possible de reconstruire un schéma théorique hobbesien sur une série d'hypothèses caractérisant l'état de nature :

- (1) Les hommes sont solitaires.
- (2) Ils sont égaux.
- (3) Ils sont égoïstes.
- (4) Ils sont rationnels au sens modeste où chacun s'efforce d'agir de façon cohérente afin d'atteindre ce qu'il estime être son intérêt²⁶.
- (5) Il n'existe ni système de propriété, ni État qui puisse contraindre les hommes de respecter leurs engagements.
- (6) Les hypothèses précédentes sont généralement des "connaissances publiques" (tout le monde le sait), voire pourraient tendre vers des "connaissances communes"

²⁵ C'est-à-dire par les seules relations entre les individus : il faut un *enforcement* exogène, par un pouvoir supérieur.

²⁶ "[La raison] se trouve la mesme en tous, car tous les hommes s'accordent d'un commun consentement dans la volonté de prendre le chemin où ils croient pouvoir atteindre leur propre bien, qui est l'ouvrage de la raison" [*De Corpore politico*, 1650a, II, 1, éd. Sorbière 1652, p. 10]. Il suffit même qu'ils refusent toute stratégie strictement dominée.

(*common knowledge*, chacun les connaît et sait que les autres les connaissent). A ce titre, la question de l'égalité doit cependant être réservée.

Cette présentation est une "reconstruction rationnelle" de la pensée de Hobbes. En d'autres termes, si la démarche de Hobbes est effectivement hypothétique, ces hypothèses, telles qu'elles viennent d'être présentées, simplifient sa pensée. On peut cependant considérer que, sous cette forme sans nuances, elles sont caractéristiques de certains aspects de sa philosophie politique. Non seulement elles constituent sa modernité, mais elles expliquent une part des critiques dont il fut l'objet. Il faut donc les considérer comme à la base d'un premier "modèle hobbesien", un modèle incomplet.

Avant de voir à quelles conséquences cet ensemble d'hypothèses aboutit, commençons par les regarder de plus près. Par la suite, nous modifierons certaines d'entre elles pour nous rapprocher d'une présentation de la théorie hobbesienne plus fidèle à la lettre, plus complexe.

Apportons donc d'abord quelques précisions.

1) Au niveau théorique, l'élément de base est l'individu solitaire²⁷ : la méthode analytique impose à Hobbes, individualiste radical, de partir de cet atome pour reconstruire, théoriquement, la société civile. Cela ne signifie pas, évidemment, qu'il n'y ait aucune relation sociale (et d'ailleurs la guerre est une forme de relation sociale), mais il n'y a pas de société au sens où il n'y a pas de corps social. Si l'individu est rendu solitaire par la crainte mutuelle, il n'est pas isolé [Zarka, 1995, p. 56], "les hommes sont désireux de compagnie et d'entretien" [*De Cive*, I, I, remarque, fr. p. 93]²⁸, il y a donc des rassemblements, mais pas de désir inné de vivre en société, encore moins de capacité à le faire [id.], ils restent une *multitude*.

Pratiquement, il faut imaginer des hommes qui, à l'état de nature, vivent "en petites familles" [*Lév.*, p. 173], leur isolement ne leur interdisant pas de se rencontrer, de se parler, d'occasionnels échanges et des alliances contre l'un d'entre eux pour l'agresser²⁹, mais il s'agit d'alliances conjoncturelles, instables, du type de celles que J. J. Rousseau décrira : à l'état primitif, des sauvages pouvaient esquisser une coopération, par exemple pour une chasse au cerf, une "association libre qui n'obligeait personne et qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formée" [Rousseau, 1754, *Œuvres*, p. 166]³⁰.

²⁷ La tradition, en particulier Aristote et Bodin, faisait de la famille ou du "mesnage" l'élément constitutif de la République ou de la cité. Pour Aristote [*Politique*, L. 1, 1-6, 1252- 1255, éd. Tricot, pp. 21-47], le couple et la famille (parentale) sont naturels, de même le "village" ou la "peuplade" (une famille élargie ou un essaimage par colonisation d'une famille) et de même la cité (composée de familles). "L'homme est un animal politique" [*Id.*, 1253a 1-5] (cf. ci-dessus, introduction, les nuances à apporter) et la cité est première par rapport à l'homme puisque hors d'elle il n'est qu'une brute ou un dieu. Cependant il y a une différence entre une grande famille (avec les enfants et les esclaves) et une petite cité puisque dans un cas la domination (*despoteia*) est celle du maître sur ses esclaves (ou du père sur sa femme et ses enfants, ce qui n'est guère différent puisque dans les deux cas les subordonnés sont tels car naturellement incapables de "prévision", donc spécialisés à des tâches d'exécution) et dans l'autre une autorité sur des hommes libres. Quant à Bodin, il explique que la famille est l'image de la République, la puissance domestique celle de la puissance souveraine et la mesnagerie celle du gouvernement de la République. Notons que pour Bodin [1576, L. 1, chap. 4, p. 29] "le mot puissance est propre à tous ceux qui ont pouvoir de commander à autrui" (ce qui est proche de la définition de la domination ou *Herrschaft* par Max Weber [Weber, 1922, p. 53]). Selon Bodin, "la famille qui est la vraie source et origine de tout République, et membre principal d'icelle" (membre principal seulement, car il y a aussi les "corps et collèges", ce que repousse radicalement Hobbes, cf. infra) [Bodin, 1576, L. 1, chap. 2, p. 11].

²⁸ Ce n'est même pas évident. Hobbes n'écrit-il pas : "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 en respect" [*Lév.*, p. 123].

²⁹ "d'autres arrivent tout équipés, ayant unis leurs forces, pour le déposséder..." [*Lév.*, p. 122].

³⁰ Selon Rousseau, les hommes à l'état primitif purent commencer à prendre conscience grossièrement de ce qu'est un engagement mutuel, des avantages à les tenir, mais seulement dans la mesure

2) Les hommes sont égaux.

Ils naissent égaux : "la nature a fait les hommes [...] égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit". A côté des qualités corporelles, Hobbes insiste sur les facultés de l'esprit, "j'y trouve, entre les hommes, une égalité plus parfaite encore que leur égalité de forces" [*Lév.*, p.122]. L'égalité des facultés de l'esprit, essentielle dans l'état de nature, c'est la *prudence* : elle vient toute de l'expérience, quel qu'en soit le type, qui est dispensée à tous les hommes également (elle est finalement proportionnelle à la durée de vie). Il existe une exception dans cette égalité des esprits, la possession des arts fondés sur le verbe, spécialement de la science construite sur le raisonnement logique (lorsqu'on procède "selon des règles générales et infaillibles" [*Lév.*, p. 121]).

Plus généralement, il existe manifestement des différences de force et d'esprit entre les hommes. Ces différences, cependant, ne sont pas telles qu'un homme puisse s'appuyer sur elles pour revendiquer un avantage qu'un autre ne pourrait réclamer³¹. A l'état de nature, *les hommes sont donc égaux en droit* et précisément ils ont le même droit sur toutes choses ou êtres. La nature ne fonde pas les privilèges, ce qui prend à cette époque toute sa signification (pensons à l'ancien adage fréquemment repris par les *Levellers* en ce milieu du XVIIe siècle : "lorsque Adam filait et qu'Eve tissait, où était le gentilhomme ?"). De l'égalité naturelle découle l'égalité "dans l'espoir d'atteindre nos fins" ("ariseth equality of hope in the attaining of ours ends") [*Lév.*, p. 122, *Lev. ang.*, p. 184]. Une égalité des chances ? Du moins de l'idée que chacun s'en fait³². Nul n'abdiquera radicalement sa capacité d'acquérir des biens dans la lutte pour la vie et d'agression des autres.

Il reste que ces différences de force et d'esprit permettront à certains une emprise supérieure sur les biens et sur les hommes. Et sur cette base, certains hommes vont accumuler des pouvoirs. Ces hommes puissants, riches en biens et en esclaves, ayant attirés autour d'eux un grand nombre d'amis intéressés par cette puissance, ne sont-ils pas les germes de la puissance publique, de l'État ? Telle est l'idée qui vient immédiatement à l'esprit, idée "vulgaire" que toute l'œuvre de Hobbes et particulièrement son hypothèse d'égalité, rejette. A l'état de nature, fondamentalement, cette accumulation de puissance est instable, elle ne peut subsister durablement, elle n'est pas instituée. Tant que les hommes restent dans cet état, leurs alliances ne tiennent pas, en d'autres termes, le jeu est non coopératif. Et quand elles tiennent...les hommes ainsi coalisés sont sortis de l'état de nature !

Cette instabilité repose sur le fait que tout homme (même un faible), éventuellement par une machination ou en s'alliant avec d'autres, peut en tuer un autre. Cette capacité à enlever la vie d'autrui est l'égalité suprême, l'égalité devant la mort violente. Les hommes savent qu'ils peuvent toujours tuer et être tués (un esclave garde le droit, et une capacité, à tuer son maître).

Même s'il y a des différences évidentes dans la capacité effective à prendre des biens (et des êtres), à les retenir et à les reprendre aux autres, la capacité à prendre la vie d'autrui étaye l'égalité en droits sur tous les biens et tous les êtres. Elle rend compte de

où cela correspondait à leur intérêt immédiat (les sauvages sont supposés n'avoir qu'un horizon temporel très borné) : "s'agissait-il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivit sans scrupules, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manque la leur à ses Compagnons" [Rousseau, 1754, *Oeuvres*, p. 166-67]. Les nombreux théoriciens des jeux qui ont utilisé cette fable pour décrire une situation d'échec de la coordination ont donné une présentation qui "aplatit" quelque peu la fable rousseauiste. Pour une critique, cf. [C. Schmidt, 2001, pp. 50 et sq. ; 250 et sq.].

³¹ "yet when all is reckoned together, the difference between man and man, is not so considerable, as to one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he" [*Lev ang.*, p. 183].

³² En outre la plupart des hommes se survalorisent.

l'impossible auto-institution du pouvoir, de l'impossible stabilisation par la force seule tant qu'il n'existe pas de coalitions qui tiennent (un jeu coopératif)³³. L'état de nature est un état de violence générale, mais aussi d'alliances qui se nouent et se dénouent, de trahisons, de ruses et de machinations visant à la rapine et à l'assassinat, de "clients" ou d'esclaves qui tuent leur "patrons" ou leurs maîtres, de coups de poignards dans le dos... Mais, dira-t-on, l'histoire ou la lecture de Machiavel ne montrent-elles pas cela au sein même des États ? Évidemment oui, lorsqu'ils sont mal institués ou qu'ils se sont délités, et c'est précisément cela qu'il importe d'éviter, ces retours de flamme de l'état de nature, un état de nature qui reste toujours tapi sous l'état civil.

3) Les hommes sont égoïstes pour eux et leur lignée³⁴. Si le vocabulaire de l'égoïsme (les termes *selfish* ou *self love*) n'est pas celui de Hobbes³⁵, pour lui fondamentalement chacun ne recherche que son intérêt propre, ne s'intéresse pas au bien des autres (ou au bien public), sauf s'il y a une retombée positive pour lui et les siens. Hédoniste radical (ce qui contribuera à la dureté des critiques), les hommes comme tous les êtres vivants, n'agissent³⁶ ou ne font d'effort (*conatus, endeavour*) que pour perpétuer leur être. Fondamentalement par peur de la mort, particulièrement de la mort violente³⁷ (un sentiment universel, primordial), mais plus largement pour satisfaire un de leurs désirs ou éviter une peine. Toutes nos actions, les plus apparemment altruistes (la charité) ou les plus nobles (la recherche de l'honneur, de la vraie gloire) doivent être rapportées à la seule recherche de l'utilité ou de l'intérêt privé apparent.

4) Comme chez Machiavel dont Hobbes est, par tant d'aspects, le grand continuateur³⁸, ce *self love* ne peut être séparé de la rationalité au sens du comportement de recherche du "bien apparent". La révolution apportée par Machiavel est à la base de la doctrine de Hobbes. Au lieu de se fixer des objectifs irréalistes (ceux de la philosophie classique, les hautes vertus morales, l'excellence humaine, la "vie bonne" définie objectivement), Machiavel réduit ses ambitions à des objectifs réalistes (prendre ou conserver le pouvoir, défendre la patrie) et définit les moyens d'y arriver. Il ne s'agit plus que de stratégie, d'efficacité, de calcul pour arriver à la fin définie par l'intérêt.

Lorsque Hobbes explique que l'homme est un être *capable* de raison, il ne veut pas dire qu'il *est* un homme de raison, et encore moins qu'il est armé d'une "droite raison", donc évidemment, il n'est pas pleinement rationnel ! S'il acquiert quelque chose par l'expérience, c'est la prudence, pour le reste, ce n'est pas donné à tout le monde, il y faut des qualités (et nous avons vu que, sur le terrain des arts du verbe et du raisonnement logique, il n'y a pas égalité), l'éducation, l'effort personnel.

Cependant, dire qu'il est capable de raison signifie que l'homme est capable de choisir quelle action mener en fonction de son intérêt supposé en s'efforçant de calculer les

³³ Cf. cependant ci-dessous les dominations paternelle et despotique.

³⁴ La prise en compte des enfants ne remet pas en cause l'égoïsme des hommes puisque l'idée que ceux-ci se font de leur gloire est en relation à leur lignée.

³⁵ Nous employons le terme "égoïsme" au sens courant de la littérature économique, sans connotation péjorative. C'est bien l'idée hobbesienne : que l'homme ne s'intéresse qu'à son intérêt propre se veut une observation scientifique. *Selfishness*, égoïsme aurait porté alors l'idée de faute morale, d'un péché.

³⁶ Selon Hobbes, en dehors du mouvement involontaire dû exclusivement à la pression d'un corps extérieur (comme chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 1, l'acte involontaire, forcé, est seulement celui qui a son principe hors de nous, sans aucun concours de l'agent qui subit la contrainte) et du "mouvement vital" purement physiologique, les hommes ne se meuvent de leur fait que par un "mouvement animal, volontaire" [*Lév.*, p. 47] orienté par la recherche de la satisfaction d'un désir.

³⁷ Le mouvement animal protégeant le mouvement vital de l'agression extérieure.

³⁸ Même s'il s'en sépare totalement sur la question essentielle de la *virtù* comme participation aux affaires publiques.

conséquences de ses actions³⁹. Hobbes explique que "la raison n'est que le calcul [*reckoning...*] des conséquences des dénominations principales" [*Lev. ang.*, p. 111, *Lév.*, p. 38] et donc être capable de raison, c'est être capable de ce calcul là. L'homme est rationnel au sens où il est un calculateur, doté d'une raison arithmétique capable d'établir une proposition par une suite de consécutives, de combiner diverses propositions (les additionner, les soustraire...). Observons que la passion de Hobbes pour le calcul, en relation avec son "illumination euclidienne"⁴⁰, débouchera sur ce que nous pouvons nommer une arithmétique ou une géométrie politique.

Cette raison arithmétique, bien entendu, est loin d'être parfaite, disons qu'elle est limitée au sens d'Herbert Simon. A nouveau, la modernité de l'analyse hobbesienne est impressionnante. En effet cet aspect limité de la raison peut être appréhendé à deux niveaux : l'emploi d'un raisonnement logique et la capacité à pousser ses développements suffisamment loin.

