

La convention : ce que Lewis doit (ou non) à Hume

Eléonore Le Jallé*
(Université Lille 3)

L'ouvrage de David Lewis *Convention : A Philosophical Study* (1969) est issu de sa thèse de doctorat, effectuée sous la direction de Quine qui a, par la suite, préfacé le livre de Lewis. Depuis sa publication et les premières recensions qui lui ont été consacrées, *Convention* a suscité une littérature considérable¹. L'ouvrage de Lewis constitue aujourd'hui une référence incontournable dans plusieurs domaines, notamment la théorie des jeux et de la décision, la philosophie du langage, la philosophie politique et l'économie. Cette amplitude des champs où l'analyse et la définition de la convention de Lewis se trouvent discutées n'a rien d'étonnant dans la mesure où ce dernier a prétendu saisir, selon ses propres termes, un certain phénomène « quel que soit le nom qu'on lui donne »² : il s'agissait pour lui de « tenter de dire en général ce qu'est une convention » (CT, p. 203). C'est aussi la raison pour laquelle cette même analyse s'avère d'après Lewis exprimable en dehors de la théorie des jeux de coordination qui en constitue l'une des sources. Elle peut ainsi s'énoncer, explique-t-il, en référence à une autre source plus classique, à savoir la définition que Hume avait donnée de la convention au cours de sa « discussion sur l'origine de la justice et de la propriété » (CT, p. 3). C'est cette définition humienne que Lewis adopte pour son propre compte dès l'introduction de *Convention*, avant de construire une définition plus raffinée, empruntant à la théorie des jeux, et dont je retracerai ensuite la genèse. Ainsi, selon Lewis citant Hume,

* Eléonore Le Jallé, Maître de conférences à l'Université Lille 3, membre de l'UMR Savoirs, textes, langage (STL), Université de Lille et CNRS.

Elle est l'auteur d'un livre à paraître sur la présence et les usages de Hume en philosophie contemporaine dans trois domaines principaux : 1. théories de la causalité et de l'identité personnelle ; 2. théories de l'action et de la motivation ; 3. théories de la justice et de la convention.

Principales publications : *Hume et la régulation morale* (PUF, 1999), *L'autorégulation chez Hume* (PUF, 2005). Page web :

http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/le_jalle/index.html

¹ Voir la bibliographie en ligne de P. Guldborg Hansen (à paraître).

² « Ce que j'appelle convention est un phénomène important quel que soit le nom qu'on lui donne. Le langage est seulement l'une des nombreuses activités gouvernées par des conventions que nous n'avons pas créées par un accord et que nous ne pouvons pas décrire » (Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, p. 3 ; désormais cité : CT).

« La convention s'avère être "un sens général de l'intérêt commun, sens que les membres de la société s'expriment les uns aux autres, et qui les conduit à régler leur comportement selon certaines règles. J'observe qu'il sera de mon intérêt [par exemple] de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'il agisse de même avec moi. Il a conscience d'avoir un intérêt semblable à régler sa conduite. Quand ce sens commun de l'intérêt est mutuellement exprimé et qu'il est connu des deux, il produit une résolution et un comportement qui lui correspondent. Et cela, on peut l'appeler avec assez d'à propos une convention ou un accord entre nous, bien que fasse défaut la médiation d'une promesse, puisque les actions de chacun d'entre nous font référence à celles de l'autre et sont accomplies en supposant que de l'autre côté, on doit aussi accomplir quelque chose" »³.

Bien que l'étude philosophique que Lewis donne de la convention soit liée à cette tentative de saisir dans sa généralité un phénomène couramment appelé « convention », cette entreprise se trouve en fait subordonnée dans son livre à un autre objectif, plus précis (car relevant de la philosophie du langage) et de nature polémique. Il s'agit en effet pour Lewis de défendre, contre le « défi sceptique » de W. V. Quine et de Morton White doutant que nous possédions « un concept de convention qui permette au langage d'être conventionnel » (CT, p. 2), le lieu commun selon lequel « *il existe des conventions de langage* » (CT, p. 203, je souligne). Aussi le passage de l'étude *générale* de la convention à l'analyse des conventions *de langage* commande-t-il le plan de l'ouvrage de Lewis. C'est ainsi que la définition générale et « finale » de la convention à laquelle parvient Lewis à la fin du chapitre 2 (CT, p. 78) et qui améliore une première définition plus « grossière » (CT, p. 42) issue de l'analyse de problèmes de coordination (chapitre 1), est ensuite comparée (par « contraste ») à d'autres types de régularité comportementale dans le chapitre 3, puis appliquée, au cours des chapitres 4 à 6, à la communication par signaux, et enfin au langage. Au terme de ce parcours, Lewis parvient à soutenir contre Quine, que le langage effectivement employé par un locuteur « dépend des conventions auxquelles il participe », ces conventions désignant « des régularités comportementales soutenues par un intérêt à se coordonner et par une attente que les autres accompliront leur part » (CT, p. 208), ce qui correspond à la définition générale de la convention de Lewis. Le « défi » quinién à propos du langage se trouve ainsi finalement relevé grâce à une définition générale de la convention adoptée par Lewis en référence à Hume.

³ Hume, *Traité de la nature humaine*, 3.2.2, p. 90 (désormais *Traité*) ; cité par Lewis (CT, p. 3-4). C'est Lewis qui ajoute « par exemple ».

En raison de l'importance affichée de cette référence, j'en viendrai à exposer les points de rapprochement existant entre l'analyse de la convention de Lewis et celle de Hume. Je montrerai également, en m'intéressant en particulier à la condition du « *common knowledge* » au cœur de la définition de Lewis, mais aussi à l'existence d'une « alternative » selon lui indissociable de l'idée même de convention, en quoi la définition de la convention de Lewis se distingue de sa compréhension humienne. Mais avant d'entrer dans cette discussion (section 3), je commencerai par présenter les principales étapes par lesquelles Lewis a élaboré la définition « finale » de la convention dans le livre de 1969, une définition qu'il a modifiée une dernière fois dans un article de 1972 « Languages and Language » (section 1). Etant donné que cette ultime modification est précisément liée à une inadaptation de la définition générale de la convention (jusqu'ici identifiée à une régularité *dans l'action*) à la coordination du locuteur et de l'auditeur employant un certain langage (ce qui implique de la part de ce dernier une *croyance* confiante), il me faudra également expliquer (section 2) en quel sens Lewis a voulu maintenir, contre Quine, qu'il y a des conventions de langage, tout en relevant également cet autre défi de Quine consistant à rendre compte de l'analyticité « relative à une population d'usagers d'un langage » (CT, p. 207).

I. La définition de la convention

Comme je l'ai dit, la définition liminaire de la convention proposée par Lewis consiste à citer celle de Hume, étant donné que la théorie des jeux de coordination qu'il mobilise au chapitre 1 de *Convention*, où il s'appuie essentiellement sur le livre de Thomas Schelling *The Strategy of Conflict* (1960), fournit en fait un simple « échafaudage » (CT, p. 3) dont il est selon lui possible de se dispenser.

Il n'en reste pas moins que la première définition (« grossière ») de la convention proposée par Lewis au chapitre 1 de son livre ajoute à celle de Hume les notions de « problème de coordination » et d'« équilibre de coordination » issues de cette branche de la théorie des jeux qu'est la théorie des jeux de coordination de Schelling. Ainsi, à l'idée déjà présente chez Hume et selon laquelle une convention implique (1) une « régularité comportementale » (*regulate their conduct*, écrivait déjà Hume) à laquelle chacun ne se conforme que (2) parce qu'il « suppose que » (Hume) autrement dit « s'attend à ce que » (Lewis) les autres s'y conforment aussi et (3) parce qu'il a « intérêt » (Hume) c'est-à-dire « préfère » (Lewis) s'y conformer « à condition que » (Hume et Lewis) les autres en fassent autant,

Lewis ajoute une dernière précision (qui n'est pas une nouvelle condition mais une explicitation de la condition 3) provenant de la théorie des jeux. Selon cette dernière, un tel système de préférences conditionnelles n'a lieu que parce que les agents qui suivent la convention se trouvent face à un « *problème de coordination* » dans lequel la « *conformité uniforme* » à la régularité comportementale adoptée s'avère un « *équilibre propre de coordination* » dans cette situation.

Expliquons donc avec Lewis quel nouvel éclairage apportent les deux notions soulignées, avec celles qui l'accompagnent, à savoir le « *système d'attentes mutuelles concordantes* » à même selon Lewis de résoudre de tels problèmes de coordination, et les trois « *sources* » qu'il assigne à un tel système, à savoir l'accord, la saillance et le précédent.

Un « *problème de coordination* » se définit selon Lewis comme une situation dans laquelle (1) deux agents ou plus forment des décisions interdépendantes, (2) ces agents ont des intérêts dont la coïncidence l'emporte sur leur opposition (ce qui fait entrer cette situation dans la classe des « *jeux mixtes* » définis par Schelling⁴), et (3) il existe au moins deux « *équilibres propres de coordination* » (CT, p. 24). Un « *équilibre propre de coordination* » désigne quant à lui une combinaison de coups que chaque agent *préfère* à toute autre combinaison qu'il aurait pu atteindre avec le même choix, quel qu'il soit, de la part des autres⁵ (il s'agit, autrement dit, d'un équilibre strict de Nash, bien que Lewis n'emploie pas cette terminologie). On comprend donc pourquoi le fait que la conformité uniforme à R constitue un « *équilibre propre de coordination* » *explique que* chacun préfère se conformer à R à condition que les autres le fassent aussi.

Supposer, comme le fait Lewis, que la situation récurrente donnant lieu à l'apparition d'une convention s'identifie à un « *problème de coordination* » entraîne à sa suite une solution également issue de la théorie des jeux, et dont on trouve une fois encore un antécédent chez Schelling⁶. Ainsi, selon Lewis, la formation d'un « *système d'attentes mutuelles concordantes* » s'avère être la solution à tout problème de coordination : « *la coordination peut être rationnellement atteinte à l'aide d'un système d'attentes mutuelles concordantes, d'ordre 1 ou au-delà, quant aux actions, aux préférences et à la rationalité des agents* » (CT, p. 33). En effet, plus un agent a de degrés d'attentes⁷ quant à l'action des autres (à supposer que

⁴ Cf. Schelling (1986, p. 119), où Schelling définit le « *jeu mixte* » comme un jeu dans lequel la relation entre les joueurs est un « *mélange de dépendance réciproque et de conflit* ».

⁵ Lewis (CT, p. 22) suit ici Schelling (1986, n. 13, p. 277).

⁶ L'idée de « *convergence des attentes* » se trouve chez Schelling (1986, p. 121 et p. 96).

