

Promesse oblige

Luc FOISNEAU

Le fait de promettre implique-t-il nécessairement que l'on soit obligé de tenir sa promesse ? Et si tel est le cas, comment peut-on le prouver ? La réponse d'Alain Boyer est que toute promesse oblige et que la meilleure manière de le prouver est de relire Hobbes à partir de la théorie des jeux.

Recensé : Alain Boyer, *Chose promise : Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Léviathan », 2014, 458 p.

L'on peut promettre d'être à l'heure à un rendez-vous, de rester fidèle à son conjoint, de respecter la loi de son pays ou de suivre les préceptes d'une religion ; l'on peut promettre toutes sortes de choses, des plus triviales aux plus sacrées, mais, dans tous les cas, promettre c'est s'engager à faire ce que l'on a promis, soumettre son action à la règle de la parole donnée. La promesse apparaît ainsi dotée de deux caractéristiques : elle est à la fois un opérateur linguistique singulier permettant de coordonner des actions efficaces, et une relation morale à autrui, qui crée obligation. Pourquoi un acte de parole – « Je te promets d'être à l'heure » – peut-il faire advenir une action, en l'occurrence, rencontrer quelqu'un à l'heure dite ? Pourquoi respecter sa parole devrait-il constituer un devoir ? De toute évidence, ces deux types de questions entretiennent des correspondances : m'obliger à l'égard d'autrui en lui promettant d'être à l'heure présuppose, à l'évidence, la possibilité pratique de réaliser l'acte auquel je m'engage. Pour autant, il est essentiel de garder présent à l'esprit que l'acte de promettre est susceptible de deux types d'analyse qui ne se réduisent pas l'un à l'autre : l'oublier conduirait à passer sans cesse d'une étude que l'on pourrait dire pragmatique de l'acte de promettre, à la manière de celle qui est proposée par la théorie des actes de langage¹, à l'évaluation de la promesse dans les termes de la philosophie morale, dont un bon exemple nous est donné dans le chapitre XV du *Léviathan* de Hobbes.

Au commencement était la promesse

L'enquête d'Alain Boyer, dans *Chose promise*, est remarquable à plus d'un titre : c'est à la fois un travail classique, qui distingue rigoureusement dans ses trois parties trois problèmes essentiels de philosophie morale et politique, le mal qu'est l'injustice, la justification de l'État et la fonction du religieux, mais c'est aussi une œuvre d'érudition baroque à laquelle la personnalité de son auteur, ses passions intellectuelles et son immense culture allant de l'antiquité grecque au cinéma américain, donnent une liberté de ton que l'on rencontre rarement dans les œuvres de philosophie de cette nature. Comme il ne s'agit ni d'un essai, bien que Montaigne y soit abondamment cité, ni d'un traité systématique, bien que Hobbes y soit à l'honneur, le lecteur de cet ouvrage doit faire preuve tout à la fois d'endurance et de bonne humeur : d'endurance, pour accompagner l'auteur dans un travail conceptuel exigeant et précis et de bonne humeur, car les incises et les notes, d'une érudition joyeuse, l'y incitent en permanence.

¹ Voir J. Searle, *Les Actes de langage : essai de philosophie du langage*, trad. fr. H. Pauchard, Paris, Hermann, 2008, notamment, le chapitre 3 où il est question de la promesse comme acte illocutoire.