Premier niveau : Hobbes définit ce qu'il nomme la "droite raison" ou "raisonnement véritable" qui "est fondé sur de vrais principes, et élevée en bon ordre" [*De Cive*, II, 1, fr. p. 103]. Naturellement, redisons-le, la plupart des hommes n'y accèdent pas. Mais, même pour ceux qui en seraient capables, *elle n'est pas infaillible* [*De Cive*, II, 1, fr. p. 102]. D'où le second niveau : les calculs à plus ou moins longue portée. En effet, "la droite raison" ne se fonde que sur les "dénominations principales" et la définition de son bien objectif à longue portée est inatteignable, les consécutives étant infinies. On ne vise donc jamais qu'un "bien apparent"⁴¹ ("apparent or seeming Good" [*Lev. ang.*, 1968, p. 129, *Lév.*, p. 57]) : dans un monde incertain où les hommes interagissent stratégiquement, la chaîne de consécutives risque d'être bien courte, or c'est elle qui définit pour chacun le "bien apparent" (ou le mal apparent) de telle action, chacun devant essayer, en utilisant son expérience, sa raison (sa capacité cognitive), d'allonger la chaîne⁴².

La raison hobbesienne est stratégique (au sens retenu en particulier par Jon Elster [Elster, 1983, 77]) ou interactive (d'où l'impossibilité d'aller très loin dans la prévision des conséquences d'une action). Les bénéfices que les hommes envisagent de retirer de leurs actions dépendent des bénéfices des autres (même s'ils gagnent tous à la paix, perdent à la guerre), leurs décisions dépendent des décisions que les autres sont supposées prendre, d'où, avec la raison assimilée au calcul et le calcul de chacun prenant en compte les calculs des autres, une proximité avec la théorie des jeux.

³⁹ "L'homme l'emporte sur tous les autres animaux par la faculté qu'il a, quand il conçoit une chose quelconque, d'être enclin à s'enquérir des conséquences de cette chose et des effets qu'il pourrait accomplir grâce à elle" [*Lév.*, p. 40].

⁴⁰ Sur la découverte de la géométrie par Hobbes, cf. son *Short Tract on First Principles* [Hobbes, 1630-31]. Ce qui ne fut pas compris par "la plupart des hommes" qui assimilaient le recours aux mathématiques à des pratiques cabalistes : "La géométrie, ils l'ont prise pour de la magie" [*Lév.*, p. 43].

⁴¹ Référence à la discussion d'Aristote sur la recherche par l'homme d'un bien réel ou apparent [*Éthique à Nicomaque*, III, 113 a 15 et sq., p. 138 de la trad. Tricot]. Aristote rejette les deux théories et opte pour "dire que, dans l'absolu, c'est le bien réel qui est l'objet du désir, mais que pour chacun d'entre nous, c'est ce qui lui apparaît comme tel".

⁴² Rappelons que pour Hobbes toute action entreprise suppose une délibération qui est une "succession alternée d'appétits, d'aversion, d'espairs et de craintes" [*Lév.*, p. 57], elle existe aussi chez les bêtes. Elle se termine par une dernière aversion ou un dernier appétit, ce que Hobbes nomme la volonté, qui décide de l'acte (elle est donc présente chez les animaux). Ces appétits et aversions sont suscités par des prévisions sur les conséquences de l'action envisagée, une longue chaîne de prévisions. C'est l'ensemble de cette chaîne de prévisions qui constitue le bien (ou le mal) apparent ou *vraisemblable* (*seeming*), selon que la chaîne est globalement positive (ou négative). C'est ici qu'interviennent l'expérience et la raison qui permettent "la vue prospective la plus vaste et la plus sûre" ; c'est grâce à elles qu'on délibère le mieux pour soi-même et, éventuellement, que l'on peut donner les meilleurs conseils aux autres [*Lév.*, pp. 57-58].

5) L'absence d'un système de droits de propriété et d'un "tiers supérieur" capable de donner force à de tels droits et aux contrats est l'élément essentiel de la définition de l'état de nature. Les individus n'ont d'autre droit effectif que ce qu'ils peuvent prendre et retenir par la force, par le pouvoir qu'ils ont sur les autres individus (dans la société civile, l'État a le pouvoir de leur donner, de leur garantir, un droit sur certains biens)⁴³. Hobbes précise qu'il n'existe ni propriété privée, ni propriété collective (*community*) [*Lev. ang.*, p. 296].

6) L'aspect "connaissance publique" des caractéristiques précédentes n'est pas, évidemment, absolu, mais les hommes savent que les autres sont égoïstes, solitaires et calculateurs (ou, nous le verrons, pas pleinement rationnels et passionnés), qu'ils connaissent la règle du jeu (les biens sont à ceux qui les prendront) et même (implicitement) qu'ils savent que les autres le savent (on se rapprocherait d'un "*common knowledge*").

Pour connaître les autres, Hobbes, en homme de son temps, insiste dès l'Introduction du *Léviathan* sur la démarche scientifique à suivre : l'introspection, le "*Noce teipsum*" (lis-toi toi-même) qui permet de connaître les pensées et les passions de tout homme (désir, crainte, espérance... mais si les passions sont les mêmes, les objets de ces passions sont très variables) [*Lév.*, pp. 6-7]. Bien sûr, seul le sage y parviendra !

Dans la généralité des cas, avec les hommes tels qu'ils sont, et particulièrement à l'état de nature, les hommes ne se connaissent pas eux-mêmes et, partant, ne connaissent pas les autres. *D'où un problème pour la "connaissance publique" de l'égalité naturelle entre les hommes.* Reconnaissent-ils que les autres sont leurs égaux ? Non, bien sûr, par vanité, fausse ou vaine gloire, et pourtant, d'une certaine façon, oui !

Chacun (du moins le plus grand nombre) se croit supérieur aux autres, surtout par l'esprit ou la sagesse, ne faisant d'exceptions que pour un petit nombre de gens, dans la mesure où ils sont renommés ou parce qu'ils partagent leurs vues [*Lév.*, p. 122] (n'est-ce pas d'ailleurs un signe, ajoute Hobbes, de l'égalité d'une distribution quelconque que chacun s'estime satisfait de sa part !). Hobbes répète même inlassablement que la plupart des hommes⁴⁴ s'estiment davantage que ce qu'ils valent, qu'ils croient en leur "gloire", cette passion qui leur fait estimer leur pouvoir (*power*) supérieur à celui des autres [*Elements*, I, chap. VIII, 1, *Éléments*, 2003, p. 129] mais qui n'est souvent que fausse gloire, vaine gloire (celle de "la mouche du coche" précise-t-il), orgueil ou vanité.

Ces passions, nous le verrons, seront une cause majeure de la guerre de tous contre tous à l'état de nature, mais n'anticipons pas. *Pour l'instant*, tentons d'oublier les passions qui, pourtant, jouent un rôle immense dans l'œuvre de Hobbes.

L'égalité naturelle entre les hommes dont parle Hobbes, c'est aussi l'égalité des droits et l'égalité devant la mort, la mort violente. Or l'égalité des droits et l'égalité devant la mort violente, de la recevoir et de la donner, sont des "connaissances publiques", même implicitement un "savoir commun". Pour Hobbes, tous les hommes ont peur de cette mort violente à l'état de nature, tous savent que les autres ont cette peur... : A sait que B peut le tuer, par ruse, machination ou en s'alliant à d'autres, A sait que B le sait et qu'il sait que A le sait. Et A sait qu'il peut tuer B, A sait que B le sait.... Disons simplement que tout

⁴³ Le droit de chacun sur toutes choses ne signifie pas qu'il n'y a pas de production, de travail (contrairement à ce qui est souvent posé), mais Hobbes n'a pas besoin de préciser que le travail, la production d'une chose, ne saurait donner de droit sur la chose puisqu'il ne donne pas le pouvoir de la retenir, qu'il n'y a pas de système garanti de droits de propriété (un système qui, par exemple, pourrait donner un droit sur la chose à celui qui l'a produite).

⁴⁴ Nous savons que Hobbes distingue les "arrogants" qui, poussés par une vaine gloire et une fausse estimation de leur force, prendront l'offensive, de ceux qui reconnaissent l'égalité naturelle entre les hommes et donc devront défendre leur liberté et leurs biens contre les premiers, et donc devront, eux aussi, passer finalement à une stratégie offensive... [*De Cive*, I, 4, fr. p. 95].

homme sait qu'il peut être agressé, et tout perdre, et qu'il peut agresser, et prendre la vie de l'autre, et chacun sait que tout le monde sait cela !

La guerre de chacun contre chacun

Parce qu'ils sont des êtres capables de raison dans l'état de nature, les hommes vont naturellement aboutir à une situation "déraisonnable" et tragique. Fondamentalement, si l'individu n'est pas mauvais par nature, la nature l'est, la nature est un état épouvantable, d'où la nécessité de l'artifice (le géant artificiel qu'est l'État).

Sans, pour le moment, faire intervenir les passions⁴⁵, la démonstration repose sur deux piliers.

Dans l'état de nature où chacun est libre de ses moyens et ne peut jouir que des biens libres dont il s'empare, de ce qu'il est capable de défendre, de ce qu'il prend aux autres, l'agressivité prédatrice est le premier fondement de la guerre "de chacun contre chacun".

Le second fondement est la défiance. Même pour les hommes qui se contenteraient fort bien "de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes" [*Lév.*, p. 123], la pire situation étant d'être agressé alors qu'ils sont restés eux-mêmes pacifiques - ils risquent de perdre leurs biens, leur liberté, leur vie - la nécessité s'impose "du fait de la défiance de l'un à l'égard de l'autre [...] de prendre les devants [*anticipation*], autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes" [*Lév.*, p. 122 ; *Lev. ang.*, p. 184]. D'autant qu'ils sont approximativement égaux, que leurs espoirs de réussir sont à peu près équivalents, que l'on peut toujours tuer l'autre⁴⁶. On est dans un monde tragique d'opportunisme généralisé où le comportement logique est - *au premier degré où nous nous situons ici* - après avoir signé un pacte de paix, de planter son couteau dans le dos de son partenaire - adversaire avant que celui-ci le fasse ! Chacun le sachant, on comprend la convergence vers un état d'agression généralisée, désastreux pour chacun, mais cependant supérieur à la situation du pacifique agressé.

Les hommes ne sont pas des fauves par nature, mais ils peuvent se comporter comme des loups, non par férocité ou quelque agressivité innée, mais du fait de la situation (pas de séparation "du tien et du mien" et de garantie des contrats) et de leur caractère d'individus égoïstes calculateurs (rationnels en cela). Même si la paix est un état préférable pour chacun et socialement, ils aboutissent à la situation désastreuse de guerre généralisée, tout au moins à un état de non-paix.

Les caractéristiques de l'état désastreux qui résulte de l'échec de la coordination entre les individus doivent être étudiées avec toute l'attention qu'y met Hobbes lui-même. Cette situation de guerre de chacun contre chacun ne consiste pas en batailles, mais c'est un état durable où l'*inclination* à l'affrontement, la disposition à la guerre est suffisamment connue (*sufficiently known*), avérée comme le traduit F. Tricaud⁴⁷, d'où d'ailleurs l'importance de la durée pour que cette connaissance soit commune à tous. Sans forcer l'interprétation en une "reconstruction rationnelle" du texte hobbesien, l'idée est bien là : chacun sait (et sait que cette connaissance est la chose du monde la mieux partagée) qu'il y a une *inclination* générale à la guerre et qui dure tant qu'il n'y a pas l'assurance du contraire ("during all the time there is no assurance to the contrary"). Finalement, les conséquences d'une situation de guerre où chacun est l'ennemi de chacun se retrouvent identiques dans

⁴⁵ Cf. ci-dessous.

⁴⁶ La vanité, la fausse ou la vaine gloire font que certains attaqueront d'autant plus vite ou plus volontiers.

⁴⁷ "For warre, consisteth not in battell onely, or the act of fighting ; but a tract of time, wherein the will to contend by battell is sufficiently known", la guerre n'est pas la bataille permanente, mais un temps où la volonté de faire la guerre est suffisamment avérée [*Lév.*, p. 124; *Lev. ang.*, p. 186].

les temps où les hommes ne peuvent compter que sur eux-mêmes (sur leur force et leur intelligence) pour assurer leur sécurité. Ce qu'il nomme *paix* est cette *assurance*.

Ce qui rend l'état de nature catastrophique, ce ne sont pas (pas seulement) les combats, les villages ou les cités qui brûlent, les exactions des troupes, etc., c'est la connaissance avérée, partagée, de l'*insécurité* qui pèse sur les vies, les propriétés, les contrats, c'est elle qui interdit tout progrès économique, donc culturel, qui est cause que chacun n'aura comme perspective qu'une vie "solitary, poore, nasty, brutish, and short" [Lev. ang., p. 186]⁴⁸. Au-delà de la présence tragique de la guerre, il y a l'absence non moins dramatique de la paix et au coeur de cette situation de non-paix, il y a l'absence de reconnaissance et d'assurance "du tien et du mien", de garantie quant à la force des liens contractuels.

Dans cet état de non-paix :

- il n'y a pas d'activité économique (*no industry*) dans la mesure où il n'y a pas d'assurance d'en retirer les fruits (*because the fruit thereof is uncertain*), donc ni agriculture, ni navigation, ni commerce étranger, ni construction d'immeubles, ni machines (*instrument of moving and removing such things as require much force*) ;

- il n'y a pas de progrès des connaissances, ni sciences, ni arts, ni lettres ;

- il n'y a pas de société ;

- et finalement, le pire évidemment, il y a la présence continue de la peur, du risque d'une mort violente.

Cette peur, l'obsession de Hobbes, vient couronner l'édifice par sa dimension tragique, mais si l'impossibilité du développement économique, intellectuel et social tient à l'intrusion toujours possible de la "violence nue", elle tient *en amont* à l'absence d'un système de droits de propriétés garantis, à l'absence d'assurance quant à la force des liens contractuels, à l'inexistence d'un ordre contractuel s'imposant à tous.

Un dilemme du prisonnier ?

Depuis les travaux de David Gauthier, il est devenu courant d'observer que l'analyse de Hobbes pourrait être représentée par *un dilemme du prisonnier joué une seule fois* [Gauthier, 1969, pp. 77 et sq.; Hampton, 1986, p. 62 et sq.; Kavka, 1986, p. 137 ; Binmore, 1994, p. 118 ; Lazzeri, 1998, p. 199]. La proximité de la logique des deux discours est telle que la "reconstruction rationnelle" apparaît naturelle (c'est un des aspects fascinants de la lecture du *Léviathan*). On sait qu'un tel jeu est *non coopératif*, c'est-à-dire que les accords ou les coalitions que les joueurs passent entre eux ne tiennent pas d'eux-mêmes (ils ne tiennent que si nul n'a intérêt à les rompre et il n'est pas de tiers capable de venir punir un joueur qui les rompt). Dans un tel jeu, le seul intérêt des parties ne suffit pas à garantir l'obtention d'une solution d'équilibre satisfaisante pour chacun et socialement, le jeu converge vers la solution catastrophique pour chacun et pour tous dans la mesure où le mieux pour chacun est d'agresser un adversaire sans défense et le pire d'être agressé.