⁷ J'en donne un exemple dans le paragraphe suivant.

toutes ces attentes concordent sur la même action), plus il est à même de déterminer comment il agira lui-même, autrement dit mieux il résoudra le problème de coordination qui se présente à lui. La formation de ce système suppose quant à elle, de la part de chaque agent, une « réplique » du « raisonnement pratique » des autres :

« Nous pouvons réussir à nous coordonner en agissant sur la base de nos attentes concordantes quant aux actions des autres. Et nous pouvons acquérir de telles attentes, ou bien corriger ou confirmer les attentes que nous possédons déjà, en nous mettant à la place des autres (*putting ourselves in the other fellow's shoes*), autant que nous en sommes capables. » (CT, p. 27)

Les *sources* de ce système d'attentes mutuelles, fondé sur de telles « répliques », peuvent quant à elles varier. Il peut s'agir, dans les cas où les agents peuvent communiquer, d'un *accord* : le choix explicite d'un certain équilibre de coordination (par exemple le lieu d'un rendez-vous) génère alors le système d'attentes mutuelles concordantes producteur de coordination. Ainsi, se donner rendez-vous à tel endroit fait que chacun (1) s'attend à ce que l'autre préfère s'y rendre et s'y rendra, (2) s'attend à ce que chacun s'attende à ce que l'autre préfère s'y rendre et s'y rendra, (3) forme une attente d'ordre 3, etc. (une attente d'ordre $(n+1)$ sur un certain état de fait désignant une attente quant à l'attente d'ordre n d'une autre personne sur cet état de fait). Mais d'autres sources que l'accord peuvent produire ce même système d'attentes mutuelles concordantes créant la coordination. Ainsi, l'existence d'un équilibre *saillant* de coordination (c'est-à-dire unique d'un certain point de vue, par exemple, pour citer Schelling, être à midi au point information de Grand Central Station s'il s'agit de se retrouver dans la journée à New York⁸) fait que chacun s'attend à ce que les autres tendent à sélectionner cet équilibre, formant ainsi des attentes d'ordre supérieur à 1 quant à cette même tendance. Le *précédent* est une autre source de ce système d'attentes mutuelles concordantes, Lewis tendant à le rapporter à la saillance dans la mesure où il correspond en fait au « caractère unique et remarquable d'un certain équilibre du fait que nous l'avons atteint la fois précédente » (CT, p. 36).

Remarquons néanmoins que l'explication donnée par Lewis du « système d'attentes mutuelles concordantes » et de ses « sources », dont il fait pourtant la « solution » de tout problème de coordination, ne se trouve

⁸ Sur la saillance, Lewis se réfère à Schelling qui voyait dans les « points focaux » la solution aux jeux de coordination où les agents ne peuvent communiquer entre eux (*op. cit.*, chap. 3-4). L'exemple de Grand Central Station se trouve p. 80-81.

pas inscrite dans la « première » définition (« grossière ») à laquelle il a abouti au chapitre 1 sur la base de la définition humienne et de l'éclairage apporté par la théorie des jeux de coordination. C'est la raison pour laquelle Lewis va complexifier, au cours du chapitre 2 de *Convention* (« Convention Refined »), cette première définition. Trois raffinements sont plus précisément apportés dans ce chapitre.

Le premier est essentiel puisqu'il correspond à l'introduction, dans la définition de la convention, de la condition de « *common knowledge* » (« savoir commun ») dont la postérité en théorie des jeux et ailleurs est immense. Le « *common knowledge* » est introduit comme une solution à la question suivante, directement héritée du chapitre 1 de *Convention*, et donc nous avons vu qu'elle n'était pas intégrée à la définition de la convention qui s'y trouve :

« Nous avons vu que l'accord, la saillance ou le précédent peuvent résoudre un problème de coordination en produisant un système d'attentes concordantes d'ordre 1 et au-delà. Il nous suffit d'imaginer des exemples pour nous convaincre que des attentes d'ordre supérieur à 1 *seraient* produites. Mais comment ? Quelles prémisses nous autorisent-elles à conclure que les autres possèdent certaines attentes, qu'ils s'attendent à ce que les autres en aient, etc. ? Et comment ce processus s'arrête-t-il – comme c'est certainement le cas – de manière à produire uniquement des attentes de quelques ordres ? » (CT, p. 52)

La solution à ce problème se trouve d'après Lewis dans le fait qu'une « source » comme le précédent, la saillance ou l'accord constitue un « état de choses » (*state of affairs*) noté *A*, lequel « indique » à chaque participant un certain contenu *C* (par exemple, un accord de deux agents sur un lieu de rendez-vous indique à chacun *que l'autre s'y rendra*) et lui « indique » également que chacun fait preuve d'un « degré suffisant de rationalité » (ce qui lui permet de croire *effectivement* ce qu'il a des « raisons de croire »). Or un tel état de choses suffit à créer les attentes d'ordre supérieur à 1 (dans la limite du degré de rationalité indiqué par *A*), à même de produire la coordination des agents. En effet, dans notre exemple, si *A* indique à chaque agent que *C*, et si *A* lui indique également que l'autre a des raisons de croire que *A*, alors *A* indique à chacun *que l'autre a des raisons de croire que C*. Or l'« indication » se définit chez Lewis par le fait que « si *A* indique à *x* que — et si *x* a des raisons de croire que *A* a lieu, alors *x* a des raisons de croire que — » (CT, p. 53-54). La proposition précédemment soulignée implique donc que *chacun a des raisons de croire (et donc croit, s'il est suffisamment rationnel) que l'autre a des raisons de*

croire que C. Et cela correspond, pour chacun, à une attente d'ordre 2. En outre, puisque chacun a des raisons de croire que l'autre a des raisons de lui accorder un degré suffisant de rationalité, alors chacun a des raisons de croire que l'autre croit que lui-même croit que *C*, ce qui correspond à une attente d'ordre 3, et ainsi de suite. Se constitue de la sorte un ensemble de « raisons de croire » partagées, produisant une coordination, et que Lewis nomme « common knowledge ».

La première définition « grossière » de la convention se trouve alors amendée de manière à ce que les trois conditions qui s'y trouvent, à savoir « une régularité de comportement, un système d'attentes mutuelles et un système de préférences » non seulement soient satisfaites mais qu'il soit « de savoir commun dans la population qu'elles le soient » (CT, p. 58).

Deux autres modifications sont ensuite apportées. La première tient à un problème rencontré à propos d'un exemple de convention présenté au chapitre 1 et décrivant une activité continue où plusieurs entreprises s'alignent tacitement et à tout moment sur les prix que l'une ou l'autre prend l'initiative de changer. On n'a pas affaire ici à un simple problème de coordination possédant, par définition, plus d'un équilibre de coordination. En effet, la coordination a lieu entre des agents fixant des prix à des jours consécutifs : elle n'a donc pas lieu entre des agents placés dans la même situation. Et si l'on suppose que la situation du problème de coordination s'étend sur plusieurs jours, alors « chacun a le temps de faire plusieurs choix différents au sein d'un unique problème de coordination » (CT, p. 47), ce qui est contraire à la définition de ce dernier. Aussi Lewis cherche-t-il désormais à rendre compte des préférences conditionnelles en faveur de la conformité à *R* sans supposer que, en chaque occurrence de la situation, on ait affaire à un problème de coordination. En même temps, il lui faut conserver l'idée, jusqu'ici incluse dans la notion même de « problème de coordination », selon laquelle il existe plus d'un équilibre de coordination dans cette situation. Sa solution générale devient alors la suivante : *R* possède une *alternative* (notée *R'*), différant de *R* (et même *incompatible* avec elle), et qui serait préférée par chacun si les autres s'y conformaient.

La dernière modification introduite par Lewis dans *Convention* tient à un autre constat, de nature réaliste, permettant de prendre en compte des cas imparfaits de convention. En pratique en effet, une convention peut avoir lieu sans une *stricte* conformation, en *chaque* occurrence de *S*, de *tous* les membres de la population concernée à *chacune* de ses conditions (en dehors de la condition de *common knowledge* qui implique, par définition, un quantificateur universel). Autrement dit, « quelques exceptions » peuvent être tolérées.

D'où la « définition finale » de la convention :

« Une régularité R dans le comportement des membres d'une population P agissant dans une situation récurrente S est une convention si et seulement si il est vrai, et il est de savoir commun dans P que, dans presque toutes les occurrences de S parmi les membres de P,

- 1) Chacun ou presque se conforme à R ;
- 2) Chacun ou presque s'attend à ce que chacun ou presque se conforme à R ;
- 3) Chacun ou presque possède approximativement les mêmes préférences en ce qui concerne toutes les combinaisons possibles d'actions ;
- 4) Chacun ou presque préfère que le plus grand nombre d'agents possible se conforme à R, à condition que chacun ou presque se conforme à R ;
- 5) Chacun ou presque préférerait que le plus grand nombre d'agents possible se conforme à R', à condition que chacun ou presque se conforme à R',

R' désignant une possible régularité dans le comportement des membres de P placés dans S, telle que, en presque chaque occurrence de S parmi les membres de P, presque personne ne pourrait se conformer à la fois à R' et à R. » (CT, p. 78)

Comme je l'ai déjà indiqué, cette « définition finale » a été une dernière fois retouchée par Lewis dans l'article « Languages and Language » rédigé en 1968 et révisé en 1972. Comme Lewis l'explique dans cet article, cette modification lui fut suggérée par Jonathan Bennett en 1971, qui l'incita à reformuler la clause de « préférence conditionnelle pour la conformité » (à savoir la condition (4) ci-dessus) en mentionnant plutôt la présence de « raisons pratiques ou *épistémiques* » de se conformer (Lewis, 1983, p. 170). Cette substitution permet en effet à Lewis d'expliquer deux possibilités, dont la seconde n'était pas prise en compte par l'ancienne clause. Il s'agit désormais d'expliquer le fait que la croyance que les autres se conforment à la convention (voir la clause (2) ci-dessus) peut non seulement, d'une part, donner à un agent une raison *d'agir* en conformité à la convention, mais qu'elle peut également, d'autre part, lui donner une raison de *croire* en conformité avec la convention. Or tel est précisément le cas de la « croyance confiante » qu'un auditeur accorde, dans une coordination conventionnelle de langage, à un locuteur véridique. Ce faisant, dans « Languages and Language », Lewis en est venu à faire de cette croyance confiante de l'auditeur une « partie du contenu » de la convention langagière (*ibid.*). Il est ainsi revenu sur sa précédente tentative de réduire

cette dernière à une « convention de véracité » à laquelle se conforment *les seuls locuteurs*. Expliquons donc comment, dans *Convention*, Lewis était parvenu à ce résultat.