Commençons par le commencement : au commencement était la promesse, qu'Alain Boyer préfère nommer en latin, *Pacta sunt servanda*, « Les conventions doivent être respectées », ou, dans le code abrégatif qu'il affectionne, PSS. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'étudier la promesse comme une règle d'action parmi d'autres, un procédé un peu curieux inventé par les êtres humains et que les autres espèces ignoreraient faute de langage, mais comme le principe même de la moralité. La thèse défendue est qu'il ne saurait exister d'éthique sans promesse, car, comme le suggère le titre du livre, qui ne cite le proverbe qu'incomplètement, « chose promise, chose due ». Autrement dit, la capacité qui est la mienne de m'engager en donnant ma parole à autrui est aussi ce qui fait de moi un être moral. Et s'il en va ainsi, c'est que la promesse crée un *devoir* d'agir conformément à ce que l'on a dit vouloir faire. L'origine de la moralité est ainsi à chercher du côté du langage, puisque, sans parole, point de promesse et, sans promesse, nulle obligation morale. Pour autant, le langage à lui seul ne crée pas la moralité, tout au plus en fournit-il les conditions de possibilité, car ces conditions, certes nécessaires, ne sont pas suffisantes. Après tout, la moralité pourrait n'être qu'un jeu de langage particulier, réservé à certains groupes humains à l'exception de tous les autres. Certains groupes seraient capables de comprendre le jeu de la promesse, que d'autres ignoreraient complètement. Fidèle à l'idée kantienne qu'il ne saurait y avoir de moralité sans universalisation, Alain Boyer nous invite à reconnaître avec lui l'universalité de la promesse : tous les peuples connus, souligne-t-il, savent ce que promettre veut dire, et il n'existe pas de société, ajoute-t-il, fût-elle contre l'État, qui érigerait en principe le fait de ne pas tenir sa parole. Ainsi l'anthropologie se trouve-t-elle convoquée pour attester empiriquement de l'omniprésence d'une institution morale : si souvent les mœurs varient, il est une chose qui reste invariante à travers ces variations, c'est la promesse et Montaigne, sceptique et relativiste par ailleurs, n'a jamais dit le contraire, n'en déplaise à Rousseau et à quelques autres, qui lui ont fait sur ce point un mauvais procès (p. 127-133).

Pour autant, Alain Boyer est conscient du fait que son approche soulève quelques problèmes, notamment qu'il ne soit pas de bonne méthode de vouloir attester l'universel à partir d'une enquête empirique. Peut-on espérer trouver dans l'observation des mœurs la validation de la règle morale qui nous enjoint de respecter notre parole donnée ? Après tout, l'on pourrait imaginer que toutes les cultures se trompent, et que la généralité de l'institution de la promesse n'atteste en rien de sa moralité. Fin connaisseur de l'épistémologie en général et de celle de Karl Popper² en particulier, Alain Boyer indique cette piste anthropologique au mieux comme un indice : regardez comme tous les hommes considèrent qu'il est bien de garder sa parole, nous dit-il, en substance ; à défaut d'une preuve métaphysique, on a là du moins un signe anthropologique à prendre en considération.

La preuve par Hobbes

Là n'est pas, de fait, la preuve véritable : c'est dans la philosophie de Hobbes qu'on nous incite à la trouver, comme l'indique clairement le sous-titre de l'ouvrage, « Étude à partir de Hobbes et de quelques autres ». Comment expliquer que l'Anglais, comme l'appelait désobligeamment Descartes, prenne ainsi le pas sur ce dernier, mais aussi sur Cicéron, Kant, Montaigne, Grotius, Pufendorf et Rousseau ? La place prépondérante de Hobbes dans ce cercle philosophique prestigieux ne tient pas à ce qu'il serait le fondateur de la philosophie moderne, car Alain Boyer s'élève contre cette idée pour lui sans fondement que les modernes auraient damé le pion aux Anciens, insistant à plusieurs reprises sur le fait qu'il n'est quasiment pas d'idée moderne que l'on ne trouve déjà dans la philosophie antique. L'intérêt de Hobbes se trouve ailleurs, dans une objection qu'il prête à un personnage fictif, qui demande, au chapitre 15 du *Léviathan*, s'il ne serait pas plus rationnel de dire qu'il n'y a pas d'obligation absolue de tenir parole lorsqu'il est dans notre intérêt de ne pas le faire.

Reprenons l'argument de plus haut : la promesse reçoit, dans la philosophie morale de Hobbes, le rôle insigne de garantir la renonciation à notre droit sur toute chose, qui conclut

² A. Boyer, *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1994.