Du point de vue de l'histoire de la pensée économique, on observera l'originalité de la position de Hobbes. Il ne construit pas un "jeu de pur conflit", jeu pourtant typique des auteurs mercantilistes pour qui "il n'est de gain que de perte de l'autre" (ainsi que l'écrivent, par exemple, Montaigne et Bodin). En effet, Hobbes sait que tout le monde peut perdre ou gagner, certes plus ou moins, et qu'éviter la guerre, passer des conventions apporterait un bénéfice social considérable. Cependant, il estime que les individus ne peuvent réussir à se coordonner, et en cela il s'oppose à l'avance aux libéraux.

Hobbes veut montrer que, même si elles réussissent à signer un pacte de paix qui leur permettrait d'atteindre la situation la meilleure pour tout le monde (l'optimum social ou

⁴⁸ "solitaire, misérable, cruelle, animale, brève" [Lév., p. 125]

collectif), le pacte ne pourra tenir et la guerre reprendra. Comme dans le jeu classique du dilemme du prisonnier, si le problème rebondit, la solution est la même (dans le cas où les prisonniers pourraient communiquer et signer un pacte, ce pacte ne tiendrait pas). Suivons la démonstration de Hobbes.

D'abord, comment des hommes capables de raison en resteraient-ils à un état de nature désastreux ? Leur raison ne peut que leur suggérer des moyens d'en sortir. Comment ne signeraient-ils pas des pactes de paix ou de libre association en vue d'améliorer leur sort commun ? Pourquoi ne mettraient-ils pas en place de façon consensuelle un système de propriété, des échanges par contrat ?

Ils le tentent, ils réussissent même à coopérer quelque temps, occasionnellement, contre un ennemi commun, mais ces pactes, ces associations ne tiennent pas dans la mesure où les engagements réciproques n'ont pas de force. Tout le système hobbesien s'articule autour de cette absence de force des conventions en général, des pactes de paix et des associations librement consenties entre pairs en particulier, donc sur l'incapacité d'un *pactum associationis* ou *societatis* à fonder la société civile (et en cela il bouleverse tout le débat politique antérieur). Le jeu est tragiquement non coopératif et tout le problème est d'aboutir, en restant dans ce jeu, à un jeu coopératif. S'il n'y a que des individus, il n'est d'autre coordination que décentralisée et si celle-ci échoue radicalement à produire un accord stable, comment aboutir par un accord à rendre les accords contraignants (et d'abord à se rendre lui-même contraignant) ? Ou comment la multitude peut-elle instituer l'État qui donnera force à ses conventions par une convention... sans force ?

Quittons le point de vue de la "reconstruction rationnelle" pour commencer à revenir vers une lecture "relativiste" (ou historiste) ; on observe que la démarche hobbesienne se coule dans le moule (le paradigme) *jus naturalis*.

Le droit et les lois naturels

Hobbes, en scientifique de son époque, inscrit sa démonstration dans une analyse en termes de droit et de lois naturels⁴⁹.

Au lieu de chercher d'emblée à définir ce que les hommes *doivent* faire, Hobbes part de la liberté, des droits. Léo Strauss [Strauss, 1954, p. 165] a montré qu'ainsi, de façon *a priori* paradoxale lorsque l'on pense au partisan de l'État absolu, Hobbes s'avère à l'origine du courant des "droits de l'homme"⁵⁰ et du libéralisme politique. Sur la base de leur liberté fondamentale, leur droit naturel (*jus naturale*), il déduit les devoirs ou lois de nature, un droit et des *devoirs* pris cependant en un sens très particulier.

Dans le *Léviathan*, s'il définit, dès la première phrase du chapitre XIV, le droit naturel, ce n'est pas une définition de type axiomatique ; elle résulte d'une démonstration comme on le voit dans le texte plus ancien du *De Cive* [*De Cive*, I, VII, fr. p. 96]. Au-delà des divergences entre les deux textes, se révèle une conception du droit naturel où semble se manifester le tragique hobbesien (la peur de la mort) et non pas seulement une conception utilitaire.

Par *droit*, Hobbes entend la liberté d'agir, d'exercer son pouvoir propre dans l'espace des possibles que les contraintes ou obstacles extérieurs définissent. D'agir comme un être humain, c'est-à-dire selon sa volonté orientée par son jugement et sa raison qui est détermination du (ou des) moyen(s) estimé(s) adéquat(s) pour obtenir "ce qui lui semble

⁴⁹ Rappelons qu'à la suite de Grotius, les principes d'une morale naturelle, rationnelle et utilitaire, sont supposés pouvoir être tirés par déductions successives d'une proposition initiale. Ils dictent ce que les hommes s'obligent à faire, ce qu'ils feront (s'ils n'en sont empêchés) même si l'on supposait que Dieu n'existe pas (l'hypothèse célèbre et alors terriblement scandaleuse de Grotius [Grotius, 1625]).

⁵⁰ La déclaration des *droits* de 1789 n'est pas – à la différence de ce que certains traditionalistes auraient voulu – une déclaration des *droits et des devoirs* de l'homme et du citoyen.

bon, et éviter ce qui lui semble mauvais". En d'autres termes "en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit" [*De Cive*, I, X, fr. p. 97], une utilité subjective mais qui ne doit pas être conçue comme une jouissance immédiate, qui doit être soumise à la raison et donc au calcul (ainsi, dans la guerre, les hommes doivent-ils se garder d'assouvir la cruauté de leur passions immédiates "là où, en leur propre conscience, ils ne prévoient aucun bienfait à venir" [*Elements*, II, XIX, 2, *Éléments*, 2003, p. 218]).

Mais, dans l'esprit "*more geometrico*" qui le caractérise, Hobbes estime devoir partir d'une base unique et ferme, un *principe* vital afin de procéder ensuite par déduction. Or, un fait psychologique est fondamental, *la peur de la mort* et donc la liberté est *avant tout* d'éviter le pire de tous les maux, la mort (en un premier temps, Hobbes passe ainsi de l'utilitaire au tragique). L'homme d'ailleurs n'est pas libre d'agir autrement, pas plus qu'une pierre de tomber vers son centre de gravité⁵¹ : en ce qui concerne la peur de la mort, la liberté se fait contrainte absolue d'agir pour l'éviter. Tous les organismes vivants ne sont-ils pas tendus vers leur survie par le principe fondamental, cette énergie vitale que Hobbes nomme *Endeavour* (effort), en latin *Conatus*⁵², "l'effort incessant de chaque organisme pour persévérer dans son être" selon l'interprétation rigoureuse qu'en donne Spinoza⁵³ ? Confirmation que seule la préservation de sa vie peut fonder le droit fondamental : lorsque l'enjeu est essentiel, la liberté devient nécessité.

Le droit naturel, dès lors, se ramène à un seul article définissant la liberté que l'homme ne peut abandonner sans cesser d'être : "la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir pour la préservation de sa nature propre, c'est-à-dire de sa vie" [*Lev. ang.*, p. 189 ; *Lév.*, p. 128].

Mais si la peur de la mort est d'abord celle de la mort violente, elle tend à être définie de façon extensive (comme toujours par une démarche logique) puisque Hobbes ajoute la défense de son intégrité physique, de sa famille et, en vertu du "qui veut la fin veut les moyens" [*De Cive*, chap. I, VIII, fr. p. 96], celle des biens qui permettent de préserver cette existence, ceux que chacun estime tel. Le droit naturel s'arrête-t-il là, aux biens estimés nécessaires à la vie ? Non ! En effet "il n'existe rien, dans ce dont on a le pouvoir d'user, qui ne puisse éventuellement vous aider à défendre votre vie contre vos ennemis : il s'ensuit que dans cet état [de guerre de chacun contre chacun] tous les hommes ont un droit sur toutes choses" [*Lév.*, p. 129]. Donc les hommes ont un droit sur tous les biens considérés comme utiles, finalement tout ce qui est désiré et donc "un droit naturel sur toutes choses" [*Lév.*, p. 129. C'est le deuxième temps de la démonstration ou le retour du tragique à l'utilitaire, mais avec des conséquences qui peuvent être dramatiques dans la mesure où chacun peut et doit faire *tout ce qu'il estime lui être utile*.

En apparence, nous sommes en présence d'un curieux raisonnement de notre logicien, surtout dans le *De Cive*, un aller-retour entre l'utilité et le destin tragique de l'homme : Hobbes part du droit naturel de l'homme de faire ce qui lui semble bon, d'éviter ce qui lui semble nuisible. Il pourrait arriver immédiatement au droit de tous sur toutes les choses et les êtres. Mais non ! Il passe par le droit fondamental d'éviter la mort et, de là, il étend ce droit à tous les biens qui lui semblent utiles.

Pourtant, ce raisonnement est libre de toute contradiction dans l'esprit de Hobbes. Il n'y a pas d'un côté une logique utilitaire (de type "économiste") et de l'autre une logique

⁵¹ [*De Cive*, I, 7, fr. p. 96]. Permanence à travers les siècles de la métaphore de la gravité.

⁵² "*Endeavour*" est classiquement traduit (en part. par F. Tricaud) par "effort" [*Lév.*, p. 47].

Employé en anglais dès 1640 [*Elements*, I, chap. VII, 2, *Éléments*, p. 118] (en latin in : T. Hobbes, *Tractatus de Refractione* ou *Tractatus Opticus* I, *Propositio* III).

⁵³ Il est intéressant de noter la réactivation contemporaine de la notion de *conatus* de Spinoza, repris de Hobbes : cf. Antonio Damasio, *Spinoza avait raison*, Paris : Laffont 2003 et Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris : O. Jacob, 2002.

qui serait ontologique (et plus "tragique"). En effet, préserver son être c'est préserver sa capacité de ressentir le bien et le mal, et l'être n'est pas autre chose !

L'aller - retour du droit de l'être à faire ce qui lui semble utile au droit de préserver son être est cependant essentiel. Il s'agit en effet pour Hobbes de *fonder* le droit de nature de l'individu à faire tout ce qui est dans son intérêt apparent. Cette rupture par rapport à la morale traditionnelle, à l'enseignement du christianisme, est alors scandaleuse (et dangereuse pour celui qui la propose). Donc, pour construire solidement la nouvelle morale utilitaire, il faut la fonder sur le roc primordial, donc sur le droit à la survie, sur *la liberté de préserver son être*, une liberté si essentielle que son exercice a la fatalité de la loi de la gravité. Étant entendu que préserver son être, c'est se préserver comme capacité de jouissance, ni plus, ni moins.

Logiquement, Hobbes n'avait pas besoin de fonder le droit naturel sur le *conatus*. Ne serait-il pas arrivé au même résultat s'il avait construit son système immédiatement sur le droit d'utiliser librement son pouvoir en vue de son bien apparent, comme le ferait aujourd'hui un économiste, donc sans le "détour" par le droit essentiel qu'est la préservation de sa vie ? Oui et non.

A l'état de nature, chacun a droit à tous les biens, et la guerre de tous contre tous s'en déduit. Hobbes aurait pu alors se contenter de montrer que la paix est une solution supérieure pour tous à la guerre (sans privilégier la peur de la mort violente, qui n'est qu'un élément dans sa description de l'état de nature, à côté de la misère, de l'absence de sciences, d'arts et de lettres...). Cette démonstration, d'ailleurs, affleure continuellement.

On peut ajouter qu'au-delà de la nécessité de fonder le droit de l'individu à faire tout ce qui lui semble utile sur son droit à la survie, l'époque (la guerre civile) et le caractère particulier de l'auteur (Hobbes se vante d'être peureux, avoue sans vergogne avoir été le premier à fuir l'Angleterre lors de la guerre civile⁵⁴) ont pu jouer un rôle dans le choix pour la démonstration la plus tragique.

Mais la démonstration de Hobbes ne serait pas exactement la même. Pratiquement le jeu du dilemme du prisonnier dépend non seulement de la structure de la "matrice des rémunérations" (*payoff*), mais aussi (à structure identique) de la dimension absolue des rémunérations et des pertes, en particulier celle encourue dans la situation la pire : *être anéanti est une perte infinie qui explique que l'on ne prenne pas le moindre risque et que l'on préfère prendre l'offensive*. Il y a là une différence importante les "jeux hobbesiens" des économistes ou avec les théories hobbesiennes "en moins tragiques" d'Arrow [1974] ou Alchian – Demsetz [1972]. Dans un jeu réel à structure de dilemme du prisonnier où les enjeux ont la mort comme un des possibles, malgré le pacte signé, la tentation de le trahir en prenant l'offensive et en espérant prendre de vitesse un adversaire dont on sait qu'il risque fort d'agir de même, est évidemment très forte. Pensons à l'horreur de la situation de deux soldats ennemis tombés dans le même trou d'obus et qui aimeraient, certes, faire leur petite paix séparée, mais ne s'en massacrent pas moins mutuellement. Enfin, si l'on peut dire, la mort d'un joueur rend peu pertinente l'hypothèse de jeux répétés !

De la définition hobbesienne du droit naturel découle ce que chaque individu doté de raison doit faire, non pas seulement pour gagner en "welfare", mais d'abord pour préserver son être : *les lois de nature*. Il s'agit de moyens rationnels d'atteindre l'objectif. D'ailleurs, à proprement parler, ce ne sont pas des lois⁵⁵, explique Hobbes, mais des

⁵⁴ Hobbes s'avouait lâche et cette peur pourrait avoir été un mobile important dans sa vie. Jusqu'à lui, la peur était réservée aux humbles, à ceux qui se faisaient esclaves par peur de la mort. Avec lui, il s'agit d'un mobile au coeur de la nature humaine.

⁵⁵ La loi proprement dite est la parole de celui qui commande aux autres. Ces règles stratégiques ou théorèmes ne peuvent être dits des lois (naturelles) que dans la mesure où elles sont considérées comme des commandements de Dieu [Lév., p. 160].

théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes. Ce sont les *règles stratégiques* de base qu'un individu recherchant sa survie (ne pas être éliminé du jeu) doit suivre (et suivra s'il le peut) à l'état de nature⁵⁶. Notons dès maintenant que ces règles, *finale*ment, impliqueront la signature du contrat social et le passage à la société civile⁵⁷.

Puisque l'objectif primordial est d'éviter la mort violente, la première loi de nature est que chacun doit "jouer la paix"⁵⁸, à condition que les autres la jouent également, sinon, il faut "jouer la guerre"⁵⁹. La stratégie "tit for tat" (œil pour œil...) semblerait donc envisageable. Hobbes le confirme puisqu'il écrit dans les *Elements of Law* que la stratégie *idéale* (ou le sommet de la vertu) consiste "à être sociable avec ceux qui seront sociables et terrible envers ceux qui ne seront pas sociables" [*Elements*, I, chap. XVII, 15; *Éléments*, 2003, p. 210], mais il s'agit d'une stratégie "vertueuse". Dans le doute (nous y reviendrons), lorsque sa vie ou celle de sa famille est en jeu, le premier à pouvoir "jouer" (les deux adversaires peuvent l'être) va-t-il s'abstenir d'attaquer ?

La seconde loi de nature en dérive directement : pour que règne la paix, il faut que "le tien et le mien" soient clairement séparés, donc que chacun abandonne ses droits sur toute chose et se contente de ses droits sur les choses qui seront dès lors siennes, à condition que les autres en fassent autant⁶⁰.