II. Conventions de langage : deux réponses à Quine

Rappelons ici que l'analyse des conventions de langage est l'objet propre du livre de Lewis, dans la mesure où le « lieu commun » selon lequel le langage fait partie des conventions est ce dont Lewis ambitionne, contre Quine, de rendre compte⁹. Lewis adresse en particulier une fin de non-recevoir à l'usage fait par Quine de l'idée selon laquelle, par exclusion de la régression à l'infini, la première convention de langage n'a pas pu prendre la forme d'un accord lui-même exprimé dans un langage gouverné par une convention (CT, p. 87). Aux yeux de Lewis cette idée ne prouve *ni* que toute convention ne pourrait pas commencer par un accord, *ni surtout* que le langage n'est pas gouverné par une convention. D'une part, en effet, il suffit d'élargir le sens du mot accord à l'accord tacite pour comprendre cette possible origine, de sorte que « certainement toutes les conventions pourraient, en principe, trouver leur origine dans un accord » (CT, p. 88). D'autre part, et surtout, « il est clair que les conventions n'ont pas besoin de commencer ainsi. Et il est également clair que très souvent ce n'est pas le cas » (*ibid.*). De cette manière, Lewis répond d'une part à l'interrogation de Quine se demandant dans l'article « Truth by Convention » (1935) « en quoi consiste l'adoption de conventions antérieurement à leur formulation » (Quine, 2011, p. 198), et contredit d'autre part l'idée exprimée par ce dernier, selon laquelle « en éliminant le caractère d'être délibéré et celui d'être explicite de la notion de convention linguistique, nous prenons le risque de priver cette dernière de toute force explicative » (Quine, 2011, p. 199).

Ce que Lewis, en revanche, accorde à Quine, est le fait, que la vérité logique n'est pas, elle, fondée sur une convention. Dans ce même article « Truth by Convention », Quine s'était en effet élevé contre la position, généralement attribuée à Carnap, selon laquelle la vérité logique, et donc l'analyticité, sont déterminées par une convention linguistique¹⁰. Une position de ce genre nous entraînerait selon Quine dans une régression à

⁹ Cf. CT, Introduction, p. 2-3, chap. 5 et conclusion ; ainsi que la Préface de Quine.

¹⁰ Pour une interprétation contraire à cette « histoire standard », voir le récent article de Garry Ebbs qui considère (1) que la thèse en question ne se trouve pas chez Carnap, ce que Quine savait et (2) que la réfutation de cette thèse fait en fait « partie du projet propre de Quine consistant à énoncer les conséquences de son naturalisme scientifique » (Ebbs, 2011).

l'infini car il faudrait toujours expliquer par une *autre* convention, comment on *infère logiquement* d'une convention générale la vérité de tel énoncé logique particulier (Quine, 2011, p. 194). Et cette inférence est nécessaire « en raison du nombre infini de vérités logiques » (Quine, 2011, p. 198)¹¹. En outre, dans « Two Dogmas of Empiricism » (1951), plus précisément cité par Lewis (CT, p. 204-206), Quine a écarté, par un même argument, différentes « explications de l'analyticité qu'on trouve chez Carnap » (Quine, 2003, p. 69). Cet argument est le suivant : l'idée formulée par Carnap¹² de « langage artificiel muni de règles sémantiques » (Quine, 2003, p. 69) affirmant que tels énoncés sont analytiques permet, certes, de nous faire comprendre « quelles sont les expressions auxquelles les règles [sémantiques] attribuent l'analyticité » mais ne nous ne permet pas d'expliquer l'expression « Un énoncé *S* est analytique pour un langage *L* », où « *S* » et « *L* » sont des variables (p. 66-67). Autrement dit, selon Quine, la solution de Carnap ne nous permet pas d'expliquer l'analyticité *dans un certain langage* (pas même dans un langage artificiel simplifié). Quine indiquait au passage la seule condition à laquelle l'appel aux règles sémantiques d'un langage artificiel pourrait éclairer l'analyticité : c'est à la condition « que le modèle simplifié contienne *les facteurs de la vie mentale, du comportement ou de la vie culturelle* qui permettent d'étudier l'analyticité » (p. 69, je souligne). Or, comme on va le voir, c'est cette possibilité que Lewis prétend avoir déterminée par son explication de « l'analyticité dans *le langage d'une population donnée* », c'est-à-dire un langage « identifié non pas par ses propriétés sémantiques mais par ses utilisateurs » (CT, p. 205 et n. 2, p. 205).

Reprenons à présent chacune de ces deux dimensions du rapport de Lewis à Quine et expliquons plus précisément comment Lewis parvient à formuler une double réponse à cet auteur.

¹¹ Quine a résumé ce point dans un article ultérieur : « les vérités logiques, étant infinies en nombre, doivent être données par des conventions générales plutôt qu'une par une ; et la logique est alors d'abord nécessaire, dans la méta-théorie, pour appliquer les conventions générales aux cas particuliers » (Quine, 2011, p. 214).

¹² On la trouve notamment dans Carnap (1939, p. 13) : « on dit qu'un énoncé dans un système sémantique *S* est logiquement vrai (...) s'il est vrai d'une manière telle que les règles sémantiques de *S* suffisent à en établir la vérité ». Ce passage, que je traduis, est cité par G. Ebbs (2011, p. 200) mais il l'interprète pour sa part en un sens différent de celui qu'on lui accorde habituellement et selon lequel « les conventions d'un système de langage *par elles-mêmes* (...) impliquent logiquement toutes les vérités logiques » (p. 194, je souligne). G. Ebbs considère au contraire que, selon Carnap dans ce texte de 1939, « les énoncés logiquement vrais d'un système de langage sont, par définition, ceux qui dérivent de conventions que nous instituons en spécifiant ce que doivent être les règles de ce système de langage, *mais aussi des vérités logiques et des règles d'inférence (sans doute informelles) valant pour le méta-langage dans lequel nous spécifions ces règles* » (p. 214, je souligne).

Sur le premier point, et comme le rappelle Lewis au début de la conclusion de *Convention* (p. 203), c'est la compréhension générale de la convention (avec la définition finale qui lui est assortie) qui lui a permis de montrer en quoi consistent les conventions de langage d'une population donnée. Pour y parvenir, Lewis a d'abord décrit, au chapitre 4, le fonctionnement d'une communication par signaux, en l'envisageant comme une régularité comportementale conventionnelle : l'utilisateur d'un système de signaux communique en effet en utilisant un signal vrai dans le système en question, tandis que le récepteur « répond » en agissant au mieux étant supposée cette « véracité » (p. 148-149). Or un « langage rudimentaire » implique selon Lewis un tel système de signalisation, ce qui lui permet de redécrire la « convention de signalisation » comme une « convention de véracité dans *L* », *L* désignant ici un langage de signalisation *verbale* (p. 152). Au chapitre 5, Lewis prend ensuite en compte diverses caractéristiques de langages *possibles* plus élaborés (incluant notamment des modes autres que l'indicatif auquel se réduit la signalisation, certaines ambiguïtés, etc.) puis il se demande en quel sens les membres d'une population *utilisent réellement* un tel langage possible. Ils le font selon lui « en conformité à une convention », à savoir « une convention de véracité dans *L* », *L* désignant cette fois un certain langage possible (p. 177). Néanmoins, à la différence de la signalisation verbale, ce n'est pas la coordination entre le communicateur et son auditeur qui semble à Lewis pertinente pour décrire ce qui est en jeu dans l'usage réel d'un langage élaboré. En effet, « il n'y a souvent rien de particulier que l'auditeur doive faire si le locuteur a dit la vérité. L'auditeur peut certes former une croyance, mais il ne s'agit pas ici en principe d'une action volontaire, et donc pas une action conforme à la convention » (p. 181). Comme on l'a vu, Lewis a été conduit par la suite (dans l'article « Languages and Language ») à modifier sa définition de la convention pour prendre en compte ce fait qu'une « croyance » puisse constituer une réponse conforme à la convention. Mais dans *Convention*, Lewis est encore tributaire de la « définition finale » de la convention citée plus haut, et en particulier de sa quatrième caractéristique, celle de « préférence conditionnelle pour la conformité ». C'est pourquoi, considérant que « chaque membre de *P* voudra (pratiquement toujours) se conformer à *R* si les autres membres de *P* le font », que « ces derniers voudront également » la même chose, et que « ces préférences seront de savoir commun dans *P* », c'est la « véracité uniforme dans *L* » qui apparaît à Lewis comme la seule régularité qui satisfasse cette condition : « chaque locuteur veut être véracé dans *L* car c'est là ce que les précédents locuteurs ont conduit les auditeurs à attendre.

(...) C'est seulement lorsqu'[un auditeur] devient pour sa part locuteur qu'il agit lui-même conformément à la convention de véracité dans *L* » (CT, p. 179-180). Telle est finalement la manière dont Lewis saisit, dans *Convention*, « la relation conventionnelle unissant un langage possible et une population » (p. 203). Et telle est également sa réponse au premier défi sceptique de Quine portant sur les conventions de langage.

Précisons ici que cette réponse de Lewis a elle-même suscité une critique tout aussi radicale de la part de Donald Davidson en réponse à l'article « Languages and Language ». Selon Davidson, la seule platitude que l'on ne puisse nier à propos du langage n'est pas, comme le pense Lewis, « qu'il existe des conventions de langage », mais que « l'usage d'un son particulier pour désigner, ou pour signifier, ce qu'il signifie ou désigne, est *arbitraire* » : or « ce qui est arbitraire n'est pas nécessairement conventionnel »¹³. Et surtout, montre Davidson, alors que l'existence d'une régularité est essentielle à la définition de la convention de Lewis, la seule récurrence qui semble à Davidson (1993, p. 394) plausible pour penser le langage n'est pas celle de la véracité du locuteur, mais celle de « l'interprétation des structures sonores » commune au locuteur et à l'auditeur. Or selon Davidson, et conformément à sa conception de « l'interprétation radicale », ce sont les dispositions individuelles du locuteur (ses croyances et ses intentions) qui fixent la signification de ce qu'il dit¹⁴. Et ces dispositions individuelles, momentanées et changeantes, ne sont précisément pas saisissables par une méthode d'interprétation générale, gouvernée par des règles conventionnelles. Davidson en conclut que

« la connaissance des conventions du langage est (...) une béquille pratique pour l'interprétation (...) mais une béquille dont, dans des conditions optimales de communication, nous pourrions en dernière analyse nous débarrasser ; et dont nous aurions pu en théorie nous passer dès le départ. » (Davidson, 1993, p. 396)

¹³ La critique adressée par Davidson (1993, p. 378) à Lewis se combine avec celle qu'il adresse à Michael Dummett, selon qui notre usage des phrases déclaratives implique une convention (sur cette critique, voir p. 378-385). La polémique avec Dummett à propos de la pertinence d'expliquer la communication linguistique par la convention (et plus particulièrement par la possession d'un langage public commun) s'est ensuite poursuivie : cf. Davidson (1986) ; Dummett (1986) ; Davidson (1994) ; Dummett (1994). Sur cette controverse, voir Lepore et Ludwig (2005, chap. 17, p. 291-295).

¹⁴ La théorie de « l'interprétation radicale » est développée par Davidson dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, essais 9 à 11. Cette expression fait référence à la conception quinienne de la « traduction radicale » : pour une caractérisation et une comparaison de ces deux projets voir Engel (1994, p. 65-88).

Autrement dit, et comme il l'écrit ailleurs, la communication linguistique n'implique pas selon lui de « partager des manières de parler » (Davidson, 1994, p. 115) : elle n'implique donc pas fondamentalement, comme le pensait Lewis contre Quine, de convention.