l'expérience, assez peu positive il faut le dire, de la vie dans l'état de nature. De fait, si je promets de renoncer à exercer sur vous ma liberté illimitée, encore faut-il que ma promesse ait un caractère d'obligation ; j'ajouterais même, encore faut-il que cette obligation soit absolue. Car sinon, qui peut vous garantir que je ne déterrerai pas de nouveau la hache de guerre, alors que vous aurez, aux termes de notre contrat, adopté une attitude pacifique à mon égard ? Si parmi les individus ayant renoncé à leur droit sur toute chose par une promesse réciproque demeure un individu bien décidé à continuer la guerre sans le dire, c'est tout l'édifice du contrat social qui s'effondre. La force de l'objection de l'Insensé, le personnage fictif repris par Hobbes, est qu'elle repose sur le principe même ayant conduit à la promesse de désarmement généralisé, principe selon lequel chacun est seul juge des moyens de sa conservation. Si j'ai renoncé à vous agresser, c'est parce que je pense que l'unique manière de contribuer durablement à ma propre conservation est d'échanger avec les autres membres d'un groupe suffisamment nombreux la promesse de ne plus régler nos différends par la violence et l'agression mutuelles. Or, l'Insensé ne pense pas autrement : il estime fort bon que vous ayez promis de renoncer à lui faire violence, mais, parce qu'il est seul juge des moyens de sa conservation, il estime aussi avoir le droit de se réserver la possibilité de ne pas respecter la promesse qu'il vous a faite. Il vaut la peine de bien peser les termes de l'argument : « [A]lléguant sérieusement que, la conservation et la satisfaction de chacun étant commises à ses seuls soins, il ne saurait y avoir de raison qui interdise à chacun de faire ce qui, pense-t-il, favorise ces fins : en conséquence, 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'agent³. » Cette objection, si elle était valide, ruinerait non seulement les fondements de la philosophie politique de Hobbes, mais encore la thèse d'Alain Boyer selon laquelle la promesse constitue le fondement de la moralité. De fait, il suffirait d'une réserve mentale pour que l'universalité du devoir de tenir parole s'effondre : si le fondement de ma promesse est l'intérêt que je trouve à ce que vous me fassiez confiance, ne suffit-il pas que mon intérêt change pour que je cesse d'être obligé d'honorer votre confiance ? Je ne suis pas obligé de le crier sur les toits – « L'insensé a dit dans son cœur : il n'est point de justice. Il le dit parfois aussi de sa bouche⁴ ... » –, mais le résultat est le même : comment pourrais-je encore me fier à quiconque, puisque je sais que la promesse n'oblige pas au-delà de l'intérêt changeant de celui qui promet ? Sur cette pente glissante, on en arrive rapidement à considérer que les promesses n'obligent que ceux qui les croient. On comprend ainsi pourquoi Alain Boyer estime nécessaire, après avoir cité *in extenso*, au début de son chapitre 1, la version anglaise de l'objection, d'en proposer une traduction nouvelle (p. 31-34). Il est clair que la reprise par Hobbes de la parole de l'insensé biblique lui fait subir une torsion philosophique sans précédent : l'on est désormais en présence, comme aurait dit Deleuze, d'un personnage philosophique, celui qui vient porter la contradiction au cœur même de la justification philosophique de l'État et, l'on s'en apercevra après avoir lu *Chose promise*, au cœur même de la justification de la moralité. Comme il n'est pas possible de restituer tous les tours et les détours de l'argumentation par laquelle Alain Boyer entend défendre la solution hobbesienne, nous en retiendrons deux orientations principales, l'une qui correspond *grosso modo* à la première partie du livre, et la seconde qui se trouve exposée avec brio dans sa deuxième partie.

Mais qui est donc cet insensé ?

Au lieu de considérer que l'Insensé invoqué dans le *Léviathan* incarnerait une objection seulement théorique au projet de fonder l'État sur la promesse d'un renoncement pérenne au gouvernement de soi, Alain Boyer nous incite à l'interpréter comme un palimpseste : mais qui est donc cet insensé qui a dit dans son cœur que la promesse ne créait pas d'obligation absolue ? Les exemples donnés par Hobbes pour nous faire comprendre la logique à l'œuvre dans la contestation de la parole donnée deviennent autant d'indices. L'humaniste se fait détective, assurément : à l'indice biblique, le plus ancien et le plus évident, le psaume « de David » XIV, numéroté XIII dans

³ *Léviathan*, chap. XV, trad. F. Tricaud, Paris, Vrin, 1971, p. 144.