La nécessité de la paix et la raison qui dit comment y arriver (qui leur suggère ces clauses appropriées d'accord de paix [*Lév.*, p. 126]) font que les hommes par négociations, et finalement par consentement mutuel, devraient construire un *ordre contractuel* libéral - libertaire, un ordre *anarchiste* qui ne pourrait être qu'égalitaire. Les hommes étant par nature égaux, il faut, pour que cet accord soit possible, ou même simplement envisageable, qu'il aboutisse à une répartition égalitaire. *Supposons qu'ils y arrivent, cet accord ne tiendra cependant pas !*

Pour aboutir à un accord sur un ordre, disons pour réussir à le fonder par une coordination décentralisée, les hommes devraient :

1) Mettre en œuvre une procédure de négociation générale aboutissant à un système de droits de propriété (on voit la difficulté d'un tel processus, même à l'échelle de petites communautés, et rien ne prouve qu'un tel processus convergerait)⁶¹.

⁵⁶ Nous sommes à proximité d'une théorie des jeux définie de façon normative ainsi qu'Éric van Damme le fait lorsqu'il écrit : "la théorie des jeux est une théorie normative : son but est de prescrire ce que chaque joueur doit faire, dans un jeu, pour promouvoir ses intérêts de façon optimale [Van Damme, 1987].

⁵⁷ Une des clés du passage de l'état de nature à l'état civil consiste dans le déploiement des lois de nature [Zarka, 1995, p. 54-55].

⁵⁸ La paix est préférable à la guerre, d'abord pour préserver sa vie ensuite parce que chacun préfère une vie agréable en jouissant de ce que son industrie lui procure [*Lév.*, p. 126]).

⁵⁹ "tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a espoir de l'obtenir, mais quand ce n'est pas le cas, il peut rechercher et utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre" [*Lév.*, p. 128-9, *Lev ang.*, p. 190]. Hobbes explique que la première partie de la phrase est de l'ordre de la loi (doit) et la seconde récapitule le droit naturel (il est libre de).

⁶⁰ "que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que c'est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit que l'on a sur toute chose ; et que l'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même" [*Lév.*, p. 129]. La propriété est liberté d'user de la chose, de ses fruits, d'en abuser, et d'exclure les autres de ce droit.

⁶¹ Hobbes souligne l'énorme débauche de paroles que cela suppose - le coût des négociations - pour aboutir à un accord (nul n'acceptant de se dessaisir de ses droits tant qu'il n'a pas la certitude que les autres agiront de même : "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" [*Lév.*, p. 129]).

2) Aboutir à une répartition égalitaire⁶² puisque les hommes sont égaux naturellement et que, même s'ils ne le sont pas, ils ne seraient évidemment pas d'accord sur le classement : aucune autre base conventionnelle n'est donc possible, toute autre répartition serait facteur de guerre⁶³ (mais l'égalité n'empêchera pas la guerre !). D'ailleurs si on décidait de façon consensuelle de confier à un arbitre le soin de juger entre deux hommes (ce qui est conforme à la loi de nature) celui-ci doit les traiter comme des égaux, sinon ce serait une cause de guerre. Donc, non seulement "une distribution égale appartient à la loi de nature", mais elle impose "que chacun reconnaisse autrui comme étant son égal par nature" [Lév., p. 154].

Nous voyons que la condition nécessaire, *mais pas suffisante*, d'une détermination consensuelle d'une clé de répartition des droits de propriété et de la stabilité de l'accord obtenu est de retenir *le critère d'équité* qui est le seul à pouvoir être partagé par tous : ce ne peut qu'être l'égalité, le critère naturel. La réussite durable d'une coordination décentralisée visant à établir cette "clé", le caractère exécutoire de l'accord, donc l'existence d'un jeu coopératif en l'absence d'un tiers supérieur imposant un "enforcement" exogène suppose la conformité à l'équité naturelle, l'égalité. Mais bien sûr, cela ne suffit pas !

Suivons Hobbes lorsqu'il explique très précisément comment réaliser une telle répartition égalitaire. Il nous livre en effet une économie normative remarquable par sa modernité et sa rigueur [Lév., p. 155].

Il s'agit d'abord de répartir égalitairement les biens dont la jouissance est privée.

-Hobbes prévoit en second lieu que, pour les biens que l'on ne peut partager, la jouissance soit commune. Cela se fera sans restriction s'il n'y a pas rareté, avec une répartition proportionnelle s'il y a rareté.

Enfin, quant aux choses dont on ne peut jouir en commun et qui ne peuvent être partagées, qu'on ait recours à l'antique et toujours moderne critère d'équité probabiliste : le tirage au sort⁶⁴ (pour attribuer le droit intégral sur la chose ou pour désigner le premier si l'on met en place un tour de rôle).

3) Respecter ces droits de propriété, chacun ne le faisant que dans la mesure où il peut être assuré que les autres le feront, et donc ne recourir qu'au contrat pour redistribuer ces droits, des contrats qui devront être exécutés, ce dernier aspect faisant l'objet de la troisième loi naturelle.

4) Accepter de se soumettre à l'arbitrage puisque, même si les contrats sont respectés, il peut y avoir des litiges.

⁶² Observons qu'aucune base de répartition n'est proposée lorsqu'il s'agit de la formation du *Commonwealth*. En cette matière aussi l'État est souverain et sa répartition des propriétés sera discrétionnaire.

⁶³ Hobbes critique Aristote (sur ce point comme sur tant d'autres) pour avoir supposé qu'il est des hommes par nature apte au commandement, d'autre à l'obéissance. [Lév. p. 153 ; *Éléments*, I, II, 1, p. 201]. Même si il existait une telle différence de nature, savoir qui est par nature esclave et qui est digne de commander ne saurait faire l'objet d'un accord général : donc si la nature a fait les hommes égaux, cette égalité doit être reconnue, et si elle les a fait inégaux "étant donné que les hommes, se jugeant égaux, refuseront de conclure la paix, si ce n'est sur un pied d'égalité, cette égalité doit néanmoins être admise" [Lév., 154] (la proposition "se jugeant égaux" pose problème puisque les hommes se jugent généralement supérieurs à la plupart des autres, mais ici il s'agit d'une base conventionnelle et l'égalité est la seule possible : une assemblée d'individus à l'état de nature ne pourrait que retenir ce critère, et on peut penser au "voile d'ignorance" de Rawls). Dans les *Elements of Law*, Hobbes ajoute que lorsqu'il y a conflit entre les esprits les plus élevés et ceux qui sont les plus grossiers, comme on le voit dans les guerres civiles, c'est généralement ces derniers qui l'emportent [Éléments, I, II, 1, p. 201], mais dans le *Léviathan*, la formulation a curieusement changé - avec l'évolution de la guerre civile en Angleterre ? - puisqu'il s'agit d'une guerre que perdent ceux qui *s'estiment* sages et gagnent ceux qui *se défient* de leur propre sagesse). De toute manière si les hommes s'estiment supérieurs aux autres, la paix est impossible.

⁶⁴ Cela peut être le droit de primogéniture (un hasard) ou (généralement une autre forme du hasard) le "premier arrivé premier servi" ou droit du premier occupant.

L'impossible existence de conventions valides

Les hommes devront donc⁶⁵ restreindre la capacité de chacun à obtenir un bien *au seul transfert contractuel* [Lév., p. 130]. Précisons les termes employés par Hobbes : si "le mutuel transfert de droit est ce que l'on nomme *contrat*", la convention (*covenant*) ou le pacte (*pact*) désigne un contrat où l'obligation d'une des parties ne sera effectuée qu'à terme : dans l'intervalle on devra faire confiance [Lév., pp. 132-133, *Lev. ang.*, p. 193].

Observons que, dès qu'il y a des contrats, *l'égalité de départ des droits de propriété* (supposée obtenue par consentement mutuel) *ne pourra pas être maintenue* (Hobbes reste implicite, en outre c'est une cause évidente de rupture du pacte de paix fondé sur une répartition égalitaire). En effet, pour Hobbes, il n'est pas d'autre justice que le respect des contrats, *donc* pas d'autre juste prix que celui accepté par les contractants : "la juste valeur⁶⁶ est celle qu'ils acceptent de fournir" [Léviathan, p. 151 ; *Elements*, I, Chap. XVI, 5 ; *Éléments*, 2003, p. 196]. Il n'existe pas de critères objectifs (pas de « valeur travail » ou « travail – terre » comme chez William Petty qui, cependant s'est parfois inspiré de Hobbes) permettant de dire, de l'extérieur (du point de vue d'un juge par exemple) ce qu'est un prix juste, si ce n'est que les parties y ont consenti (et même pas nécessairement par un libre consentement comme nous le verrons). D'où l'importance de la notion hobbesienne de justice comme respect de ce qui a été consenti par les contractants.

Venons-en donc à cette troisième loi de nature ; elle est essentielle pour l'ensemble de la démonstration. Comme les deux premières, cette troisième loi se déduit de la précédente qui était : que chacun abandonne ses droits sur toute chose et se contente de ceux sur certaines choses, à condition que les autres en fasse autant. Cette troisième loi correspond à l'adage du droit romain "*pacta sunt servanda*" : "que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées" [Lév., p. 143]. Le risque d'une erreur d'interprétation est ici plus fort que jamais. Il ne s'agit pas d'abord d'une obligation morale (elle le devient du point de vue de la morale utilitaire qui est celui de Hobbes), mais d'une règle stratégique : on doit respecter les conventions passées dans la mesure où l'on est assuré que les autres en feront autant et cela pour atteindre son objectif essentiel qui est de préserver sa vie, donc la paix, voire aussi, moins tragiquement, d'agir dans son intérêt.

Selon Hobbes, cette loi de nature est cependant la source de la justice. En effet, les contrats sont la seule façon de transférer un droit et, lorsque les conventions ne sont pas respectées, qu'elles ne sont que des "empty words" [Lev. ang, p. 201], on remet en cause la deuxième loi et les hommes retrouvant un droit sur toutes choses [Lév., 143], ils se retrouvent à l'état de nature.

Dès lors, en cet état de nature, rien, ni personne, n'est injuste. Les Écoles ne donnent-elles pas traditionnellement cette définition de la justice : c'est "donner à chacun ce qui lui appartient"⁶⁷, or "il n'est rien qui appartienne" à l'état de nature [Lév., p. 144], et là où il n'est pas de propriété, il n'est pas d'injustice. Hobbes, cependant, choisit de procéder autrement. Il définit l'injustice comme "la non-exécution des conventions", la justice comme ce qui n'est pas injuste. Par conséquent, lorsque existe une convention, la justice consiste à exécuter ses obligations. Lorsqu'il ne peut en exister, il n'y a ni justice, ni injustice.

Le problème est que, lorsque les conventions ne sont que des chiffons de papier, les hommes sont à l'état de nature, et que, *réciroquement*, à l'état de nature, il ne peut exister

⁶⁵ Le chapitre XIV du *Léviathan* traite à la fois des deux premières lois de nature et des contrats.

⁶⁶ *value* en anglais et *pretium* dans l'éd. latine.

⁶⁷ L'adage souvent cité d'Ulpien au Digeste est "*Justicia est voluntas jus suum cuique tribuere*" ("la justice est volonté de donner à chacun son droit") ou, sous sa forme réduite, "*jus suum cuique tribuere*", il sera repris par de nombreux économistes du XVIIIe siècle, puis par J. B. Say et L. Walras en particulier).

de conventions. Les conventions fondées sur la confiance y sont impossibles tant qu'existe la crainte que l'autre n'exécute pas ou, en d'autres termes, l' *enforcement* endogène des conventions ne suffit pas ; il faudra qu'un État vienne éliminer cette crainte. Du fait de la présence de cet *enforcement* exogène, les conventions seront respectées et c'est alors, alors seulement (ce qui pourrait sembler paradoxal et ne l'est nullement) qu'apparaît l'injustice comme non respect des conventions. C'est lorsque la crainte que l'autre ne respecte pas ses obligations devient sans fondement (puisque l'État garantit l'exécution) qu'il devient injuste de ne pas respecter les siennes. Finalement, seuls des "insensés" agiront ainsi et seuls ces "insensés" seront injustes.

A l'état de nature, le respect des conventions passées suppose que chaque partie soit assurée que l'autre partie respectera (ou a déjà respecté) ses obligations. En effet, le respect de cette troisième loi, comme d'ailleurs de l'ensemble des dix-neuf lois de nature que Hobbes déduit [*Lév.*, chap. XV]), est respect de règles que les hommes doivent suivre pour assurer leur survie (forme forte) ou seulement gagner en utilité (forme faible), sous la condition que les autres en fasse autant (ici que l'autre partie ait respecté sa part d'obligations contractuelles, ou que l'on soit certain qu'elle le fasse).

On est en présence de ce que Binmore nomme "la version hobbesienne de la règle d'or" [Binmore, p. 114, n. 27], le "ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même" [*Lév.*, p. 157, *Lev. ang.*, p. 214]. Sous cette version négative⁶⁸, la formule signifie précisément que, si l'autre a exécuté sa part d'obligation (ou qu'on est certain qu'il le fera), il ne faut pas en profiter pour ne pas exécuter la sienne, pour se comporter de façon opportuniste, et cela par intérêt bien compris.

Restons-en, pour le moment, au non respect des conventions, donc à leur inexistence, dans l'état de nature. Pourquoi est-ce le cas ? Parce que les hommes croient y avoir intérêt, parce qu'ils sont opportunistes ? Essentiellement parce qu'ils savent ou craignent que les autres le soient. Comme la force de ces liens ne repose que sur la crainte de subir quelque conséquence fâcheuse si on les rompt, en l'absence d'État, la crainte que l'autre partie ne respecte pas ses obligations pousse à ne pas respecter les siennes, et finalement aucune convention ne peut être passée. Nous verrons ultérieurement que le raisonnement de Hobbes est plus complexe et qu'il peut être rationnel de respecter ses conventions même en l'absence d'État, mais que les passions viennent troubler le jeu.

Pour le moment suivons le premier volet de la démonstration de Hobbes : l'absence de force des conventions à l'état de nature fait qu'il ne s'en nouera pas. Ce premier moment hobbesien n'apparaît compliqué que dans la mesure où Hobbes nous plonge dans l'univers juridique de l'époque⁶⁹.

Les conventions ne sont *valides* que si la volonté de contracter existe clairement chez les contractants.

⁶⁸ "*quod tibi fieri non vis, alteri non feceris*". Sous cette forme négative, la formule est dans Tobie, IV, 15. Dans la version latine du *Léviathan*, Hobbes donne cette formulation ("celle des philosophes") ainsi que la formulation positive tirée des évangiles (celui de Luc, VI, 31 et celui de Matthieu, VII, 12) qui commandent positivement de faire à autrui ce que tu voudrais qu'il te fasse [*Lév.*, p. 158, n. 122], ce qui est fort différent. En effet, sous la forme positive, cela reviendrait à commencer à exécuter son obligation avant qu'autrui ait exécuté la sienne (cf. ci-dessus).

⁶⁹ Hobbes développe une théorie des contrats marquée par le droit de son temps. On se démet d'un droit en y renonçant ou en le transmettant et on le fait par des signes, paroles et/ou actes, montrant clairement que l'on a bien la volonté de le faire, ce qui suppose que l'on a la certitude de recevoir quelque chose en échange (même s'il s'agit d'un don, pour Hobbes, il doit y avoir quelque contrepartie morale). Les hommes sont alors liés par ces signes ou ces paroles, mais ces liens peuvent n'avoir pas de force : ils tirent en effet leur force, non de leur nature (les paroles sont, en elles-mêmes, sans force), mais seulement de la peur d'une conséquence négative d'une rupture "Bonds, by which men are bound, and obliged : Bonds, that have their strength, not from their own nature (for nothing is more easily broken than a mans word) but from Feare of some evill consequence upon the rupture" [*Lév.*, p. 131, *Lev. ang.*, p. 192].