Or, au cours de ce même chapitre 5 de *Convention*, Lewis pense également avoir répondu au second défi sceptique de Quine que je rappelais plus haut, à savoir la possibilité de rendre compte de l'analyticité dans le langage d'une population donnée. Voici en effet comment Lewis prétend se situer eu égard à la controverse entre Quine et Carnap concernant l'analyticité :

« En premier lieu, j'ai fait plus ou moins la même chose que l'adversaire carnapien de Quine : j'ai expliqué la nature de tout langage possible, de manière à rendre aisée l'identification des énoncés analytiques d'un langage possible donné. Mais j'ai ensuite tenté d'achever le travail que l'opposant de Quine avait laissé en plan. J'ai fourni une explication des facteurs mentaux, comportementaux et culturels propres à une population, qui déterminent les énoncés analytiques de son langage en déterminant quel langage possible est le sien. J'estime donc avoir rempli l'exigence de Quine : j'ai rendu compte du bon genre d'analyticité, à savoir l'analyticité relative à une population d'usagers du langage. » (CT p. 207)

Dans ce passage, Lewis affirme plusieurs choses. Premièrement, il déclare avoir expliqué ce qu'est un « langage possible » selon une voie qu'il fait remonter à Carnap. Plus précisément, Lewis a emprunté à Carnap l'idée, développée dans *Meaning and Necessity*, selon laquelle l'interprétation d'un énoncé comme de chaque constituant d'un langage possible (nom, prédicat, etc.) consiste à « lui donner une extension (appropriée à sa catégorie) dans tout monde possible » (CT, p. 171)¹⁵. On interprète par exemple un nom en indiquant « la chose nommée (si elle existe) dans tous les mondes possibles » (p. 172) ; on interprète un énoncé (*sentence*) en indiquant sa valeur de vérité dans tous les mondes possibles, etc. Deuxièmement, Lewis

¹⁵ A la même page (note 5), Lewis renvoie à Carnap (*Meaning and Necessity*, 2d éd., 1956) et aux principaux auteurs de la sémantique des mondes possibles (Montague, Hintikka, Kaplan, etc.). Quelques références à Carnap permettront d'éclairer ce passage de Lewis. Dans *Signification et nécessité*, Carnap (1997, § 38, p. 270) a affirmé « qu'il est possible de donner une description sémantique complète d'un système de langage, même s'il est intensionnel (...) dans un métalangage extensionnel ». Il a défini un énoncé comme « L-vrai » dans un système sémantique (c'est-à-dire logiquement vrai, au sens de Carnap) « s'il vaut dans toute description d'état » (§ 2, p. 60). Et il a précisé que ce qu'il appelle « descriptions d'état » représentent « les mondes possibles de Leibniz ou les états de choses possibles de Wittgenstein » (*ibid.*, p. 58).

explique qu'il n'a pas, contrairement à Carnap lu par Quine¹⁶, *exclusivement* (« purement », dirait Quine) rapporté l'analyticité ou la vérité logique à la convention linguistique. Il a en effet défini l'analyticité comme « la vérité dans tous les mondes possibles »¹⁷. En ce point, Lewis rejoint partiellement Quine (2003, p. 53 sq.), dont il reprend d'ailleurs un exemple d'énoncé analytique : « dites si vous voulez que c'est par convention qu'il n'y a aucun célibataire marié *selon une dénomination correcte*. Mais ne dites pas que c'est par convention qu'il n'y a aucun célibataire marié, dans ce monde ou dans un autre. Il ne pourrait pas y en avoir » (CT, p. 207). Autrement dit, la convention ne crée pas plus (ni ne détruit) selon Lewis la possibilité qu'elle ne rend purement compte, selon Quine, de l'analyticité. Troisièmement, et cette fois pour répondre à Quine, Lewis considère que la compréhension du langage comme une convention permet d'éclairer l'analyticité *pour une population d'utilisateurs du langage*. La convention détermine en effet, en les sélectionnant, *quelles* expressions verbales « jouissent du statut de vérité en vertu des faits ayant trait aux mondes possibles » (*ibid.*)¹⁸. La convention *contribue* de cette manière, selon Lewis, à rendre compte de l'analyticité pour qui fait usage, au sein d'une population, d'un certain langage. Et la définition lewisienne de la convention semble particulièrement adaptée à cette fin puisqu'elle mentionne à sa manière les facteurs mentaux, comportementaux et culturels dont Quine avait, selon Lewis, indiqué la nécessaire prise en compte¹⁹.

¹⁶ Cf. Quine : « On exprime parfois la doctrine de la vérité linguistique en disant que ces vérités sont vraies par convention linguistique » (« Carnap et la vérité logique » ; 1954, dans Quine, 2011, p. 214).

¹⁷ CT, p. 208 ; voir p. 174-175 et p. 196-197 pour une définition plus technique des énoncés analytiques dans un langage possible, puis dans une population d'utilisateurs d'un langage.

¹⁸ D'après R. Holton (2003, p. 292), le lien entre la conception de la sémantique formelle de Lewis et sa conception du langage comme phénomène social est le suivant : « On peut dire qu'un langage donné L (pris formellement) est utilisé par une population de locuteurs (par un groupe concret de personnes) s'il existe une convention de *véracité* et de *confiance* dans L : il y a *véracité* lorsque les locuteurs n'utilisent que des énoncés vrais dans L, et il y a *confiance* lorsqu'ils croient que les autres sont véraux dans L, et en viennent ainsi à croire ce que les autres disent. Or, comme la sémantique formelle fonctionne en termes de conditions de vérité, la manière dont un énoncé peut être vrai apparaît immédiatement. Le formel rejoint ainsi le social ».

¹⁹ Le moins que l'on puisse dire est que Quine ne semble pas avoir été convaincu par ce résultat de Lewis touchant « l'analyticité dans le langage d'une population donnée » puisque sa Préface au livre de Lewis crédite surtout ce dernier d'avoir fait « de la convention, et non de l'analyticité, un concept clef de la philosophie du langage », et caractérise la position de Lewis quant au problème de l'analyticité comme une réduction (peu originale) de cette dernière « à la notion de mondes possibles » (Préface de Quine à CT, p. xii).

III. Lewis et Hume

On ne saurait à l'évidence rapporter à Hume les développements de Lewis sur la convention de véracité (et de confiance) à l'œuvre dans le langage, ni sa compréhension de ce qu'est l'analyticité pour les usagers du langage, tant ces développements sont liés au positionnement de Lewis par rapport à Quine et à Carnap que je viens de décrire. De plus, et comme le rappelle Lewis avant de citer la définition humienne de la convention, c'est le statut conventionnel *des règles de justice et de propriété* qui occasionnait sous la plume de Hume cette définition générale, tandis que Lewis entend défendre pour sa part l'idée qu'il y a des conventions *de langage*. Néanmoins, et même si les objets principaux des analyses de ces deux auteurs diffèrent, c'est bien un phénomène général qu'ils ont voulu saisir à travers leurs définitions de la convention, un phénomène dont l'un comme l'autre donnent plusieurs exemples dont certains leur sont également communs. Etant donné l'importance, dans *Convention*, de cette définition générale et des exemples (en partie humiens) auxquels Lewis l'applique, l'exploration des points qui le rapprochent de Hume se justifie. Tout comme il importe également de spécifier sur quels autres points, au sein même d'une définition générale rapportée à Hume, Lewis se détache de ce dernier²⁰.

III.1. La convention par l'exemple : le cas des rameurs

Parmi les onze exemples de situations posant un « problème de coordination » et dont Lewis montre que la convention permet de les résoudre²¹, quatre lui sont communs avec Hume. Lewis cite ainsi l'exemple humien de la convention de deux rameurs : « deux hommes qui tirent aux avirons d'une barque le font selon un accord ou une convention, bien qu'ils n'aient jamais échangé de promesses » (*Traité*, 3.2.2, p. 90). Le neuvième exemple de Lewis, décrivant un problème de partage d'un « bien rare » (par exemple « une terre fertile ») entre plusieurs personnes et précisant que « n'importe quelle division *de facto* » de ce bien est une convention, se réclame explicitement de la « théorie humienne de la propriété » (CT, p. 48). En effet, le fait de continuer à jouir de ce qu'on occupe présentement

²⁰ Les développements qui vont suivre synthétisent le chapitre 6 d'un livre à paraître : E. Le Jallé, *Hume et la philosophie contemporaine*.

²¹ Ces onze exemples sont présentés au début et à la fin du chapitre 1 (CT, p. 5-8 et p. 42-51) et certains sont retravaillés par la suite. Au début du chapitre 1, Lewis décrit les problèmes de coordination sous-jacents dans ces exemples. A la fin de ce chapitre, et une fois sa « première définition grossière » de la convention établie, il montre quelles conventions permettent de résoudre ces problèmes.

apparaissait à Hume comme un « expédient très naturel » (étant donné l'effet de familiarisation que produit l'accoutumance) lorsqu'il s'agit de « trouver comment séparer [des] possessions et assigner à chacun sa part propre » (*Traité*, 3.2.3, p. 107)²². Le dixième exemple de Lewis, celui de marchands cherchant à se coordonner sur un moyen d'échange (métal, devise, etc.) qu'ils pourront dépenser, et par conséquent accepter, rappelle également Hume, remarquant que c'est par convention « que l'or et l'argent deviennent les mesures courantes de l'échange et sont jugées comme des paiements suffisants pour ce qui a cent fois leur valeur » (*Traité*, 3.2.2, p. 91). Enfin, le onzième et dernier exemple retenu par Lewis, celui du langage, est également présent chez Hume, bien que Lewis ne le cite pas sur ce point. Hume comparait ainsi la manière dont s'installe la convention sur l'abstention des possessions d'autrui, à celle dont « les langues sont graduellement établies par des conventions humaines, sans aucune promesse » (*ibid.*).

Il convient ici d'insister particulièrement sur l'exemple humien des rameurs, dont Lewis a fortement contribué à faire la renommée. Cet exemple possède, chez Hume, au moins trois fonctions, les deux dernières pouvant être directement rapprochées des analyses de Lewis. Ce dernier en ayant, en outre, à mon avis révélé deux autres, voici donc en cinq points l'ensemble de ces fonctions.

En premier lieu, l'exemple des rameurs permet à Hume d'insister sur le fait que la « médiation d'une promesse » n'est pas requise pour qu'une convention ait lieu. Cette distinction entre convention et promesse a elle-même deux rôles. D'une part, elle permet à Hume d'inclure la règle d'obligation des promesses parmi les conventions fondamentales de la justice, révélant au passage une forme de *circularité* dans les positions contractualistes qui identifient « conventions » et « promesses »²³ : « le respect de la promesse est lui-même l'une des parties les plus importantes de la justice ; et assurément, nous ne sommes pas obligés de tenir notre

²² Hume présente cette règle d'assignation de la propriété au possesseur présent comme une application (parmi d'autres) de la règle encore plus générale, et de caractère conventionnel, visant « la stabilité de la possession ainsi qu'une retenue et une abstention réciproque » (*Traité*, p. 105).