⁴ *Ibid.*

la *Septante* et dans la *Vulgate*, viennent s'ajouter deux indices plus récents, un indice antique, une citation rapportée par Cicéron de César citant l'Étéocle des *Phéniciennes* d'Euripide (p. 80) – « Car, s'il faut violer le Droit/Que ce soit pour régner ;/dans les autres cas, respecte la piété », et un indice moderne, associé à la figure du prince de Machiavel, dont on sait qu'il lui est conseillé au chapitre XVIII de l'ouvrage éponyme de savoir ne pas respecter ses engagements. Le détective procède méticuleusement, restituant non seulement les indices, mais rappelant les découvertes faites antérieurement par d'autres Sherlock Holmes des études hobbesiennes. Quand il découvre qu'un indice a déjà été relevé avant lui, Alain Boyer souligne à la fois l'apport de son prédécesseur – l'insensé-Étéocle des *Phéniciennes* a été identifié par Noel Malcolm dans sa magnifique édition de *Leviathan*⁵ – et souligne son propre apport – « Il [Malcolm] ne signale pas que la phrase était selon Cicéron la maxime de César, ce sur quoi nous avons fondé notre hypothèse de lecture », terminant la joute érudite par une manifestation de son gai savoir : « Mais cette note nous ravit. » (p. 378, note 1 de la p. 377). Nous retiendrons pour notre part que la contestation de la promesse par l'Insensé des Psaumes, César citant Étéocle, ou le prince de Machiavel – ce dernier indice ayant déjà été identifié par Jean Terrel⁶ et l'auteur de cette recension⁷ – n'importe autant que parce qu'elle menace directement les fondements de l'État moderne, fondation individualiste dont ni l'insensé biblique, ni César, ni le prince de Machiavel n'avaient eu la moindre idée. L'enquête du détective est certes réjouissante, mais elle ne doit pas nous faire perdre de vue l'essentiel, qui est que tout se joue dans l'objection de celui qui pense, au nom de principes individualistes défendus par Hobbes, réfuter le scénario hobbesien de sortie de l'état de guerre où nous a plongé ce même individualisme.

C'est la raison pour laquelle le deuxième aspect de la défense et illustration par Alain Boyer de la solution hobbesienne nous paraît plus décisif que le premier : abandonnant la méthode du détective humaniste qu'il a mise en œuvre dans sa première partie, il se tourne vers les outils de la théorie des jeux et des comportements économiques inventée par von Neumann et Morgenstern⁸. Le contraste est tellement saisissant que certains interprètes de l'œuvre de Hobbes, comme Alan Ryan et Richard Tuck (p. 190, note 2), ont refusé de franchir ce Rubicon méthodologique. Alain Boyer le franchit avec précaution, considérant que certains modèles de jeux formalisés sont susceptible d'éclairer le sens profond de la réfutation de l'Insensé : non pas tant qui se cache derrière la figure de ce dernier, mais pourquoi, fondamentalement, Hobbes peut considérer qu'il a réussi à réfuter celui qui considère qu'il est rationnel de ne pas respecter la parole donnée. Pour parvenir à ce but, il importe de comprendre, à partir de différents modèles de jeu (en l'occurrence, le dilemme du prisonnier et la chasse au cerf), comment l'on peut passer de l'état de nature à l'état civil. Mais au préalable, il faut cesser de penser cette transformation à partir d'un état de nature exclusivement composé d'individus isolés, car de tels atomes humains ne sont pas susceptibles de nous permettre de penser directement la genèse d'un état civil. Pour qu'un changement d'état aussi radical soit possible, on a besoin d'une étape intermédiaire. C'est là où la méthode humaniste va pouvoir donner sa pleine mesure, dans une coopération précieuse avec la théorie des jeux.

Alain Boyer attire en effet notre attention sur le fait que, dans la réfutation qu'il donne de l'argument de l'Insensé, Hobbes fait apparaître un autre état de nature que l'état de nature atomisé, celui que l'on nous a appris en Terminale. S'il ne s'agit pas là d'une découverte – Kinch Hoekstra avait fortement souligné cet aspect de l'état de nature dans sa thèse restée inédite, dont certains éléments ont été publiés dans sa contribution au *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*⁹ –,

⁵ Hobbes, *Leviathan*, éd. N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2012, vol. 2, p. 223, note d.

⁶ Cf. J. Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, p. 179.