Si la volonté doit être claire, une volonté *libre* n'est pas nécessaire. Selon Hobbes, les conventions passées sous l'empire de la crainte sont parfaitement valides [*Lév.*, pp. 138-9]⁷⁰ tant qu'une loi civile ne l'interdit pas. Ainsi s'engager à payer une rançon, à racheter sa vie à un brigand : chacun reçoit quelque chose en échange, l'un sauve sa vie, l'autre obtient une rançon⁷¹. Tant que l'homme n'est pas corporellement contraint, il reste libre de choisir⁷², le calcul qu'il mène est le même dans les deux cas. Archaïsme de Hobbes : l'esclave, comme pour les anciens légistes, est celui qui a eu peur de la mort et a choisi la survie au prix de sa liberté, un contrat parfaitement valide⁷³. Modernisme de Hobbes : dans la lignée de Machiavel, il est dans la logique du calcul économique, celle de la théorie des jeux⁷⁴.

Et la volonté réciproque fait défaut lorsque les contrats mettent évidemment en péril l'une des parties qui le signent. Ainsi certains droits ne sauraient être transmis : le droit de résister à ceux qui veulent votre mort, vous blesser, vous mettre sous les chaînes, mettre en cause votre sécurité [*Lév.*, pp. 131-132]. Quel être aurait la volonté de céder son droit naturel à la vie, à éviter la mort ?

Mais le problème essentiel est qu'à l'état de nature, il ne peut exister de conventions valides.

En effet, tout d'abord, une convention telle qu'*aucune des parties s'exécute sur le champ*, ne créant que des obligations futures réciproques et reposant donc sur une double confiance, est nulle⁷⁵ (*voyd*) [*Lév.*, p. 136] (ce qui est conforme à l'ancien droit⁷⁶), la volonté de contracter ne pouvant y être raisonnablement supposée⁷⁷. En effet "celui qui s'exécute le premier n'a pas d'assurance que l'autre s'exécutera ensuite, les liens formés par les paroles étant trop faibles [...] sans la crainte d'un pouvoir de coercition" [*Lev. ang.*, p. 196] qui n'existe pas à l'état de nature. Donc personne ne s'exécutera et comme il est conforme à la raison d'anticiper cette non-exécution, la volonté de contracter n'est pas établie et la convention n'existe même pas [*Lév.*, p. 136, p. 143]. Il n'y a, pour donner force au pacte, que la peur des conséquences négatives d'une rupture, mais comme chacun sait

⁷⁰ Et encore plus précisément [*Elements*, I, XV, 13, p. 85 ; *Éléments*, chap. p. 190 ; *De Corpore Politico*, p. 16] : "car il n'y a aucune raison pourquoi ce que l'on fait par crainte, doit être de moindre force que ce qu'on fait par avarice". Redisons que pour Hobbes, reprenant Aristote sur ce point, l'acte n'est involontaire que si l'agent est strictement mu par une force extérieure (cf. supra).

⁷¹ "c'est en effet un contrat où l'un des deux reçoit le bienfait de la vie sauve et l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange" [*Lév.*, p. 182]. Hobbes ne suit pas Grotius [Grotius, 1625, L. II, chap. 11] qui posait qu'une promesse obtenue sous l'empire de la crainte est valide, mais que si la crainte résulte d'une menace de celui qui bénéficiera de la promesse (il menace pour obtenir la rançon), une réparation s'impose (et qu'il est légitime de faire la guerre pour l'obtenir).

⁷² "la crainte et la liberté sont compatibles" [*Lév.*, p. 122]. Cette liberté de choisir est contradictoire avec l'idée hobbesienne fondamentale d'une loi de nature qui interdit de choisir la mort.

⁷³ Cela revient à assimiler le travailleur libre avec le travailleur forcé [Dockès, 1999, pp. 36 et sq.], la contrat d'achat de force de travail avec la coercition.

⁷⁴ Telle est explicitement la position de Ken Binmore [Binmore, 1994, p. 16] : "it will be said that such forced consent is not genuine consent. But, for me, consenting just means saying yes. After all, is it not always true that we agree to somethings because we perceive the alternative as being worse ?

⁷⁵ "des promesses mutuelles, quand la certitude de l'exécution fait défaut chez l'une ou l'autre partie" ne sont même pas des conventions [*Lév.*, p. 146].

⁷⁶ La position de Hobbes est trop schématique puisqu'il est possible de faire intervenir des commencements d'exécution.

⁷⁷ En revanche, si l'une des parties s'est déjà exécutée, la convention est valide car cette exécution est le signe manifeste que cette partie a compris que la volonté de l'autre partie était d'exécuter aussi [*Éléments*, I, XV, 9, p. 187]. On ne peut non plus passer une convention avec des bêtes. Elles ne parlent pas notre langage, ne peuvent ni comprendre, ni accepter un transfert de droit, "or sans acceptation mutuelle, il n'est pas de convention" [*Lév.*, p. 137] (éd. latine, cf. *Lév.*, id., n. 78 de Tricaud : n'ayant aucun langage, elles ne peuvent exprimer leur volonté), ni avec Dieu (sauf par l'intermédiaire de ceux à qui Dieu parle) puisqu'on ne sait s'il accepte ou non.

raisonnablement que s'il s'exécute le premier, l'autre ne s'exécutera pas, il lui faut "prendre les devants" et ne pas s'exécuter le premier.

En second lieu, une véritable convention, valide au sens de l'ancien droit comme de Hobbes⁷⁸, c'est-à-dire lorsque l'une des deux parties s'est déjà exécutée, ne peut exister. L'opportunisme étant une conduite rationnelle, celui qui n'a fait que promettre risquant fort de ne pas remplir son obligation, l'autre partie n'a pu prendre ce risque. De telles conventions sans force ne peuvent être passées puisqu'il n'est pas crédible qu'une partie ait remplie son obligation en l'absence de toute garantie sur la contrepartie. Finalement, mis à part un échange simultané, aucun transfert de droits reposant sur la confiance n'est possible en l'absence d'un mécanisme exogène d'*enforcement*.

D'où cette conclusion (temporaire) : *à l'état de nature comme les conventions sont sans force, il ne peut exister de conventions valides.*

Et tel est particulièrement le cas *des conventions qui devraient constituer le socle social, le système de propriété et assurer la paix* (des conventions où chacun accepte de restreindre sa liberté dans la mesure où les autres le font). Si un pacte de paix (ou d'association) est signé, chacune des parties craignant que l'autre partie ne l'agresse en profitant de la situation, elle devra *prendre l'offensive* : les pactes ne sont que "paroles vides" et, au-delà du "*si vis pacem para bellum*", pour Hobbes celui qui veut sauvegarder sa vie, sa famille, ses biens se doit d'attaquer le premier.

Nous pouvons observer qu'en outre la fragilité des pactes de paix est d'autant plus grande que ces conventions sont des obligations réciproques de ne pas faire (ne pas agresser) et, par conséquent, l'exécution de l'obligation n'est jamais établie (et s'il n'y a pas exécution d'au moins une des parties, la convention est « vide »). En outre, pendant le temps de "paix", la tension reste permanente et, au moindre signe d'agression éventuelle de l'autre, même mal interprété, chacun va se précipiter sur la solution de l'agression.

Les pactes ne seront donc généralement pas passés (et s'ils le sont, comment ne pas présumer que, souvent, une ruse est cachée derrière⁷⁹).

Alors même que chacun préfère la paix et que la raison suggère à tous le moyen d'y arriver par des conventions mutuelles, cette coordination décentralisée s'avère en échec et la situation la pire qui soit, la guerre de chacun contre chacun, s'impose, ou revient après l'échec des tentatives pour fonder la paix sur des pactes nuls ou sans force. Dans l'état de nature, il n'est pas possible de construire par accord de chacun avec chacun une société civile, il ne saurait ni se former, ni se transmettre des droits effectifs sur certains biens, mais chacun conserve son droit sur tous les biens.

Finalement, "where there is no common Power, there is no Law : where no Law, no Injustice. Force and Fraud, are in war the two cardinal Vertues" [*Lev. ang.*, p. 188]⁸⁰.

⁷⁸ Cette distinction entre des contrats qui sont valides, mais sans force et d'autres qui sont radicalement nuls, est fragile. Spinoza tranchera en expliquant qu'à l'état de nature un contrat ne tient que dans la mesure où chacun y a intérêt, en incluant évidemment dans la balance des avantages et des inconvénients les risques de rétorsion : on n'a de droit que dans la mesure du pouvoir dont on dispose [Spinoza, 1677, chap. II, § XII, éd. 1968, p. 47]. On voit bien le côté factice de la distinction entre convention valide et convention sans force avec l'exemple du brigand qui propose au voyageur la vie sauve contre une rançon. Le contrat est valide (le brigand n'a pas tué le voyageur et même il le laisse partir chercher la rançon), mais sans force (dès que le voyageur est loin...). Pour Spinoza, le contrat de rançon s'évanouit quand le pouvoir du brigand disparaît.

⁷⁹ Opportunisme « ex ante » par opposition à l'opportunisme « ex post » de O. Williamson.

⁸⁰ La formule pourrait étonner puisque Hobbes a défini l'injustice par le non respect des conventions et qu'ici il explique qu'en l'absence de lois, il n'est pas d'injustice. C'est que :

- sans État, et donc sans lois, il n'est pas de respect des conventions, et donc pas d'injustice ;
- si le non respect des conventions est injustice, c'est parce que les conventions reposent sur un consentement mutuel, mais les lois sont aussi, nous le verrons, consenties, les citoyens consentant à l'État et à l'ensemble de ses actes et de ses lois.

L'issue (première esquisse)

L'issue à cette situation tragique suppose que les engagements réciproques de tenir ses promesses deviennent irrévocables, donc que la règle soit changée pour que le jeu devienne coopératif. Par le serment, admet Hobbes, du moins lorsque la crainte de Dieu est suffisante, mais pratiquement il estime que l'on est loin du compte. Pour donner un caractère indissoluble aux pactes, il faut que "existe un pouvoir commun établi au-dessus des deux parties, un pouvoir doté d'un droit et d'une force qui suffisent à leur imposer l'exécution" [Lév., p. 136]⁸¹. Donc un *enforcement* exogène par l'État – Léviathan.

L'institution de l'État inaugure les temps où l'injustice prend sens selon l'une et l'autre des deux définitions de celle-ci. Selon la définition qui est propre à Hobbes (l'injustice est l'inexécution des conventions) puisqu'il revient à l'État de rendre possible l'existence de conventions valides. Selon la définition des Écoles (donner à chacun ce qui lui appartient) puisqu'il n'y a pas de propriété à l'état de nature (chacun à droit sur toutes choses), "rien qui appartienne" [Lév., p. 144] et que si tout est à tout le monde, il n'est pas injuste de se saisir de n'importe quel bien. La République institue un *ordre contractuel* au sens où commence à la fois la propriété et la validité des conventions : "where there is no Common-Wealth, there nothing is Unjust. So that the nature of Justice, consisteth in keeping of valid covenant : but the validity of convenants begins not but with the constitution of Civil Power, sufficient to compell men to keep them : And then it is also the Propriety begins" [Lev. ang., p. 202-203].

L'État sera institué par une convention de chacun avec chacun [Lév., p. 179], un *contrat social*. Il ne s'agit plus d'une libre association entre pairs, sans force, hautement instable, mais de la constitution d'une coalition *autoritaire*.

La différence avec Grotius est fondamentale. Pour celui-ci, la société est fondée sur la *sociabilité* : "une certaine inclinaison à vivre avec ses semblables" [Grotius, 1625, Prol, § 17] qui est le propre de l'homme (l'homme est donc un animal politique) et la source d'un droit naturel qui ne demande pas la recherche du bien d'autrui, mais, modestement, de s'abstenir de lui nuire (respecter le bien d'autrui, tenir ses promesses, réparer les dommages). Insociabilité hobbesienne, sociabilité à la Grotius, Kant en tentera la synthèse en mettant en avant "l'insociable sociabilité" des hommes comme principe d'élaboration d'une histoire dont la tâche ultime serait une société civile universelle et parfaite [Kant, 1784, p. 74].

L'existence d'un tiers capable de rendre obligatoire l'exécution des contrats et faisant de cette sécurité contractuelle un "savoir commun" permet d'atteindre la meilleure situation pour tous dans un jeu unique de dilemme du prisonnier. La célébrité de ce jeu est d'ailleurs dans cette mise en évidence de la nécessité de l'État alors même que la coordination semblait devoir découler spontanément de l'intérêt bien compris des joueurs.

Le jeu, en lui-même, ne produit pas l'État, il fait seulement comprendre, en creux, sa nécessité. Il faut une autre analyse, un autre jeu. Certes les hommes, cherchant rationnellement la paix, ne peuvent que finir par être demandeurs d'un pouvoir supérieur "capable de les tenir en respect" [Lév., p. 123, Lev. ang., p. 185] et consentir par un "contrat social" à renoncer à leur autonomie naturelle entre les mains d'un souverain absolu capable de punir celui qui en sortirait, et qui sera donc garant de la paix civile. L'homme n'est pas un animal politique [Lév., pp. 175 et sq.]⁸², la connaissance de son intérêt ne suffit pas à la vie pacifique en société, il faut que la cité soit *instituée* [Lév., p. 179].

⁸¹ "un pouvoir commun qui les tiennent tous en respect" [Lév., p. 124].

⁸² Cf. ci-dessous.

Mais si les contrats sont nuls ou sans force, comment est-ce possible ? Là est le véritable problème de Hobbes. La difficulté n'était pas de montrer l'impossible *enforcement* endogène des contrats ou l'échec de la solution libérale - libertaire, mais de trouver la solution à l'institution de l'État par un contrat social alors que les conventions ne tiennent pas. Comment, à partir d'un jeu non coopératif, aboutir à un jeu coopératif ou comment une coordination décentralisée impuissante peut-elle être cependant capable, au moins *une seule fois*, d'instituer la nouvelle règle du jeu⁸³ ?

C'est pour cela que Ken Binmore [1994, pp. 118-120] préfère donner une présentation de l'état de nature et du passage au contrat social *qui évite de changer de jeu* et qui n'est que passage d'un équilibre à un autre dans un même jeu (d'où l'impossibilité de s'appuyer sur un dilemme du prisonnier à un coup qui n'a qu'un seul équilibre de Nash). S'il préfère le passage d'un équilibre à l'autre dans le même jeu au changement de jeu pour exprimer le passage de l'état de nature au contrat social, c'est qu'il s'agit de la seule modalité qui soit cohérente avec le réformisme Whig qu'il revendique ("a liberal Leviathan"), donc avec la possibilité d'aboutir pas à pas, par un chemin évolutionniste⁸⁴, à un contrat social perfectible⁸⁵. Mais c'est aux antipodes de la position de Hobbes qui insiste

⁸³ I. MacLean [1981, p. 339 et sq.] utilise le dilemme du prisonnier simple pour montrer que l'État ne peut émerger par consentement. Le choix de chacun des deux joueurs est de coopérer (remettre ses armes au souverain et lui obéir) ou de faire défection (garder ses armes) et chacun choisit cette dernière solution strictement dominante. Il montre ensuite qu'une solution coopérative est possible puisqu'à l'état de nature les hommes s'accordent sur deux points : 1. respecter les lois de nature ; 2. appointer un tiers pour punir ceux qui ne les respectent pas. Une fois l'État instauré, ils respecteront ces lois, confiants que les autres le feront et l'État n'aurait qu'à être là et qu'à ostraciser le "fou" qui ne respecterait pas ses contrats (cf. infra). Mac Lean montre aussi l'existence d'une solution de coopération décentralisée (*Hobbesian anarchism*) avec un superjeu de dilemme du prisonnier infiniment répété et les difficultés rencontrées (cf. infra).