²³ Hobbes comme Locke sont en ligne de mire. « Dans tous les contrats où il y a confiance, la promesse de celui à qui il est fait confiance est appelée une « CONVENTION » [COVENANT]. Et celle-ci, bien qu'elle soit une promesse, et pour le temps à venir, transfère néanmoins le droit lorsque ce temps arrive, non moins qu'une donation actuelle » (Hobbes, 2003, p. 187). « Promises » et « covenants » / « compacts » sont également identifiés par Locke dans le *Second traité du gouvernement* (cf. § 14, 122, 196). De même, Locke rapproche souvent les termes de « compact », « consent », « agreement ». Hume écarte délibérément le terme anglais « covenant » au profit du terme « convention ».

parole parce que nous avons donné notre parole de la tenir »²⁴. D'autre part, faire de la justice, et en particulier de l'obligation des promesses, l'objet d'une convention permet à Hume de confirmer l'artificialité de l'une comme de l'autre. Ainsi donc selon Hume, l'obligation des promesses est une convention (un point que Lewis lui accorde²⁵), et une convention peut avoir lieu sans promesse, comme l'indique l'exemple des rameurs qui n'en ont « jamais échangé » et agissent pourtant de concert.

Une *deuxième fonction* (implicite chez Hume) de l'exemple des rameurs est celle de montrer que *l'expression mutuelle du sens de l'intérêt commun* (au cœur, j'y reviendrai, de la définition proprement humienne de la convention) *peut s'avérer infra-verbale, c'est-à-dire purement comportementale*. Cette « expression », en effet, peut s'effectuer par l'action elle-même (ou bien, en ce qui concerne le respect de la propriété, par l'abstention d'invasion ou de vol), et d'une manière telle que chaque exemple de conformation à la convention indique aux autres que je partage leur sens de l'intérêt, ce qui renforce ainsi leur attente et les pousse, eux aussi, à s'y conformer. La conformation à la convention constituerait, de ce point de vue, non seulement, comme l'écrit Hume, le *résultat* de l'expression du sens de l'intérêt commun, qu'elle suit comme son effet immédiat, mais également *l'une des manières dont peut s'exprimer ce même sens de l'intérêt*. Or si cette interprétation est juste, Hume anticiperait à sa manière l'une des remarques de Lewis dans l'article « Languages and Language » selon laquelle « la croyance que les autres se conforment à *R* donne à chacun une bonne raison, et une raison décisive, de se conformer », raison qui peut être, en particulier, « le fait que ceux auxquels il a affaire se conforment à *R*, ou bien le fait qu'il existe, a existé, ou existera une conformité à *R* générale ou largement répandue » (Lewis, 1983, p. 165).

L'exemple des rameurs s'avère ainsi le paradigme de la *convention tacite*, un terme qui apparaît sous la plume de Lewis (CT, p. 106) et qui s'accompagne chez lui de la thèse – anti-quinienne – selon laquelle « l'accord explicite est l'une seulement des origines possibles des conventions » (CT, p. 86)²⁶. De fait, à côté de « l'accord explicite », qui

²⁴ Hume (2002, p. 157).

²⁵ Cf. CT, p. 189 : « Comment peut-on respecter une promesse en se conformant à une convention ? Cela est impossible lorsque ce respect va effectivement contre nos préférences. Mais lorsque notre préférence s'accorde avec l'obligation incluse dans notre promesse, rien n'empêche que le respect des promesses puisse se faire conformément à une convention. C'est là le cas normal, et il doit avoir lieu pour toute population dotée d'une convention de véracité dans un langage qui contient des commissifs ».

²⁶ Rappelons que l'accord désigne chez Lewis l'un des trois moyens de se coordonner, aux côtés du « précédent » et de la « saillance » qui correspondent aux cas où les agents ne peuvent pas communiquer. L'accord est donc chez Lewis l'une des sources de la convention. Au contraire, chez Hume, les termes « *agreement* » et « *convention* » sont

peut être un échange de promesses ou seulement un échange de déclarations concernant une intention présente, Lewis utilise également un sens « élargi » du terme accord, à savoir l'« accord *tacite* » (p. 35). Il définit ce dernier de la manière suivante : « un échange par lequel on manifeste une tendance à se conformer à une régularité » (p. 87-88). Et il précise que « ces manifestations [*manifestations*] peuvent simplement consister en exemples de conformation [*displays of conforming action*] dans diverses situations appropriées, manifestations effectuées lors d'une rencontre en face-à-face destinée à créer une convention » (p. 88). C'est ainsi que, par exemple, les rameurs « peuvent parfaitement » (mais non pas doivent nécessairement) « s'accorder sur le fait de ramer *ainsi*, et spécifier un rythme en le montrant » (p. 87). A mon avis, c'est à ce genre de « manifestations » (au sens large) que pense Hume, lorsqu'il évoque la nécessaire « expression » du sens de l'intérêt commun.

Troisièmement, l'exemple des rameurs montre que l'introduction d'une convention n'est jamais, selon Hume, instantanée, mais suppose toujours, comme dans le cas de l'habitude, une installation c'est-à-dire, dans ce cas, un ajustement des comportements analogue à la mise en place d'un rythme. L'idée de *l'installation de la convention* se trouve en effet exprimée par Hume dans le passage qui suit la mention de l'exemple des rameurs :

« De plus, la règle qui porte sur la stabilité de la possession ne découle pas moins de conventions humaines qu'elle se développe peu à peu, acquérant des forces en progressant lentement et par l'expérience répétée des inconvénients liés à sa transgression. Cette expérience nous procure, au contraire, encore plus l'assurance que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos semblables et nous donne confiance quant à la régularité de leur conduite dans l'avenir ; et notre modération comme notre abstention ne se fondent que sur l'attente de cette régularité. » (Hume, *Traité*, 3.2.2, p. 90, trad. mod.)

Ce sont alors deux nouveaux exemples (également présents chez Lewis) qui viennent illustrer cette idée d'établissement graduel de la convention : celui des langues « graduellement établies par des conventions humaines », et celui de l'acceptation progressive de l'or et de l'argent comme « mesures courantes de l'échange » (*Traité*, p. 91). Ces deux exemples ont pour particularité de montrer que l'installation d'une règle conventionnelle se renforce à mesure que d'anciennes pratiques (la

synonymes : « et cela, on peut l'appeler avec assez d'à propos *une convention ou un accord* entre nous, bien que fasse défaut la médiation d'une promesse » (*Traité*, 3.2.2, p. 90, je souligne).

communication gestuelle, le troc) tombent en désuétude et ne correspondent plus aux nouveaux besoins (plus complexes, ou plus raffinés) des hommes. L'installation de ces conventions, s'étend, en outre, sur une longue période. Il n'en reste pas moins que l'exemple des rameurs lui-même, à travers le progressif (quoique rapide) ajustement des gestes qu'il implique, comporte lui aussi cette idée selon laquelle une règle n'est pas moins « conventionnelle » du fait qu'elle « s'établit graduellement ». En effet, comme le remarque Lewis, ramer ensemble signifie ramer en rythme, ce qui implique de *mettre en place* un rythme précis, avant de le maintenir²⁷. En outre, le rôle de « l'expérience répétée des inconvénients de la transgression » dans cette même installation de la convention n'est pas non plus absent de cet exemple. De même, en effet, que chaque rameur sent, à la moindre tentative de relâchement de son geste, que ce ralentissement tourne à son désavantage, de même, en ce qui concerne la justice, c'est en percevant que la moindre infraction à la règle de stabilité de la possession porte atteinte à l'inflexibilité de cette dernière, au maintien de la société, et donc à son propre intérêt, que chacun s'assure « encore plus » du caractère commun du « sens de l'intérêt ». L'exemple des langues ne fait donc finalement qu'*insister* sur le caractère graduel de l'introduction d'une convention, dans la mesure où il présente à la fois une plus longue temporalité²⁸ et une forme de récurrence du problème de coordination absentes de l'exemple des rameurs. De ce point de vue, la « lente progression » des conventions humiennes non seulement n'a pas échappé à Lewis²⁹, mais elle diffère en outre du processus *évolutionniste* que plusieurs auteurs veulent aujourd'hui opposer à la théorie de la convention de Lewis, en se réclamant (à tort à mon avis) de Hume³⁰.

²⁷ « Ainsi, [chaque rameur] ajuste constamment sa cadence de manière à correspondre à celle qu'il s'attend à voir maintenue par l'autre » (CT, p. 6). « Si les deux rameurs de Hume parviennent d'une manière ou d'une autre à tomber sur un rythme régulier et à le maintenir un certain temps, ils "le font par un accord ou une convention, bien qu'ils n'aient jamais échangé de promesses" » (CT, p. 44).

²⁸ Comme le remarque Lewis, la convention des rameurs présente au moins deux particularités : « elle concerne une très petite population et pour un temps très court – elle a lieu entre deux personnes et dure quelques minutes (...) Ces particularités ne lui ôtent pas, néanmoins, son caractère conventionnel » (CT, p. 44).

²⁹ « Cette régularité qui s'est progressivement développée dans notre comportement est une convention » (CT, p. 42, je souligne).

³⁰ Je fais ici allusion à la théorie des jeux évolutionniste notamment développée par Robert Sugden (1986 et 1989), Brian Skyrms (1996 et 2004) et Ken Binmore (1993, 1998 et 2008) : ces auteurs s'opposent à la « théorie des jeux rationnelle (ou éductive) » adoptée par Lewis et se réclament au contraire d'une théorie évolutionniste des jeux, la seule qui leur paraît adéquate à la notion humienne (et ordinaire) de convention. Ils citent tous le passage de Hume sur la « lente progression » des conventions (en particulier de la règle portant sur la stabilité des possessions) mais jamais cet autre, situé deux pages plus loin : « si ladite règle était très abstruse et d'invention difficile, il faudrait considérer la société en

Un quatrième et nouvel aspect de l'exemple des rameurs semble mis en lumière par Lewis lorsqu'il observe qu'un « savoir de la convention » peut être présent chez chacun de ses membres, sans être pour autant verbalisé ou verbalisable (CT, p. 63). La nouveauté de cette remarque tient au fait que, d'après Hume, c'est plutôt *l'expression réciproque* du sens de l'intérêt commun qui se passe (ou en tout cas peut se passer) de verbalisation alors que, d'après Lewis, c'est le « *savoir commun* » du fait que la régularité comportementale (*R*) observée *est une convention*, qui s'avère être un « savoir non-verbal ». Ainsi, explique Lewis, les rameurs peuvent « savoir » que ramer sur *ce* rythme est une convention entre eux, sans être pour autant capables de la *décrire* (de dire, par exemple, nous donnons un coup de rame toutes les 2,3 secondes). Sur la base de cette remarque inédite à propos de l'exemple des rameurs, Lewis formule néanmoins deux idées qu'il me semble possible de déceler également chez Hume : d'une part, l'idée déjà soulignée que « la découverte de la convention forme la principale partie de son instauration » (p. 62) et, d'autre part, l'idée selon laquelle notre savoir de la convention peut-être « très pauvre » et « irrémédiablement non verbal », c'est-à-dire « tacite, ou fondé sur une évidence tacitement sue, ou bien les deux » (p. 64).