⁷ Cf. L. Foisneau, « *Leviathan's Theory of Justice* », in L. Foisneau & T. Sorell (éd.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 118-122.

⁸ John von Neumann et Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944.

⁹ K. Hoekstra, « Hobbes on the Natural Condition of Mankind », in P. Springborg (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 109-127.

ce rappel est d'autant mieux venu qu'il permet, en lien avec une analyse de la dynamique interhumaine au sein d'un état de nature composé de petites associations, de comprendre pourquoi il est rationnel de tenir jusqu'au bout ses engagements, et donc pourquoi l'Insensé a tort de considérer qu'il a raison de ne pas tenir les siens quand c'est dans son intérêt. Si l'état de nature est « moléculaire » et non pas « atomique », pour reprendre les expressions imagées d'Alain Boyer, l'on peut plus facilement comprendre pourquoi le comportement de l'Insensé est fondamentalement irrationnel. À force de ne pas respecter ses engagements, ce dernier finira inéluctablement par être évincé de son petit groupe d'alliés ou, comme le dit Hobbes, de *Confederates*¹⁰ ; or, dans un état de nature fait de tels petits groupes de « confédérés », cette situation conduit inéluctablement à la mort. Aucun groupe ne voudra d'un traître ayant été exclu par un groupe rival parce qu'il ne savait pas tenir sa parole, pis, parce qu'il avait décidé qu'il était rationnel de ne pas la tenir.

Comment s'en sortir ?

La restitution de la logique hobbesienne du point de vue de la théorie des jeux, beaucoup plus complexe que je n'ai pu le dire, est conduite de main de maître. Bien que la démonstration soit convaincante, un problème n'en demeure pas moins posé : dans quelle mesure cette restitution, cette réinvention, devrait-on dire, de l'argument de Hobbes est-elle susceptible de prouver la thèse initiale du caractère universel de la promesse ? Car tel est bien le but d'Alain Boyer, qui se revendique en l'occurrence, non de Hobbes, mais de Kant : « Ma position sur cette question est classique et, en l'espèce, même kantienne, en ce sens que je ne cherche pas à rattacher la moralité à l'intérêt à long terme de l'agent : je tiens que la meilleure réponse à la question "Pourquoi respecter ses engagements ?" est, comme celle des mamans : "parce que !" *Fides est servanda*. » (p. 75.) Ou alors il faut s'entendre sur le sens du caractère universel de la promesse : soit il désigne le fait qu'un certain acte de langage est partout présent chez tous les peuples, soit il signifie qu'il est rationnel, d'une rationalité pratique et non seulement théorique, de toujours respecter sa parole quel que soit l'avantage, à court, moyen ou long terme, qu'il peut y avoir à ne pas la respecter. Il me semble que, malgré ses dénégations du contraire, Alain Boyer est fatalement entraîné par la théorie des jeux du côté d'une justification de la moralité en termes d'utilité. La théorie des stades qu'il invoque pour justifier l'emboîtement de ces deux approches de la promesse, l'une en termes d'utilité et l'autre en termes de moralité kantienne, est formulée de la manière suivante : « L'émergence des règles morales peut être, dans une certaine mesure, expliquée, mais elles acquièrent ensuite une autonomie qui fait que l'on peut être amené à les suivre parce qu'elles apparaissent juste "moralement bonnes". » (p. 75.) De nouveau se manifeste la difficulté dont nous étions partis : comment articuler les deux faces de la parole donnée, sa dimension pragmatique et sa dimension morale ?

Bien que *Chose promise* ne tienne pas entièrement sa promesse, puisque le lecteur devra se contenter *in fine* d'une théorie kierkegaardienne des stades – nous sommes passés du stade « sensible » au stade « éthique » de la promesse, mais nous ne savons pas comment –, il comprendra en revanche parfaitement, après avoir lu attentivement le remarquable chapitre IX, comment il est possible de sortir de l'état de nature : c'est parce qu'opère, à l'intérieur de chaque petit groupe, une sélection impitoyable en fonction de la plus ou moins grande capacité de leurs membres à tenir leurs promesses.

Publié dans laviedesidees.fr, le 1^{er} avril 2015

© laviedesidees.fr

¹⁰ *Léviathan*, chap. 15, *op. cit.*, p. 224.