⁸⁴ Cf. également [Axelrod, 1984, p. 4].

⁸⁵ Binmore est surtout opposé à juste titre à toute représentation par un jeu à un coup, quel qu'il soit. Il propose cependant une bataille des sexes à un coup pour rendre compte de l'état de nature et du passage au contrat social. Dans la bataille des sexes, deux joueurs (Adam et Ève) ont des préférences (match de foot ou théâtre), mais détestent n'être pas réunis devant le même spectacle. S'ils jouent tous deux la conciliation (ce qu'ils savent être la préférence de l'autre : *dove*), ils seront perdant tout autant que s'ils jouent tous les deux durement (ce qu'ils préfèrent : *hawk*). La matrice est la suivante :

		Ève	
		Dove(foot)	Hawk (théâtre)
Adam	Dove (théâtre)	-1 , -1	0 , 2
	Hawk (foot)	2 , 0	-1 , -1

Binmore prend en compte la stratégie mixte où chacun joue *hawk* avec une certaine probabilité, soit 3/4. Le paiement espéré par chacun est alors de -1/4. Et il y a donc trois équilibres de Nash : l'équilibre mixte où tout le monde perd et les deux équilibres en stratégie pure (Dove/ Hawk et Hawk/ Dove) où l'un des deux est gagnant (il gagne 2), mais l'autre n'est pas perdant.

L'état de nature, explique Binmore, peut être représenté par l'équilibre mixte où chacun à l'espérance de perdre - 1/4. Et le passage de cet équilibre mixte perdant pour tous à l'un des deux autres équilibres est passage à un contrat social : l'un avec comme *souverain* Ève (ils vont au théâtre), l'autre avec comme *souverain* Adam (ils vont au foot). On reste donc dans le même jeu, il y a seulement transition vers un autre équilibre.

Pour préférer ce jeu au dilemme du prisonnier, Binmore [1994, p. 119] argumente que, pour Hobbes, l'état de nature n'impose pas d'attaquer continuellement son voisin, et qu'il y a des périodes de peur et de suspicion entre deux guerres ouvertes (ce que d'ailleurs Hobbes nomme explicitement l'état de guerre générale où il n'est pas nécessaire que l'on soit toujours en guerre ouverte). Mais Hobbes met en évidence l'idée que dans un état de nature, chacun a toujours intérêt "à prendre les devant", à passer à l'offensive agressive.

Le véritable intérêt du choix de Binmore est ailleurs : éviter de changer de jeu, permettre donc un raisonnement de marche progressive vers le contrat social. Il pose cependant un problème. Pour Hobbes, les

sur la rupture qu'est le contrat social et qui veut montrer comment les hommes peuvent, à partir d'un jeu donné, non coopératif, changer ses règles, passer à un jeu coopératif.

Le dilemme du prisonnier à un coup est, de toute manière, une représentation pauvre, erronée même, de la théorie hobbesienne. Il faut tenir compte en effet des risques de rétorsions au coup suivant, des effets de réputation. Ken Binmore est dans le vrai lorsqu'il explique qu'aucun jeu à un coup ne saurait être retenu [Binmore, 1994, p. 118]. En outre, redisons-le, les stratégies hobbesiennes sont définies par le risque d'être physiquement éliminé, non par le gain maximal. Si le résultat général est le même (les pactes ne tiennent pas, la solution de guerre générale inférieure à la paix, s'impose), les deux visions du monde sont différentes et, dans des situations pratiques plus complexes, ce n'est pas sans conséquences.

II. De la raison à plus longue portée au jeu des passions

Pourtant, si les hommes étaient suffisamment rationnels, ne respecteraient-ils pas leurs conventions ? La réponse serait positive si, malheureusement les passions n'intervenaient, des passions qui sont toujours présentes, alors que la raison, elle, ne l'est pas. La rationalité hobbesienne est limitée et le règne des passions commence là où s'arrête la raison. Dans la mesure où chacun sait que les autres sont dans ce cas de figure psychique et cognitif, comment ne prendrait-il pas l'offensive tant serait grave (la mort, la perte de sa liberté, de ses biens) le risque (même s'il est peu probable) que ce soit l'autre qui la prenne. L'importance des "rétributions" est décisive. S'il y a un risque, même faible, que l'une des parties, myope et passionnée, attaque l'autre partie pour se saisir de ses biens, de sa vie, alors celle-ci ne doit-elle pas "tirer la première" ?

1. Des hommes suffisamment rationnels respecteraient leurs conventions et leurs pactes de paix.

L'analyse de Hobbes ne peut pas être simplifiée en un dilemme du prisonnier joué une seule fois où l'intérêt raisonné des parties interdirait l'obtention d'une solution d'équilibre satisfaisante pour chacun et socialement. Elle est plus complexe, plus subtile et plus pertinente [MacLean, 1981, p. 594, Lazzeri, 1998, 199].

En effet, le seul élément qui permette de donner force aux conventions et particulièrement aux pactes de paix, c'est (pratiquement⁸⁶) la peur des rétorsions. Ce qui nous fait sortir du dilemme du prisonnier joué une seule fois pour des jeux répétés en nombre indéfini⁸⁷ où chacun doit craindre les rétorsions au(x) coup(s) suivant(s).

pactes de paix ne tiennent pas, les pactes "d'autorité" tiennent, *or ici toute promesse de l'un des joueurs de jouer "dove" tient et aboutit au contrat social sous l'autorité de l'autre* (si Adam promet d'aller au théâtre, évidemment Ève choisira d'aller au théâtre, donc Adam ne peut trahir sa promesse car s'il décidait d'aller au foot, tout les deux seront évidemment perdants). On peut interpréter cette promesse comme un pacte "d'autorité", et il tient (p. 123) (il n'est d'ailleurs pas besoin d'une *promesse* d'Adam d'aller au théâtre, il suffit que Ève ait pu exprimer préalablement ce qu'elle fera - simplement donner une indication comme "rendez-vous au théâtre" - sans qu'Adam ait pu le faire pour que Ève réussisse à imposer le théâtre : c'est le cas de la communication téléphonique coupée après qu'Ève ait prononcé le mot "théâtre"[Schelling, 1980]). Mais l'idée de Hobbes est que les pactes de paix, eux, ne tiennent pas à l'état de nature. Dès lors, qu'est ce qui, dans cette bataille des sexes, peut rendre compte des pactes sans force et sans durée ?

⁸⁶ Théoriquement, il y a aussi les serments, l'honneur ou l'orgueil de tenir ses obligations, mais Hobbes n'y croit guère.

⁸⁷ Un dilemme du prisonnier joué un nombre fini de fois pose le même problème, sous une forme diluée, que celui joué une fois. Le jeu joué de façon indéfini signifie que les joueurs rejouent tant que le jeu n'est pas interrompu à jamais par un événement aléatoire (avec une probabilité suffisamment faible).

Si les hommes sont *suffisamment rationnels* pour tenir compte, dans l'appréhension de leur intérêt, des conséquences complexes, interactives, lointaines de leurs actions - *et s'ils savent que les autres le sont* - ne respecteraient-ils pas leurs conventions ? "La version hobbesienne de la règle d'or" [Binmore, p. 114, n. 27], le "ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même" (ou, mieux, sa forme positive), *alliée à une droite raison à longue portée*, supposée généralisée à tous les agents et *common knowledge*, permettrait de donner force aux conventions, en particulier aux pactes de paix.

Effectivement, Hobbes analyse les conventions *valides*, c'est-à-dire *lorsque l'une des parties s'est déjà exécutée*. Il estime qu'alors, *pourvu que l'on pèse toutes les conséquences lointaines*, donc en poussant le calcul suffisamment loin (en conformité avec sa définition du *bien apparent*, "apparent or seeming Good" [Lev. ang., 1968, p. 129, *Lév.*, p. 57]), en prenant en compte son intérêt *éclairé*, il est rationnel pour l'autre partie de s'exécuter à son tour par peur de rétorsions dont la probabilité est élevée, par peur des conséquences de la guerre généralisée qui se déduit du jeu des rétorsions et contre-rétorsions, la guerre qui est, pour l'agresseur même, une solution rationnellement inférieure à la paix⁸⁸, et de beaucoup.

Il va jusqu'à dire que seul un être irrationnel, un "insensé" (*fool*, citant les *Psaumes*⁸⁹) promet et ne tient pas, non seulement lorsque existe un État, mais également *lorsqu'à l'état de nature*, l'autre partie a accompli son obligation⁹⁰. Plus précisément on pourrait estimer, explique-t-il, que "passer des conventions ou ne pas en passer, les respecter ou ne pas les respecter, rien de tout cela n'est contraire à la raison, quand cela favorise l'intérêt de l'agent" [*Lév.*, p. 144]⁹¹, ce qu'il estime être son intérêt. Mais non ! Ne pas respecter son contrat serait se conduire en *fool*, ou du moins en homme à courte vue. L'homme raisonnable retient son intérêt raisonné : dès lors que le calcul prend en compte une chaîne des conséquences suffisamment longue, face aux risques de sa propre destruction et de la guerre généralisée, il respectera ses obligations.

Argument supplémentaire : celui qui ne respecte pas les contrats passés risque d'être ostracisé (sauf bévue des autres) par tous ceux qui, rationnels, préfèrent le respect des contrats et la paix. Dans l'état de nature se forment des associations (*Confederation, society*, en latin *societas*⁹²), or celui qui ne respecte pas ses contrats ne pourra compter sur des alliés indispensables ; perdu de réputation, il sera isolé et rapidement éliminé par le groupe des "*confederates*"⁹³. On sait aussi que pour Hobbes, on peut être amené à respecter ses conventions par soucis de sa gloire, ce qui revient à vouloir acquérir et conserver une *réputation*, celle d'être droit, fiable, fort et courageux, capable de et disposé à réagir aux manquements divers d'autrui, apte à défendre son honneur, celui de sa lignée.

Mais alors, s'il est rationnel d'exécuter ses obligations lorsque l'autre l'a fait préalablement, *pourquoi ne pas être le premier à exécuter les siennes* ? Si Hobbes

⁸⁸ "lorsque l'une des parties s'est déjà exécutée [...] alors la question est de savoir s'il est contraire ou non à la raison, c'est-à-dire à l'intérêt de l'autre, de s'acquitter. Et je dis, moi, que ce n'est point contraire à la raison" [*Lév.*, p. 146].

⁸⁹ "L'insensé a dit en son cœur, il n'est point de justice" [*Lév.*, p. 144] ce qui paraphrase le psaume XIV (ou, quasi identique, le psaume LIII) : "l'insensé a dit en son cœur, il n'est point de Dieu". Pour Hobbes, la justice c'est respecter ses contrats et donc seul un *fool* ne respecterait pas ses contrats.

⁹⁰ A. Sen [1987] parle des "fous rationnels" pour désigner ceux qui poursuivent des fins strictement égoïstes sans tenir compte des autres. Pour Hobbes, il ne s'agit pas d'altruisme, mais seulement de l'intérêt éclairé de ceux qui voient suffisamment loin et prennent donc en compte toutes les conséquences de leur opportunisme, donc les risques de rétorsions, le coût de la guerre...

⁹¹ Intuition du "folk theorem" ?

⁹² Cf. *infra*.

⁹³ Pour MacLean, l'insensé est essentiellement celui qui ne respecte pas ses contrats, et la convention de paix, lorsqu'il existe un État. Certes, celui-ci est un *fool*, mais l'intérêt du propos hobbesien est que cela se produit aussi à l'état de nature où des associations se forment. MacLean [1981, p. 594].

n'explique pas⁹⁴ cette seconde partie du raisonnement, elle s'impose. Ce comportement (faire confiance et exécuter le premier parce qu'on sait qu'alors l'autre partie ne peut, rationnellement, qu'exécuter ses obligations) revient à prendre à la lettre la formule des évangélistes sous la forme "positive" qu'ils lui ont donnée ("ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites le leur" [Luc, VI, 31])⁹⁵. Dès lors, en l'absence d'*enforcement* exogène, de véritables conventions seront possibles et même des conventions reposant sur des promesses mutuelles (que Hobbes considère comme non valides), et non sans force (*enforcement* endogène). Pourquoi, en particulier, les hommes ne respecteraient-ils pas les pactes de paix en se gardant de prendre l'offensive⁹⁶ ?

La troisième loi de nature ("*pacta sunt servanda*") retrouve donc une portée effective : la droite raison à suffisamment longue portée, éclairée (par la peur des rétorsions, l'ostracisation, divers effets de réputation, etc.) l'imposant à l'état de nature. Des hommes suffisamment rationnels, dès lors, devraient réussir à la longue (grâce à l'expérience, mère de la prudence, grâce à l'instruction) à établir de façon consensuelle un système de droit de propriété égalitaire. Ils s'engageraient par des pactes de non-agression à le respecter, à respecter leurs conventions, et ils les respecteraient par intérêt bien compris. Le jeu serait coopératif.

Et de même deviendrait effective toute la série des lois de nature du chapitre XV du *Léviathan* (la justice, la gratitude, le pardon, le refus de l'orgueil, l'équité, le sens de la mesure, la pitié, l'acceptation d'un arbitre ...). Toutes se déduisent de la loi fondamentale de rechercher la paix si les autres en font autant et fondamentalement de considérer qu'autrui est un autre soi-même, tout aussi égoïste et rationnel, et donc qu'il appliquera ce principe. Ces règles stratégiques, utilitaires et rationnelles, sont évidemment conditionnelles (on ne doit les suivre que dans la mesure où l'on ne prend aucun risque majeur), mais cet aspect conditionnel se résout dès lors qu'elle sont "spéculaires", c'est-à-dire si l'autre est un autre moi-même (il se comportera comme moi et appliquera ces règles)⁹⁷. Ces *vertus morales*, sont supposées correspondre (ou du moins ne pas s'opposer [*Elements*, I, XVIII, *Éléments*, 2003, p. 211]) à la parole de Dieu révélée dans l'Écriture sainte.

Il suffirait donc d'individus égoïstes, suffisamment rationnels et sachant que les autres sont de la même étoffe pour qu'une coordination décentralisée réussisse sur une base conventionnelle de répartition égalitaire, pour que la paix soit instaurée et que règne une sorte de paradis sur terre, un paradis libéral - libertaire. Et puisque l'instruction, l'accès à la connaissance, la pratique des sciences permet cet élargissement de la raison, n'y aurait-il pas à l'horizon un espoir d'éviter l'état de guerre générale sans le recours à l'État absolu ? Et pourtant non ! L'enfer de la guerre de chacun contre chacun l'emporte. Pourquoi ?