Cette dernière remarque joue un rôle important dans l'ouvrage de Lewis. Elle lui permet en effet de montrer, par la suite, que chacun peut participer à une convention de langage sans savoir parfaitement la décrire. Ainsi, d'après lui, il est logiquement possible de se conformer à une convention de véricité dans un langage, sans posséder de concept général – ésotérique – de ce qu'est la véricité dans le langage (p. 183). Rappelons plus précisément que, selon Lewis :

« Les conventions de langage sont des conventions de véricité dans un langage possible donné, noté L, [où L désigne] une certaine fonction dont les arguments sont des paires formées d'un énoncé (...) et d'une possible occasion d'émission de cet énoncé (qui est elle-même la paire d'un monde possible et d'un point spatio-temporel dans ce monde) et dont les valeurs sont des ensembles d'interprétations » (CT, p. 182-183)

Néanmoins, ajoute-t-il, point n'est besoin de partager tous ces concepts de « fonction, séquence, ensemble, paire, et monde possible » pour

quelque sorte comme accidentelle et comme l'œuvre de générations nombreuses. [Or] rien ne peut être plus simple et plus évident que cette règle » (*Traité*, 3.2.2, p. 93). Hume distinguait donc clairement l'amélioration progressive des conventions de justice d'une évolution trans-générationnelle, comme je l'ai montré dans un article consacré à Hume et à Hayek (E. Le Jallé, 2003). R. Sugden se place d'ailleurs, dans son article de 1989, dans le sillage de Hayek.

qu'un locuteur puisse former « de justes attentes et préférences à chaque application particulière de ce que [Lewis nomme] – mais pas [le locuteur] – véricité dans *L* » (p. 183).

Comme je l'ai dit, cet intérêt central pour le langage et les conventions de langage est propre à Lewis, et Hume n'avait pas principalement ce problème en vue lorsqu'il mettait en place sa notion de convention. Il me semble néanmoins proche de Lewis sur les deux points que je viens de relever. En effet, *d'une part*, il considère lui aussi que le fait de savoir qu'une convention fonctionne pousse à s'y conformer. « L'assurance que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos semblables » crée ainsi d'après Hume « l'attente d'une régularité » sur laquelle, ajoute-t-il, est « *entièrement* » fondée notre propre conformation à la convention (c'est-à-dire, dans le cas de la convention sur la stabilité de la possession, « notre modération » et « notre abstention »)³¹. *D'autre part*, l'idée d'un savoir « tacite » et « non-verbal » *de la convention à laquelle on participe* est présente non seulement dans l'exemple humien des rameurs (dont il revient à Lewis de l'y avoir repérée), mais apparaît également ailleurs. Elle apparaît dans un texte où Hume montre qu'il suffit d'une « *notion implicite* » des raisons qu'il y a de suivre une convention (en l'occurrence la convention d'allégeance au gouvernement) pour s'y conformer, ou même pour cesser de le faire (en résistant au gouvernement)³². C'est ainsi que, selon Hume, le sens de l'intérêt commun qui est au principe de la convention d'allégeance au gouvernement, comme de l'abandon de cette convention, opère aussi « implicitement » qu'efficacement. Et il en était sans doute de même, dans son esprit, des conventions de justice précédant le gouvernement, comme, plus généralement, de toute convention.

Il est en revanche *un dernier point* (le cinquième) que Lewis tient à souligner à propos de l'exemple des rameurs, un point que Hume, pour sa

³¹ Hume, *Traité*, 3.2.2, p. 90-91.

³² « Peu de personnes peuvent soutenir cette chaîne de raisonnements : « Le gouvernement est une pure invention humaine dans l'intérêt de la société. Quand la tyrannie de celui qui gouverne supprime cet intérêt, il supprime aussi l'obligation naturelle d'obéissance. L'obligation morale se fonde sur l'obligation naturelle, et par conséquent elle doit cesser quand cesse *cette dernière*, spécialement quand les faits sont tels qu'ils nous font prévoir de très nombreuses occasions où peut cesser l'obligation naturelle et nous déterminent à former une sorte de règle générale pour diriger notre conduite dans de tels cas ». *Mais bien que cette chaîne de raisonnement soit trop subtile pour le vulgaire, il est certain que tous les hommes en ont une notion implicite* et sont conscients qu'ils doivent obéissance au gouvernement uniquement en raison de l'intérêt public, et, en même temps, que la nature humaine est tellement sujette aux passions et aux faiblesses qu'elle peut facilement pervertir cette institution et transformer leurs gouvernants en tyrans et ennemis de la société » (*Traité*, 3.2.9, p. 166-167, je souligne).

part, ne met nullement en avant : c'est son caractère arbitraire, évident dans la seconde présentation que Lewis donne de cet exemple :

« Si les deux rameurs de Hume parviennent d'une manière ou d'une autre à tomber sur un rythme régulier et à le maintenir un certain temps, ils « le font par un accord ou une convention, bien qu'ils n'aient jamais échangé de promesses ». Une régularité dans leur comportement – à savoir le fait de ramer *sur ce rythme particulier* – se maintient parce qu'ils s'attendent à ce qu'elle dure et parce qu'ils veulent faire s'accorder leurs cadences respectives » (CT, p. 44, je souligne)

La convention des rameurs s'avère ainsi, d'après Lewis, non pas de « faire aller les avirons d'un bateau », selon l'expression de Hume, bref de ramer, mais de ramer « *sur ce rythme particulier* » (ou bien sur un autre, « ce qui importe peu » (CT, p. 6)), de même que, d'après lui, la convention monétaire consiste à s'accorder sur les paiements en or *ou bien* en dollars, de même que la convention linguistique ne désigne pas selon lui « une régularité de véracité [des locuteurs] et de confiance [des auditeurs] *simpliciter* » mais « une régularité de véracité et de confiance *dans un certain langage particulier L* » (Lewis, 1983, p. 184, je souligne)³³. Or dans la mesure où Hume désire montrer que les conventions fondamentales de justice (la stabilité de la possession, son transfert par consentement, l'obligation des promesses) sont indispensables « au soutien de la société » et que cette dernière « est absolument nécessaire au bien-être des hommes », il lui importe d'insister sur le fait que « la convention qui établit l'observance de ces règles » est parfaitement « évidente » (Hume, *Traité*, 3.2.6, p. 133). Cela revient à dire que ces lois – « les trois lois de nature fondamentales » – « bien qu'elles soient *artificielles*, ne sont pas *arbitraires* » (3.1.2, p. 83). Cherchons-donc à examiner plus avant cette divergence entre Hume et Lewis concernant l'arbitraire de la convention.

III. 2. L'arbitraire de la convention

Alors que la « première définition grossière » de la convention proposée par Lewis (la plus proche de celle de Hume³⁴) ne mentionne pas l'existence d'une alternative à la convention, la définition finale qu'il retient dans *Convention*, tout comme l'ultime définition qu'il propose dans « Languages and Language », y font référence. Rappelons en effet la cinquième condition de la définition finale, déjà citée plus haut :

³³ Cf. CT, p. 148-149.

³⁴ Voir *supra*, section I.

« Chacun ou presque préférerait que le plus grand nombre d’agents possible se conforme à R’, à condition que chacun ou presque se conforme à R’,

R’ désignant une possible régularité dans le comportement des membres de P placés dans S, telle que, en presque chaque occurrence de S parmi les membres de P, presque personne ne pourrait se conformer à la fois à R’ et à R. » (CT, p. 78)

Au contraire, chez Hume, ni la définition générale de la convention, ni les exemples des rameurs, des langues, ou de l’or et de l’argent, ne font référence à l’existence d’une alternative. Ce point peut s’expliquer par le fait qu’ils sont tous censés éclairer la signification des lois fondamentales de la justice, qui « bien qu’elles soient *artificielles* (...) ne sont pas *arbitraires* », tant elles sont « inséparables de [l’espèce humaine] », c’est-à-dire, tant cette espèce est douée d’inventivité, et tant leur invention « est évidente et absolument nécessaire » (*Traité*, 3.2.1, p. 83). De fait, on remarquera que Hume, en prenant l’exemple de l’or et de l’argent comme « mesures courantes de l’échange » s’intéresse, contrairement à Lewis, à l’origine de la convention monétaire ou, plus exactement, à la manière dont la monnaie – et non plus le paiement en nature – devient progressivement « mesure courante ». Il n’a donc pas uniquement en vue, comme ce dernier, la manière dont l’échange se trouve gouverné par une convention. De même, l’établissement graduel des langues (*languages*) renvoie certainement dans l’esprit de Hume à leur origine, c’est-à-dire à leur progressive introduction, et non pas uniquement à la manière dont le langage est gouverné par une convention. De sorte que là où Lewis (1983, p. 181) déclare ne pas s’intéresser à « l’origine du langage » mais uniquement à « la manière dont le langage est gouverné par une convention », c’est au contraire à « l’origine de la justice » que Hume s’intéresse lorsqu’il met en place la notion de convention.

Réciproquement, l’insistance de Lewis sur le caractère arbitraire de la convention s’explique à mon avis par deux raisons.