⁹⁴ Parce que, redisons-le, s'il n'y a pas au moins un début d'exécution par l'une des parties le contrat est *vide*.

⁹⁵ Les joueurs peuvent jouer la réciprocité, le "tit for tat" et commencer par faire confiance (et se construire une réputation d'homme de confiance) en jouant un coup qui le mette à découvert par rapport à l'adversaire (on sait que le sommet de la vertu est d'être sociable avec ceux qui le sont, terrible avec ceux qui ne le sont pas : en cas de non réciprocité de l'autre joueur, le premier peut alors agir comme un "tueur fou", et acquérir cette réputation). Cf. *supra*.

⁹⁶ Pufendorf voulant réfuter Hobbes estime que la paix est possible à l'état de nature [Pufendorf, 1672]. Les pactes de non agression peuvent tenir en se fondant sur l'intérêt bien compris de respecter ses contrats : les deux cocontractants n'étant pas isolés, chacun a intérêt à assurer sa réputation et à éviter d'être ostracisé et les contractants devant se retrouver, chacun va respecter l'accord pour sa réputation et pour éviter les rétorsions ultérieures. Il n'est pas aussi loin de Hobbes qu'il le croit (ou veut le laisser croire) : cette paix "est assez faible et mal assurée [...] si quelque autre chose ne vient à son secours, elle sert de bien peu pour la conservation des hommes, à cause de leur malice, de leur ambition démesurée et de [leur] avidité" [Pufendorf, 1672, L. II, chap. 2, 5 et sq., 179 et sq.].

⁹⁷ Cet aspect spéculaire peut être mis en relation avec la démarche scientifique résumée par le "*Nosce teipsum*" (lis-toi toi-même) afin de connaître autrui, ses pensées et ses passions.

2. La rationalité limitée et le risque de prédominance des passions

Les hommes utilisent leur raison en vue de la réalisation de ce qu'ils *estiment* être leur intérêt. Cet aspect subjectif, hautement revendiqué par Hobbes, laisse donc place à toute une série d'objectifs comme la "vaine gloire", la cupidité, l'envie, des passions de toute nature. Dans la mesure où ils sont des êtres de raison, les hommes devraient s'interroger sur ces fins, se demander si elles correspondent à leur intérêt *vrai*, un intérêt dégagé de l'assouvissement de ces passions irrationnelles *finale*ment nuisibles, un intérêt devenu objectif (il existe indépendamment des hommes qui le ressentent) ? C'est le principe du "*Respice finem*" : recherche à quelles fins, pour satisfaire quel désir, tu accomplis tel acte", fondement de la sagesse, base d'une stratégie raisonnable [Lév., pp. 22-23]. Dès lors, loin de rechercher une satisfaction de leur désir dans l'instant, ils viseraient une satisfaction dans la longue durée⁹⁸.

Malheureusement, ce n'est pas le cas. Quatre problèmes liés se posent :

1. Se pose d'abord un problème *de cognition*⁹⁹. Une action sera entreprise si son aspect bénéfique (le bien) l'emporte sur le nuisible (le mal). Mais cette analyse "coût – avantage" ne peut porter que sur "*un bien apparent*", un avantage estimé pour un certain niveau d'information et de calcul. Toute délibération sur les actes à entreprendre suppose "la prévision d'une longue chaîne de conséquences dont il est bien rare qu'un homme puisse voir le bout" [Lév., p. 57]. En s'appuyant sur la raison (et l'expérience), on cherchera à obtenir la chaîne des conséquences la plus longue et la plus sûre, mais étant donné que les conséquences d'un acte dépendent des réactions des autres et qu'elles se développent en une chaîne infinie, il est impossible d'arriver à la détermination de l'intérêt vrai, parfaitement éclairé.

2. Les hommes ont non seulement une puissance cognitive trop réduite, mais ils se laissent emporter par des passions trop puissantes. Hobbes reste attaché à la définition traditionnelle des passions qu'il oppose à la raison, même s'il vit dans son siècle et distingue parfois les passions et l'intérêt¹⁰⁰ ou l'intérêt et l'envie¹⁰¹. Dans le chapitre VI du *Léviathan* où il étudie les passions, il les définit "classiquement" comme "les

⁹⁸ D'ailleurs nous verrons que l'accumulation du pouvoir est rendue nécessaire, non seulement par leur rivalité dans l'acquisition des biens, mais également par cette recherche d'une assurance à jouir tout au long de leur vie.

⁹⁹ Sur la cognition et le "pouvoir cognitif" chez Hobbes, cf. [Éléments, I, I, p. 82].

¹⁰⁰ A. O. Hirschman [Hirschman, 1980, pp. 33-66] a montré que le XVII^e siècle voit l'intérêt se distinguer des passions, l'intérêt prenant d'abord le sens d'un avantage raisonné, puis se cantonnant dans la sphère économique, voire matérielle, les passions devenant inversement irréflectées, impulsives, et non économiques. Alors, l'intérêt peut devenir la seule bonne "passion", individuellement et socialement (chacun suivant son intérêt, on aboutit au bien commun), qui peut et doit être efficacement opposée aux véritables passions (irraisonnées) estimées dangereuses pour la société.

¹⁰¹ Les occurrences du mot "interest" dans le *Leviathan* sont au nombre de 34. Mis à part le sens du terme dans "taux d'intérêt" ou pour signifier d'un sujet qu'il est intéressant, le terme est pris généralement au sens traditionnel (depuis le XVI^e siècle) de ce qui est avantageux, avec un aspect de réflexion. Souvent le terme est employé pour opposer l'intérêt privé (*particular, private*) et l'intérêt public (*public, common*). L'opposition avec les passions n'est pas faite, du moins pas systématiquement. On notera cependant que Hobbes, dans plusieurs formulations, le distingue de l'envie ("envy or interest"), du plaisir ("according to his pleasure and interest", chap. 47, 5e §) ou de la passion ("without passion or interest", chap. 25, 11e § et "the passions and interests of men", dans sa conclusion *A review and conclusion*, § 1). En définitive, si la recherche de leur intérêt fait les hommes rivaux et les pousse à la guerre ("they make war upon each others, for their particular interest", *Lev. ang.*, p. 225), pour comprendre, qu'à la différence des animaux politiques (les abeilles, fourmis...), le bien privé et le bien public ne coïncident pas, il faut faire intervenir le besoin de se distinguer, l'envie, la recherche de la gloire, des objets des passions souvent peu raisonnables, certes, mais que les hommes peuvent considérer cependant comme un "bien apparent".

commencements intérieurs des mouvements volontaires"¹⁰², les premiers moteurs psychologiques de l'action (non contrainte), nos appétits ou nos désirs¹⁰³, un aspect du *conatus*, le principe essentiel du vivant, ce premier mouvement, cette attraction - répulsion par ce qui perçu comme bon ou mauvais.

Cet aspect "premiers commencements" des passions est décisif. Alors que les passions sont toujours immédiatement derrière toute action, la raison, cette "tard venue", n'est pas toujours présente. Et il est des passions qui l'emportent sur la raison, sur l'intérêt raisonné, qui nous emportent et nous aveuglent : "le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas". L'intérêt raisonné suppose le temps et le calcul des conséquences, or la préférence pour le présent est souvent, irrationnellement (ou du moins par l'exercice d'une raison insuffisante), trop importante, et si vive qu'elle l'emporte avant tout calcul. Les passions et l'amour propre (*self love*) ne sont-ils pas comme des verres grossissants (*multiplying glasses*) qui font apparaître la moindre peine comme une catastrophe alors que les hommes manquent de ces lunettes pour voir loin, pour anticiper l'avenir lointain (*prospective glasses*) que sont les sciences morales et politiques. Ces lunettes à voir loin leur permettraient de comprendre que ces petits paiements doivent être acceptés s'ils veulent éviter les grandes calamités qui sont suspendues sur leurs têtes [*Lév.*, p. 191, *Lev.*, p. 239] ? Seule la science et son enseignement permettent d'atteindre à cette rationalité à longue portée qui s'oppose aux calculs à courte vue dirigés par les passions. En un mot *les hommes sont myopes* : ils préfèrent le présent, ils se laissent emporter sans calculer les conséquences, la raison étant souvent absentéiste, ils laissent l'envie décider de leurs actes.

Hirschman explique qu'il y a déjà chez Hobbes une stratégie de neutralisation des passions les unes par les autres. Il est des passions "sauvages", comme la recherche agressive des richesses, de la gloire et du pouvoir, qu'il s'agit de dompter, de neutraliser par d'autres passions, celles qui "inclinent les hommes à la paix", à savoir "la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, ...". En ce sens, écrit-il, toute la doctrine du contrat social dérive de la stratégie de neutralisation, mais Hobbes n'a besoin d'y recourir qu'*une seule fois* puisqu'il s'agit pour lui de fonder un État. La crainte de la mort, surtout, est érigée par Hobbes comme passion fondamentale, déterminante et assagissante finalement, puisque, grâce à elle, les hommes seront conduits par leur raison vers le contrat social. A l'opposition entre passion et intérêt¹⁰⁴, cette passion supposée "positive", Hobbes substitue une hiérarchisation entre les passions courantes et la peur de la mort, passion fondamentale et "civilisatrice" (*stricto sensu*), mais seulement "en dernière instance", car c'est *aussi* la cause fondamentale de l'agressivité généralisée (comme l'est également la recherche d'une vie agréable).

3. Ce sont surtout certaines passions, l'ambition, la cupidité, la vanité, la colère, l'envie, qui nous emportent ou nous aveuglent : "Pour ce qui est de l'ambition et de la convoitise, écrit-il, ce sont des passions qui pèsent et pressent continuellement sur

¹⁰² Un économiste pourrait donc être tenté d'assimiler ces objets des passions aux préférences des fonctions d'utilité des individus [Binmore, 1994, p. 23]. Mais les préférences de la théorie économique sont sujettes au calcul, donc à la raison, alors que pour Hobbes - comme nous allons le voir - c'est loin d'être toujours le cas !

¹⁰³ Selon Hobbes, la délibération qui précède l'action et qui pèse les conséquences, synthétise et fait un choix, n'est pas étrangère aux animaux. C'est dire que la volonté n'est pas "un appétit rationnel" [*Lev. ang.*, p. 127, *Lév.*, p. 56] (contrairement à la position de l'École, c'est-à-dire de l'enseignement scolastique), puisque, précise-t-il, l'homme peut décider des actes volontaires contraires à la raison [*Lev. ang.*, p. 127, *Lév.*, p. 56].

¹⁰⁴ Il n'y a pas à faire de différences entre des intérêts économiques qui seraient par définition rationnels ou du moins raisonnés et des passions aveugles. Ainsi la cupidité, cette passion économique pour le profit et l'accumulation, est souvent fort peu raisonnable et l'envie porte aussi bien sur les positions économiques. Rappelons enfin qu'une convention passée sous la menace d'emploi de la force est aussi valide que celle acceptée par cupidité (la peur vaut bien « l'avarice » comme motivation d'une action volontaire).

l'individu, alors que la raison n'est pas perpétuellement présente pour leur résister" [*Lév.*, p. 319].

Ainsi la recherche de la gloire¹⁰⁵, le fait pour chacun d'estimer son pouvoir au-dessus de celui de ses adversaires et de chercher à l'accroître [*Elements*, I, chap. VIII, 1, *Éléments*, 2003, p. 129], la "fausse gloire" (lorsque cette tentative aboutit à se tromper) ou la "vaine gloire" (lorsqu'il n'y a même pas de tentatives réelles, seulement un rêve) poussent les hommes à l'offensive, souvent pour des bagatelles (un mot, un sourire, une opinion différente, n'importe quel signe de mépris) [*Lév.*, p. 123]. Les hommes ont tendance à se survaloriser et, dès lors, "la plus grande partie des hommes sans aucune assurance d'avoir le dessus, néanmoins par vanité, soit par des comparaisons, soit par passion, attaquent ceux qui sans cela seraient contents de rester dans l'égalité de nature" [*Elements*, XIV, 5 ; *Éléments*, p. 178]

L'envie surtout pousse à des actions incompatibles avec l'intérêt raisonné : si elle est le propre de l'homme, elle n'en est pas moins un biais par rapport aux fonctions de préférence "éclairées" qu'atteindraient des individus chaussés de *prospective glasses*, celles qui correspondent à l'intérêt objectif de l'homme. Non seulement l'envie est une passion souvent irréfléchie, mais elle explique que des hommes qui ont raisonnablement intérêt à la paix choisissent la guerre. Les hommes sont rivaux non seulement parce que dans leur compétition pour les biens, ils ne peuvent que viser à priver autrui de ces biens, mais parce qu'ils sont envieux et que leur objectif n'est pas seulement l'accumulation de richesses pour elles-mêmes, un bénéfice absolu, mais de creuser la différence avec les autres, un avantage relatif, parce qu'ils désirent des "positional goods" [Hirsch, 1977, p. 52].

D'où d'ailleurs le caractère de passion impossible à assouvir de l'accumulation de biens. S'il ne s'agissait dans cette compétition pour les biens que de s'assurer la jouissance qu'ils procurent directement, il y aurait, plus ou moins vite, satiété. Mais quand il s'agit de distinction, ou comme il dit aussi "d'éminence", il n'est pas de limite. La coordination échoue donc aussi parce que les gains subjectifs de chacun dépendent, non de la valeur des biens qu'ils détiennent, mais de la différence perceptible entre les fortunes.

Le rôle de la distinction est capital lorsque, contre Aristote, Hobbes oppose les animaux politique comme les abeilles et les fourmis, et l'homme¹⁰⁶. Parmi les arguments, Hobbes explique que les hommes, à la différence des animaux politiques, sont en compétition perpétuelle en matière d'honneur et de dignité, *donc de distinctions*, rivalité dont procède la haine et l'envie, et finalement la guerre.

Hobbes souligne en second lieu que les abeilles et les fourmis, "portées par nature vers leur bien privé" (la recherche de son intérêt propre est en effet la loi générale de la nature), "servent du même coup l'intérêt commun" dans la mesure où "chez ces créatures, le bien commun ne diffère pas du bien privé".

Cette sorte de main invisible est d'interprétation difficile. Elle ne semble pas fondée sur une forme particulière de "fonction de préférence", un altruisme génétique. Mais ces animaux respectent naturellement les lois de nature ne faisant pas à autrui ce qu'ils ne voudraient pas qu'autrui leur fasse. Ce sont des animaux *sociaux* dans la mesure où ils ne distinguent pas leur bien privé du bien public.

¹⁰⁵ "So that in the nature of man, we find three principall causes of quarell. First competition ; secondly, diffidence ; thirdly, glory" [*Lev ang.*, p. 185 ; *Lév.*, p. 123]. La gloire est nommée "orgueil" par ceux qui n'aiment pas les signes qui lui correspondent.

¹⁰⁶ Pour Aristote, l'homme, est un animal politique, mais à un degré infiniment supérieur aux abeilles [*Politique*, L. 1, 2, 1253a, 5-20] dans la mesure où il est le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste et où la nature (qui ne fait rien sans finalité) l'a doté de la parole qui lui permet, qui lui impose de réaliser la mise en commun de ces sentiments, donc non seulement des communautés d'intérêt (fondées sur l'utile et le nuisible), mais aussi des communautés de valeurs (le bien et le mal, le juste et l'injuste) qui engendrent la famille et la cité.

En outre, par nature, ils ne sont pas envieux, la satisfaction ressentie par chacun n'étant pas relative à la situation des autres, par opposition à l'homme "whose joy consisteth in comparing himselfe with other men, can relish nothing but what is eminent" [Lev. ang., p. 226]). Si on prend au sérieux le "nothing but"¹⁰⁷, toute coopération devient impossible. Si la recherche de "l'éminence" n'est pas le seul élément de compétition pour les biens, les hommes cherchant aussi une satisfaction absolue, alors l'introduction de l'éminence rend seulement le jeu plus sévère [MacLean, 1981, p. 599 ; Taylor, 1976, p. 94] ou, pour le dire autrement, si chacun ne cherchait qu'une satisfaction indépendante des autres, l'opposition intérêt public - intérêt privé et la rivalité pour les biens seraient atténués¹⁰⁸. D'une certaine façon, *la recherche de la distinction et l'envie jouent dans le "bellum omnium contra omnes" de Hobbes le rôle, inversé, de la sympathie smithienne aux côtés de la main invisible*¹⁰⁹. En tout cas si, comme dans la théorie économique standard, les fonctions de préférences étaient strictement indépendantes, les chances de réussite d'une coordination décentralisée et de la solution libérale - libertaire seraient beaucoup plus grandes.

Finalement, l'accord se fait *naturellement* chez les animaux politiques (identité du bien privé et du bien public, pas de recherche de la distinction ou d'envie, pas de rivalité), alors qu'il ne peut procéder *que par des conventions* chez l'homme (différence bien privé - bien public, distinction et envie, rivalité). Il est donc *artificiel*, et impossible à l'état de nature puisque les conventions y sont sans force, et finalement absentes¹¹⁰. D'où cette conclusion : "aussi n'est-il pas étonnant qu'il faille quelque chose d'autre, en sus de la convention, pour rendre leur accord constant et durable; cet autre chose est un pouvoir commun qui les tienne en respect et dirige leurs actions en vue du bien commun" [Lév. p. 177; Lev. ang. pp. 226-227].

4. Enfin, si les hommes passent les premiers à *l'offensive*, ce n'est pas qu'ils soient irrationnels (malgré la qualification de *fool* appliqué à celui qui ne respecte pas une convention), pas davantage parce qu'ils sont "capables de raison" puisque celle-ci, droite et à suffisamment longue portée, les pousserait à la paix. C'est parce qu'ils ne sont pas suffisamment, encore moins pleinement rationnels, *et surtout qu'ils savent que tel est le cas des autres hommes*, ou *d'autres hommes* (et même, pourrait-on aller jusqu'à dire, que cette rationalité limitée est *common knowledge*).

Les hommes sont souvent emportés par des passions, et il suffit d'anticiper que l'autre se comportera ainsi pour ne pas s'exécuter. Chacun doit passer à l'offensive car le

¹⁰⁷ La traduction française "ne peut vraiment savourer que ce qui est au dessus du sort commun" [Lév., p. 176] pose problème à cause du mot "vraiment".

¹⁰⁸ On perçoit encore l'importance de la distinction et de l'envie dans le cinquième argument donné par Hobbes. Dénuées de raison, ces créatures ne font pas la différence entre *injury* et *damage* [Lev ang., p. 226] si bien que "as long as they be at ease, they are not offended with their fellowes" (et le latin dit même (F. Tricaud, Lév., p. 176, n. 25) "elles n'envient pas les autres").

¹⁰⁹ Si dans la *Richesse des nations* il n'est pas nécessaire qu'un État intervienne pour orienter les activités privées vers le bien commun (puisque la seule recherche de l'intérêt privé conduit au bien commun) - et les politiques des États sont mêmes généralement contre productives - en revanche dans la *Théorie des sentiments moraux*, la sympathie fait les hommes naturellement sociaux. Ce sont les deux voies (compatibles) de la critique de Smith contre Hobbes (dès la première phrase de ce dernier ouvrage, il attaquait implicitement Hobbes : "Si égoïste que l'on puisse supposer l'homme, il y a évidemment quelques principes dans sa nature, qui le font s'intéresser aux sort des autres, et rendent leur bonheur nécessaire pour lui").

¹¹⁰ En caricaturant Hobbes on pourrait dire que si les fonctions de préférence étaient altruistes, la coordination serait naturelle, spontanée. Dans le cas où les fonctions de préférence sont normales, la coordination n'est plus naturelle, elle suppose des conventions qui ne sauraient tenir, sauf rationalité absolue. Enfin, dès lors que l'on intègre l'envie, il ne saurait plus être question d'une coordination décentralisée réussie.

risque est grand que ce soit l'autre qui, emporté par ses passions, attaque et l'emporte¹¹¹. C'est le revers du principe "ne fais pas à autrui..." et qui est "fais immédiatement à autrui (anticipe) ce que tu crains qu'il te fasse".

Même dans une situation où la majorité des hommes est supposée "jouer" d'abord la paix rationnellement, *il suffit d'un petit groupe formé d'hommes supposés moins (ou pas) rationnels et donc disposés à jouer la guerre* pour entraîner une guerre générale. Or, dans toute population humaine, il existe des êtres directement malfaisants, "enfants robustes" restés à l'état d'êtres n'ayant pas développés leur raison, vaniteux arrogants supposés attaquer parce qu'ils se croient supérieurs. Mais, dès lors, même les modérés doivent *toujours* prendre l'offensive et la "volonté de nuire" est généralisée.

A l'état de nature, la volonté d'attaquer autrui est partagée par "tous les hommes, mais elle ne procède pas toujours d'une même cause", explique Hobbes. En effet, "il y a ceux qui, reconnaissant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils se permettent eux mêmes" (*a priori*, ils accepteraient donc un accord de répartition égalitaire des droits de propriété sur les biens et leur transfert seulement par contrats). Cependant, "il y en a d'autres qui, s'attribuant une certaine supériorité, veulent que tout leur soit permis, et que tout l'honneur leur appartienne : en quoi ils font paraître leur arrogance. En ceux-ci donc, la volonté de nuire naît d'une vaine gloire, d'une fausse estimation de ses forces". Mais les premiers, les plus rationnels, doivent prendre l'offensive du fait de la "nécessité inévitable de défendre son bien et sa liberté" contre les arrogants [*De Cive*, I, 4, fr., p. 95] *et finalement contre tout le monde*.

Voici en effet la phrase fondamentale : comme "nous ne pouvons discerner les uns d'avec les autres, les personnes les plus modérées seront nécessairement obligées de se tenir toujours sur leur garde, de se défier, de prévenir", c'est-à-dire de prendre l'offensive [*De Cive*, Préface, fr. p. 72]¹¹². Et le risque de voir un des adversaires se lancer dans une offensive est encore renforcé par le manque d'information sur l'état des forces, par l'aspect forcément aléatoire de toute guerre, surtout à l'état de nature où l'inégalité de pouvoir ne se discerne qu'à l'issue des combats.

Hobbes a réussi à démontrer l'échec de la coordination décentralisée, qu'à l'état de nature, si un pacte est signé, il ne tiendra pas, *chacun passant à l'offensive*. Et donc qu'il n'y aura pas de pacte à l'état de nature. Mais il nous livre des démonstrations emboîtées. Dès lors, fondamentalement, pourquoi cet échec ? Si ce n'est pas simplement parce que l'homme est naturellement méchant, ce n'est pas non plus simplement par rationalité, la stratégie offensive étant dominante. Au contraire, si les hommes étaient suffisamment rationnels (et savaient que les autres le sont, etc.), ils tiendraient leurs pactes. Mais si la stratégie offensive s'impose à tous, c'est qu'à côté de ceux qui, méchants ou dominés par leurs passions, attaquent, il y a ceux qui agissent de même, et à l'égard de tous, par une peur rationnelle de tels comportements dans la mesure où ils ne disposent pas de l'information qui leur permettrait de discriminer entre "modérés" et "arrogants" ou "enfants robustes". Dans le doute sur le type de comportement de l'adversaire, surtout lorsqu'il s'agit de vie et de mort, l'homme sage prendra les devants¹¹³. Pour arriver à la tragédie de l'état de nature,

¹¹¹ La "paille" dans la rationalité du jeu du Mille pattes de Rosenthal devient chez Hobbes une poutre !

¹¹² Hobbes n'entre pas dans le jeu de la spécularité, mais il est évident que A supposé "modéré" peut prendre l'offensive face à B qu'il sait pourtant "modéré" si A ne sait pas que B le sait "modéré", etc....

¹¹³ Dans les *Éléments*, les "arrogants" sont majoritaires et dans le *De Cive*, les "enfants robustes" malfaisants sont supposés minoritaires, mais ce n'est pas essentiel, l'essentiel est qu'on ne peut discriminer, qu'on ne peut savoir à l'avance à quel type d'individus on a affaire (le nombre relatif supposé de "modérés" et "d'arrogants" serait cependant important en stratégie mixte, si les joueurs calculent selon la probabilité d'avoir affaire à tel ou tel type).

il faut un être capable de raison et capable de se laisser emporter par ses passions, et le flou sur ces deux états.

Bibliographie

- Aristote, *La Politique*, éd. Tricot, Paris : Vrin, 1987.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, éd. Voilquin, Garnier, 1965, repris GF-Flammarion, 1965 ; éd. J. Tricot, Paris : Vrin, 1977.
- Alchian, A., Demsetz, H., "Production, Information Costs and Economic Efficiency", *American Economic Review*, n° 62, décembre 1972.
- Arrow, K. J. (1974), *The Limits of Organisations*, New York : Norton (trad. française, Paris : PUF, 1976).
- Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, New-York : Basic Books inc.
- Binmore, K., *Game theory and the social contract*, vol. 1., *Playing fair*, Cambridge (Mass.), London : MIT. 1994.
- Bodin, Jean (1576), *Les Six livres de la République*, in 8°, 1583.
- Dockès, P. (1999), *Pouvoir et autorité en économie*, Paris : Economica.
- Elster, J. (1983), *Explaining Technical Change*, Cambridge : Cambridge Un. Press.
- Gauthier, D. (1969), *The Logic of Leviathan*, Oxford : Clarendon Press.
- Gautier, C. (1993) *L'Invention de la société civile*, Paris : PUF.
- Grotius, H. (1625), *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, reprint du Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen., 1984
- Hampton, J. (1986), *Hobbes and the Social Contracts Tradition*, Cambridge, Cambridge UP.
- Harsanyi, J. C. (1966), "A General Theory of Rational Behavior in Game Situations", *Econometrica*, vol. 34, n° 3, pp. 613-635.
- Hirsch, F. (1977), *Social Limits to Growth*, London : Routledge.
- Hirschman, A. O. (1980), *Les Passions et les intérêts*, Paris : PUF, 1980, éd. Quadrige (2001).
- Hobbes, T. (1630-31), *Short Tract on First Principles*, trad. franç. *Court traité des premiers principes*, par Jean Bernhardt, avec commentaire, Paris : P.U.F, 1988
- Hobbes, T. (1642), *De Cive* (première éd., Paris ; 2e éd. Paris : 1647 ; trad. anglaise 1651 sous le titre : *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*) ; trad. française par Samuel Sorbière, *Le Citoyen*, 1649 à Amsterdam, chez Blaeu, repris Paris : Sirey (par R. Pollin), et Flammarion (par S. Goyard-Fabre), 1982.
- Hobbes, T. (1650a), *De Corpore Politico* (première éd. en anglais, rédaction 1640), trad. française par Samuel Sorbière *Le Corps politique* (1652), fac-similé publié par l'université de Saint-Étienne, 1973 (il s'agit du second traité de *Elements of Law*).
- Hobbes, T. (1650b), *The Elements of Law*, Introduction by M. M. Goldsmith, Frank Cass, London, 1969 ; trad. par L. Roux in : *Les Éléments du droit naturel et politique*, Hermès, Lyon, 1977, par D. Weber, LGF, Livre de Poche, 2003.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, Pelican Books, Macpherson, 1968, repris in : Penguin classics, 1985 ; trad. française par F. Tricaud, Paris : Sirey, 1971) ; trad. française par G. Mairet, Paris : Gallimard (Folio), 2000.
- Hobbes, T. (1680), *Behemoth ou le Long Parlement* ; trad. Borot, in *Œuvres complètes de Hobbes*, Zarka, Y. C. (dir.), t. IX, Paris : Vrin, 1990.
- Humbert, M. (1984), *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Paris : Dalloz.

- Jaume, L. (1986), *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris : PUF.
- Kant, E (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in : *Opuscules sur l'histoire*, Paris : GF-Flammarion, pp. 69-89 (*Idee zu allgemeinen Geschichte im Weltbürgerlicher Absicht*, *Kant's Werke*, t.VIII, Berlin : G.Reimer, 1912, pp.15-31). Cf. également *La Philosophie (opuscules)*, Paris : Aubier Montaigne, 1947, pp.59-79.
- Kavka, G. (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton : Princeton UP.
- Lazzeri, C. (1998), *Droit pouvoir et liberté*, Paris : PUF.
- MacLean, I. (1981), "The Social Contrat in Leviathan and the Prisoner's Dilemma Supergame", *Political Studies*, volXXIX, 3 sept, pp. 339-51 ; repris in : *Thomas Hobbes Critical Assessments*, P. King ed, vol. 3, New York and London : Routledge, 1993.
- Marx, K. (1867), *Le Capital*, L. 1, Œuvres, économie, Paris : Gallimard (coll. La Pléiade), 1963.
- Pufendorf, S. (1672), *De Jure naturae et gentium* ; trad française par Barbeyrac, *Le Droit de la nature et des gens*, Londres : Nourse, 3 vol, 1740.
- Rousseau, J. J. (1754), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in : *Œuvres complètes* .
- Rousseau, J. J. (1762), *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, in : *Œuvres complètes*.
- Rousseau, J. J. (1964), *Œuvres complètes*, vol. III, Paris : Gallimard (La Pléiade).
- Schelling, C. (1980), *Stratégie du conflit*, Paris : PUF, 1986.
- Schmidt, C. (2001), *La Théorie des jeux, Essai d'interprétation*, Paris : PUF.
- Sen, A. (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford : Blackwell.
- Smith, A. (1759), *Théorie des sentiments moraux*, , éd. française (texte traduit et annoté par M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau), Paris : PUF, 1999.
- Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of nations*, Glasgow éd by R H. Campbell et A. S. Skinner, textual ed by W. B. Todd, Vol. 1, Oxford : Oxford UP, 1976 (trad. française : éd. Garnier/ Flammarion, 1991 ; éd par Servet et Jaudel, Paris : Economica, 2000).
- Spinoza, B. (1677), *Traité politique*, Paris : Vrin, 1968.
- Strauss, L. (1954), *Droit naturel et histoire* , Flammarion (Champs), 1986.
- Taylor, M. (1976), *Anarchy and Co-operation*, London : Wiley.
- Van Damme, Éric (1987), *Stability and Perfection of Nash Equilibrium*, Berlin : Springer Verlag.
- Weber, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. anglaise, *Economy and Society*, Berkeley : University of California Press, 1978.
- Zarka, Y. -Ch. (1987), *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris : Vrin, 2^e éd. augmentée, 1999.
- Zarka, Y. -Ch. (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris : PUF, Quadrige, 2001.
- Zarka, Y. -Ch. dir. (1990), *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris : PUF.