Premièrement, Lewis veut surtout rendre compte du caractère conventionnel du langage. Or le problème de coordination qui lui correspond s’identifie d’après lui à la question de savoir la régularité qui, *dans une certaine langue*, faisant elle-même partie de celles qui sont « humainement possibles », doit être adoptée *par une certaine population* :

« Supposez qu’à force de pratique nous puissions adopter n’importe quelle langue dans un vaste ensemble. Le choix de la langue qu’il adopte

importe relativement peu à chacun (du moins à long terme), du moment que lui et les personnes qui l'entourent adoptent la même, de manière à pouvoir communiquer facilement. Chacun doit choisir quelle langue adopter en fonction de ses attentes concernant la langue de ses voisins : ce sera donc l'anglais parmi les anglophones, le gallois parmi ceux qui parlent gallois, l'espéranto parmi ceux qui parlent l'espéranto, etc. » (CT, p. 7-8)

Lewis tient à préciser plus exactement encore ce qu'il entend affirmer en disant que c'est par convention qu'une population utilise un certain langage. Il ne veut pas dire par là que « c'est une convention que *les Gallois [Welshmen] utilisent le Gallois [Welsh]* », car la proposition ici soulignée s'avère vraie en raison de la définition même du « Gallois » [Welsh] (p. 50). De même, précise-t-il, ce n'est pas une convention « d'accepter nos moyens d'échange contre des biens et des services » car cela « est vrai, par définition [c'est-à-dire par définition du terme « moyen d'échange »³⁵], de n'importe quelle population » (p. 49). Lewis veut donc dire plutôt « *du gallois* » que « c'est une convention parmi les Gallois qu'*ils* l'utilisent » (p. 50), de même qu'il veut dire « *de nos moyens d'échange* que c'est une convention que nous *les* acceptions en échange de biens et de services » (p. 49). Cette subtile distinction renvoie, comme le signale Lewis, à la distinction entre « opacité » et « transparence » de la référentialité thématifiée par Quine³⁶, auquel Lewis emprunte également un exemple à propos de « 9 » et du « nombre des planètes »³⁷. Ainsi, précise Lewis (CT, p. 49), quelqu'un peut savoir « *du nombre des planètes* (c'est-à-dire neuf) qu'*il* est supérieur à sept » sans savoir « que le nombre des planètes est plus grand que sept » (à supposer qu'il ignore qu'il y a neuf planètes). De sorte que si on lit la question « Hegel savait-il que le nombre de planètes est plus grand que sept ? » de manière transparente (c'est-à-dire comme portant directement sur 9) on répondra « oui », mais on répondra « non » si on l'interprète de manière référentiellement opaque. De même, en considérant « moyen d'échange » comme référentiellement transparent (en tant qu'il

³⁵ « Un *moyen d'échange* se définit comme un certain bien qui se trouve conventionnellement accepté par une population contre des biens et des services » (CT, p. 48-49). Ce moyen est déterminé comme suit : chacun (c'est-à-dire chaque marchand si l'on s'en tient à l'exemple de Lewis) « doit choisir ce qu'il acceptera en fonction de ce qu'il s'attend à pouvoir dépenser – c'est-à-dire, en fonction de ses attentes sur ce que les autres accepteront : or et argent s'il peut dépenser or et argent, des dollars s'il peut dépenser des dollars, (...) des chèvres s'il peut dépenser des chèvres, etc. » (CT, p. 10).

³⁶ Cette distinction est en fait proche de la distinction *de dicto/de re*. Lewis (1979) a plus tard consacré un article aux attitudes propositionnelles *de dicto* et *de se*.

³⁷ Cf. Quine (1956, 2003a). L'exemple de « 9 en tant qu'unique nombre entier entre 8 et 10 » et de ses deux noms « 9 » et « le nombre des planètes » se trouve dans Quine (2003 et 2003a, p. 51, 202-203, 211-212, etc.).

porte, par exemple, sur le dollar), il est juste de dire que c'est par convention que *les Américains acceptent leur moyen d'échange contre des biens et des services*, alors que si on considère « moyen d'échange » comme référentiellement opaque, la phrase soulignée est vraie par définition et ce n'est donc pas une convention. Or ce faisant, Lewis me semble également vouloir souligner que d'autres « équilibres de coordination », différents du choix du dollar étaient possibles pour cette population.

En effet, *deuxièmement*, la nécessaire existence d'au moins une alternative à la convention est fortement liée, dans l'ouvrage de Lewis, à l'analyse des problèmes de coordination dans les jeux du même nom, une analyse formulée par T. C. Schelling et dont nous avons vu l'importance. Or, comme je l'ai également indiqué, les problèmes de coordination auxquels Lewis, après Schelling, s'intéresse (rameurs y compris) correspondent à des problèmes de coordination présentant « au moins deux points d'équilibres différents », une condition qui lui semble essentielle dans la mesure où les problèmes de coordination qui n'en présenteraient qu'un s'avèrent « triviaux » (CT, p. 16). Lewis en tire alors la conséquence suivante :

« Toute convention est arbitraire car il existe une régularité alternative qui aurait pu la remplacer. Une convention qui n'est pas arbitraire, si l'on peut dire, est une régularité par laquelle on atteint des points de coordination uniques. Or si cette régularité n'est pas arbitraire, elle n'a pas non plus besoin d'être conventionnelle. Nous nous y conformerions simplement *parce qu'il s'agit là de la meilleure chose à faire*. » (p. 70, je souligne)

Or voilà très exactement où réside le point de divergence de Lewis avec Hume. Ainsi, le fait qu'il n'y ait pas d'autre alternative au fait de ramer, de rendre la possession stable, ou encore de respecter ses promesses (en dehors, bien évidemment, de la non-conformité à la convention mais cette non-conformité est instable), autrement dit, le fait qu'il s'agisse là de la meilleure chose à faire, n'empêche nullement Hume de les caractériser comme des « conventions ». Au contraire, une « convention non-arbitraire » apparaît presque à Lewis comme une contradiction *in adjecto* (parler d'une « convention arbitraire » lui semble en tout cas redondant (CT, p. 70)).

Pour autant, cette importante différence ne me semble pas remettre en cause la profonde affinité de leurs définitions de la convention. Selon Hume en effet, l'absence d'alternative stable à ces différentes règles (ou points d'équilibre) que sont, pour toute société, les « lois fondamentales de nature » ou, pour les rameurs, le fait de ramer ensemble, implique certes,

pour reprendre l'expression de Lewis, « qu'il s'agit là de la meilleure chose à faire », mais cela n'implique nullement que chacun s'y conformerait de toute façon, c'est-à-dire *indépendamment de ce que font les autres ou de ce qu'ils croient qu'ils vont faire*. Or telle me semble être finalement, pour Hume comme pour Lewis (1983, p. 185), l'essence même d'une régularité conventionnelle, à savoir le fait de reposer sur des « préférences conditionnelles », autrement dit, de « persister parce que chacun a des raisons de se conformer *si* les autres se conforment ».

On peut également remarquer que Hume accorde une certaine place à « l'arbitraire » ou à « l'indifférence » du côté des *déterminations précises* des « lois propres à régler la propriété » (et non pas de la règle fondamentale *instituant* cette dernière). En effet, remarque-t-il, autant il s'avère à la fois naturel (c'est-à-dire conforme aux propriétés de l'imagination humaine) et utile que la propriété soit ajoutée, notamment, à une longue possession, autant dépend des lois civiles la fixation du nombre « de jours, de mois ou d'années [qui] suffisent à cet effet » (Hume, 2002, p. 67). De sorte que Hume reconnaît que le principe de distinction des propriétés fait parfois appel à des circonstances « constantes et rigoureuses », mais parfois aussi à des circonstances « variables et arbitraires » (quoique non « capricieuses » puisqu'elles visent, comme les premières, l'utilité (*ibid.*, p. 68)).

Il n'en demeure pas moins que les conventions *fondamentales* de justice n'ont pas, d'après Hume, d'alternative. Sur ce point, le désaccord avec Lewis ne peut être levé, et je ne vois pas comment le dissoudre. J'indiquerai seulement, mais avec prudence étant donné la profondeur et la technicité du texte de Lewis, que ce dernier ne me semble pas véritablement démontrer l'existence nécessaire d'une alternative à la convention (ou bien la nécessité que ceux qui participent à la convention connaissent l'existence de cette alternative³⁸). Assez souvent, Lewis me semble même faire comme si la notion même de convention appelait celle d'arbitraire, un peu comme lorsque Quine ne voit pas comment on pourrait évacuer d'une convention de langage son caractère explicite. En tout cas, Lewis ne me semble pas démontrer qu'il faut une alternative à la convention pour que cette dernière puisse véritablement remplir les premières conditions qui, d'après lui comme d'après Hume, la définissent, à savoir : (1) la conformité de chacun à la convention, (2) la croyance que les autres s'y conforment (croyance qui est une raison décisive de s'y conformer), (3) la préférence de chacun pour la conformité générale plutôt que pour la conformité de tous excepté lui, et

³⁸ Un auteur semble en effet avoir émis des doutes sur le fait qu'une convention implique que ceux qui y participent sachent qu'une autre régularité est possible : Burge (1979) Cette référence est citée par Davidson (1993, p. 392) déclarant au même endroit qu'il partage les doutes de Burge sur ce point.

enfin, (4) le « savoir commun » de ces trois conditions. C'est à ce « savoir commun » et à son ancêtre humien que je voudrais pour finir m'intéresser.

III. 3. Sens commun de l'intérêt commun (Hume) et savoir commun (Lewis)

Il est souvent admis que Hume a posé, avant Lewis, la condition d'un « savoir commun » dans la convention. On lit ainsi dans l'article « Common Knowledge » de la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* que

« David Hume a sans doute été le premier à se référer explicitement au rôle du savoir commun dans la coordination (...) Hume a affirmé que l'une des conditions nécessaires à la coordination est que les agents sachent quel comportement attendre de la part des autres. Sans un nécessaire savoir commun, affirmait-il, les conventions sociales mutuellement avantageuses disparaîtraient. » (Vandreschraaf et Sillari, 2009)

Sur quoi repose au juste cette assertion ? Elle repose en fait sur la simple présence de l'adjectif « *known* » à l'intérieur de la définition humienne de la convention, que je cite à nouveau, en soulignant cette fois l'expression en question :

« J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'il agisse de même avec moi. Il a conscience d'avoir un intérêt semblable à régler sa conduite. Quand ce sens commun de l'intérêt est mutuellement exprimé *et qu'il est connu des deux*, il produit une résolution et un comportement qui lui correspondent. » (Hume, *Traité*, 3.2.2, p. 90, je souligne)

A mon avis, cette citation ne fait qu'indiquer que, selon Hume, le « sens commun de l'intérêt » (également appelé par lui « sens de l'intérêt commun »³⁹) doit *lui-même* faire l'objet d'un « savoir commun ». C'est seulement de ce point de vue que le « savoir commun » s'avère indispensable à l'établissement de la convention. Il me paraît donc exagéré de dire que le « savoir commun » constituerait, chez Hume, comme c'est le cas chez Lewis, le fondement même de la réussite de la coordination, et le stabilisateur de la convention. Selon moi, c'est plutôt le « *sens général de*

³⁹ « Par convention l'on entend un sentiment de l'intérêt commun, un sentiment que chaque homme éprouve au dedans de lui-même, qu'il découvre dans ses semblables et qui le pousse, de conserve avec les autres, à entrer dans un plan ou un système général d'actions » (Hume, 2002, p. 157).

l'intérêt commun » qui assure, chez Hume, cette fonction : c'est lui qui, *une fois connu*, c'est-à-dire, *une fois* « *supposé commun à tous* »⁴⁰, permet à chacun de prévoir que les autres se conformeront à la convention, et « produit », en conséquence, sa propre conformité. Autrement dit, c'est uniquement dans la mesure où chacun doit *s'assurer* du caractère partagé du sentiment qu'il éprouve pour sa part, qu'apparaît la condition nécessaire d'un « savoir commun » de ce sentiment. En outre, et comme l'indique la précédente citation, ce savoir doit, selon Hume, être précédé d'une *expression mutuelle du sens de l'intérêt commun*, « expression » dont j'ai précédemment analysé le sens : il y a donc une condition à la condition. Enfin, le « savoir commun » ne constitue, d'après Hume, que l'une des deux voies (en fait, la première) par lesquelles chacun peut s'assurer du caractère partagé du sens de l'intérêt commun qu'il éprouve. Il en est en effet, une autre, à savoir « l'expérience répétée des inconvénients liés à [la] transgression [de la convention] », une expérience qui, d'après Hume, « nous procure (...) *encore plus* l'assurance que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos semblables et nous donne confiance quant à la régularité de leur conduite dans l'avenir » (*Traité*, p. 90-91, je souligne).

Il apparaît ainsi que c'est sur le *sentiment* de l'intérêt commun – dont l'expression mutuelle, le savoir mutuel, et l'expérience de la transgression, sont les trois conditions de vérification – que Hume met principalement l'accent lorsqu'il analyse la convention. C'est bien ce sentiment qui, d'après Hume, *induit* les agents à se conformer à une même régularité comportementale, au point que Hume définit la convention non pas par cette régularité elle-même, mais par le « sens général de l'intérêt commun » qui est à son origine. Ce faisant, Hume se montre ici parfaitement fidèle à sa théorie de la motivation, selon laquelle une passion est toujours le motif *direct* d'une action, tandis qu'une croyance (ici, la croyance que les autres partagent mon sentiment) constitue tout au plus un « jugement accompagnateur » qui, « *d'une manière oblique* », *et lorsqu'il s'accorde avec la passion*, contribue à la production de l'action⁴¹.

Il n'en reste pas moins que le « savoir commun » *du sens* de l'intérêt commun est bien, comme je viens de l'indiquer, ce qui résout, chez Hume, le problème de la confiance, un problème dont le « savoir commun » théorisé par Lewis constitue, chez ce dernier, la solution. Hume écrit ainsi clairement que c'est en « percevant », chez les autres, un sentiment semblable à celui qu'il éprouve, que chaque individu « accomplit

⁴⁰ Cette expression, synonyme de « *mutually known* », apparaît en *Traité*, 3.2.2, p. 99.

⁴¹ Sur cette intervention *oblique* de la croyance dans la production de l'action, voir *Traité*, 3.1.1, p. 53-54.

immédiatement sa part de n'importe quel contrat, *étant assuré qu'ils ne manqueront pas d'accomplir la leur* » (*Traité*, 3.2.5, p. 128, je souligne). Le *savoir commun* humien est ainsi tout entier contenu dans le redoublement réflexif du *sens de l'intérêt commun*.

Le « savoir mutuel » du « sens de l'intérêt commun » constitue donc, chez Hume, une simple condition cognitive, elle-même précédée d'une condition expressive beaucoup plus profonde et capable de permettre à chacun de s'assurer de la généralité du sentiment qu'il éprouve. En outre, un tel savoir ne présuppose pas le fond commun de rationalité et le partage des critères inductifs dont on a vu qu'ils étaient inséparables du fonctionnement du *common knowledge* de Lewis. Hume, en effet, ne suppose pas, comme ce dernier, que le savoir commun engendrerait une réplique rationnelle du raisonnement pratique de l'autre. Il considère plutôt que le simple fait de « remarquer », chez autrui, le sentiment que pour ma part j'éprouve, me pousse immédiatement à agir. De sorte que le « savoir commun » du sens de l'intérêt commun équivaut, en somme, à la simple *reconnaissance* d'une *inventivité partagée*, une inventivité qui ne mobilise elle-même, comme le précise Hume, que très peu de réflexion⁴².

Il reste alors à se demander si le « sens de l'intérêt commun » a disparu de l'analyse de la convention offerte par Lewis, au profit d'un *common knowledge* qui aurait hérité de ses fonctions. Remarquons d'abord que l'idée d'intérêt commun demeure, quant à elle, fortement présente dans l'analyse de Lewis. En effet, l'analyse de la convention qu'il présente dans « Languages and Language » insiste particulièrement – et plus clairement selon moi que ne le faisait *Convention* – sur le fait que les conventions servent – et ont pour fondement – un tel intérêt. « Les conventions, écrit Lewis, sont des régularités dans l'action, ou dans l'action et les croyances, qui sont arbitraires, *mais qui se perpétuent parce qu'elles servent un intérêt commun* » (1983 p. 164, je souligne)⁴³. C'est en ce point à mon avis que la

⁴² Hume explique en effet que le changement d'orientation par lequel la passion de l'intérêt se contraint en instituant la règle sur la stabilité de la possession « doit nécessairement intervenir à la moindre réflexion » (*Traité*, 3.2.2, p. 93).

⁴³ Voir aussi p. 165 : dans une convention, « une coïncidence d'intérêts prédomine », et p. 166 : « les intérêts communs qui soutiennent les conventions sont aussi variés que ces dernières. (...) Dans le cas des conventions de langage, cet intérêt commun [qu'il y a à se coordonner] dérive de notre intérêt commun à profiter de, et à préserver, notre capacité à contrôler autant que possible les croyances et les actions des autres par le moyen de sons et de marques ». Le terme « intérêt commun » figure enfin dans la quatrième clause de la définition de la convention de langage (p. 168). Dans *Convention*, Lewis précisait également que son analyse concernait les « situations où prédomine une coïncidence d'intérêts » (CT, p. 14) et il définissait dans les mêmes termes l'intérêt qu'ont les membres d'une population à communiquer (p. 194).

théorie humienne de la motivation par ailleurs adoptée par Lewis⁴⁴ rejoint son analyse également humienne de la convention. Néanmoins, le sens partagé de cet intérêt commun a clairement disparu de l'analyse de Lewis, et pour cause : le *common knowledge* soutient désormais la rencontre des esprits qui était supportée, chez Hume, par un *sentiment*, dont le « savoir » (ou « l'observation ») mutuel(le) servait uniquement à en vérifier la *généralité*. De ce point de vue, la grande force de Hume réside dans la puissance paradoxale de l'idée de « rationalité limitée », une idée qui apparaît toujours, sous une forme ou sous une autre, dans la plupart des analyses contemporaines de la convention. Or cette limitation humienne de la rationalité a finalement une signification assez différente de celle qu'elle possède chez Lewis, chez qui elle désigne le caractère fini des répliques dont s'avère *effectivement* capable chaque participant à une convention (CT, p. 56).

* * *

Voulant défendre le « lieu commun » selon lequel il y a des conventions de langage, Lewis s'est élevé dans *Convention* contre « l'association trompeuse de la convention et de l'accord explicite » (p. 106). Il a produit, à cet effet, une définition de la convention dont plusieurs raffinements (le *common knowledge*, l'existence connue d'une autre régularité possible) lui sont propres, mais dont l'essentiel peut être attribué à Hume. Au-delà de cette affinité de leurs définitions, fortement revendiquée par Lewis, et outre les exemples de convention que ces auteurs partagent, il me semble également possible de repérer chez Hume un geste fondamental analogue à celui de Lewis. C'est celui qui consiste à défendre l'idée (un lieu commun ?) selon laquelle l'obligation des promesses engage une convention, et à déconstruire dans ce but l'association trompeuse (que l'on peut faire remonter à Hobbes et à Locke) de la convention et de la promesse.

⁴⁴ Du point de vue de la théorie de la motivation, Lewis se déclare « humien » : il a consacré deux articles à une réfutation de la thèse « anti-humienne » contemporaine du « désir-comme-croyance ». Cf. Lewis (1988 et 1996). On peut repérer une allusion à cette théorie humienne de la motivation dans l'article « Languages and Language », lorsque Lewis écrit que, lorsqu'il parle de « raisons pratiques d'agir » (à supposer que la conformation à la convention consiste à agir d'une certaine manière), « il ne parle *pas* ici de raisons pratiques d'agir de manière à produire en soi-même une certaine croyance que l'on désire » (1983, p. 165). Cette explication, ici rejetée par Lewis, serait typique d'une théorie anti-humienne de la motivation.

Bibliographie

- K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, Cambridge, MIT Press, 1993 (vol. 1), 1998 (vol. 2).
- K. Binmore, « Do Conventions Need to Be Common Knowledge? », *Topoi*, 27, 2008, p. 17–27.
- T. Burge, « Reasoning about Reasoning », *Philosophia*, 8, 1979, p. 651-656
- R. Carnap, « Foundations of Logic and Mathematics », in *Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, n°3, Chicago, University of Chicago Press, 1939.
- R. Carnap, *Signification et nécessité*, trad. F. Rivenc et P. de Rouilhan, Paris, Gallimard, 1997.
- D. Davidson, « A Nice Derangement of Epitaphs », in E. Lepore (éd.), *Truth and Interpretation : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1986.
- D. Davidson, « Communication et Convention » (1981), in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1993.
- D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1993.
- D. Davidson, « The Social Aspect of Language », in B. McGuinness et G. Oliveri (éds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- M. Dummett, « A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking », in E. Lepore (éd.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1986.
- M. Dummett, « Reply to Davidson » in B. McGuinness et G. Oliveri (éds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht, Kluwer, 1994
- G. Ebbs, « Carnap and Quine on Truth by Convention », *Mind*, vol. 120, n° 478, avril 2011, p. 193-237.
- P. Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994.
- P. G. Hansen, « Bibliography on the Theory of Convention », à paraître.
- T. Hobbes, *Eléments de la loi naturelle et politique*, trad. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003.
- R. Holton, « David Lewis's Philosophy of Language », *Mind & Language*, 18 (2003), n°3, p. 286-295.
- D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, trad. P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.

- D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2002.
- E. Le Jallé, « Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson », *Astérion*, 1, 2003, p. 88-111.
- E. Lepore et K. Ludwig, *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- D. Lewis, « Attitudes de dicto and de se » (1979) in *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- D. Lewis, « Languages and Language », in *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- D. Lewis, « Desire as Belief », *Mind*, 97 (1988), n° 387, p. 323-332 et « Desire as Belief II », *Mind*, 105 (1996), n° 418, p. 303-313, reproduits dans Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 42-67.
- D. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- W. V. Quine, « Quantifiers and Propositional Attitudes », *The Journal of Philosophy*, 53 (1956), n°5, p. 177-187.
- W. V. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, éd. S. Laugier, Paris, Vrin, 2003.
- W. V. Quine, « Référence et Modalité », in *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, éd. S. Laugier, Paris, Vrin, 2003a.
- W. V. Quine, « Carnap et la vérité logique » in *Les voies du paradoxe et autres essais*, éd. S. Bozon et S. Plaud, Paris, Vrin, 2011.
- W. V. Quine, « La vérité par convention », in *Les voies du paradoxe et autres essais*, éd. S. Bozon et S. Plaud, Paris, Vrin, 2011.
- W. V. Quine, « Carnap et la vérité logique » in *Les voies du paradoxe et autres essais*, éd. S. Bozon et S. Plaud, Paris, Vrin, 2011.
- T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1960 (2d éd. 1980), *Stratégie du conflit*, trad. R. Manicacci, Paris, PUF, 1986.
- B. Skyrms, *Evolution of the Social Contract*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- B. Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- R. Sugden, *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- R. Sugden, « Spontaneous order », *Journal of Economic Perspectives*, 3, 1989, p. 85-97.

P. Vanderschraaf et G. Sillari, « Common Knowledge » *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (éd.), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/common-knowledge/>>.