

## **Langage, conscience, rationalité : une philosophie naturelle, entretien avec John SEARLE**

Le débat : La philosophie analytique paraît aujourd'hui divisée entre philosophie du langage et cognitivisme. Comment vous situez vous entre ces tendances ?

John Searle : Le courant analytique, dans lequel je me situe, est pour une large part un ensemble de réactions à l'oeuvre de Gottlob Frege. Nous ne faisons que commencer à prendre la mesure de l'importance considérable de Frege, non seulement pour ce qui est de ses propres théories, mais aussi des directions de recherches qu'il a fournies à Russell, à Wittgenstein, et à Austin, qui fut mon professeur à Oxford.<sup>1</sup> Donc, en un sens, j'appartiens à la révolution fregéenne. A première vue, cette révolution consiste en la réinvention de la logique : Frege a créé le calcul des prédicats, transformé complètement l'idée que l'on se faisait de la logique. Mais il a fait bien plus que cela, il a changé notre conception du langage et de la représentation par rapport aux philosophies traditionnelles. La philosophie du langage au XX<sup>ème</sup> siècle a été créée par Frege, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il a mis la philosophie du langage au centre de la philosophie. Dans les décennies du milieu du siècle, beaucoup de gens pensaient que la philosophie du langage était la philosophie première. Mes années de formation se situent à cette époque. Nous faisons une distinction essentielle entre philosophie du langage et philosophie linguistique. La philosophie du langage traite de questions très générales, tandis que la philosophie linguistique est la tentative de résoudre des problèmes philosophiques spécifiques en moyen de méthodes linguistiques. Toutes deux étaient pratiquées et j'ai étudié l'une et l'autre, avec Austin, mais aussi Peter Strawson, Stuart Hampshire, Gilbert Ryle, parmi d'autres. Cette tradition va de Frege à Austin, en passant par Russell et Moore — Austin n'était pas influencé par Wittgenstein, il n'avait pas d'affinités personnelles avec lui. Mon premier livre, *Les actes de langage*<sup>2</sup>, s'inscrit dans ce courant.

Les dernières décennies du siècle ont pris un tour complètement différent, quand la philosophie de l'esprit a remplacé la philosophie du langage comme philosophie première. Ce tournant, dont il est difficile de rendre compte entièrement, tient à de nombreux facteurs. La philosophie de l'esprit avait été discréditée par l'idéalisme, l'hegelianisme, c'est à dire, tout ce que Russell et Moore avait combattu. Tout s'est passé comme si elle était devenue, tout d'un coup, un genre respectable,

---

<sup>1</sup> Austin a traduit en anglais les *Fondements de l'arithmétique* de Frege.

comme si on pouvait appliquer les méthodes analytiques aux questions traditionnelles de la philosophie de l'esprit. L'essor des neuro-sciences y a évidemment joué un rôle : l'esprit humain était devenu un objet de science, c'est-à-dire un phénomène naturel. Il n'y avait plus lieu de se compromettre dans un dualisme métaphysique, cartésien ou autre, opposant l'esprit et la nature. Le projet en soi était des plus louables, mais ses promoteurs ont fait un erreur fatale : celle de concevoir le cerveau comme un ordinateur et l'esprit comme un programme.

J'ai eu de nombreux débats avec des chercheurs en sciences cognitives. Mon argument de base est que c'est une erreur de croire qu'on peut créer un esprit avec le symbolisme binaire d'une machine de Turing. C'est ce que montre mon argument de la chambre chinoise.<sup>3</sup>

Au début des sciences cognitives, la Fondation Sloan avait affecté des crédits importants pour inciter les chercheurs à se mobiliser sur ces questions, à organiser des colloques, etc. C'est dans ce cadre que j'ai été invité au Yale Artificial Intelligence Laboratory à l'Université de Yale, en 1971. Je ne connaissais rien alors à l'intelligence artificielle. J'ai acheté un manuel au hasard, dont la démarche argumentative m'a sidéré par sa faiblesse. Je ne savais pas alors que ce livre allait marquer un tournant dans ma vie. Il expliquait comment un ordinateur pouvait comprendre le langage. L'argument était qu'on pouvait raconter une histoire à ordinateur et qu'il était capable ensuite de répondre à des questions relatives à cette histoire bien que les réponses ne soient pas expressément données dans le récit. L'histoire était la suivante : un homme va au restaurant, commande un hamburger, on lui sert un hamburger carbonisé, l'homme s'en va sans payer. On demande à l'ordinateur : «a-t-il mangé le hamburger»? Il répond par la négative. Les auteurs étaient très contents de ce résultat, qui était censé prouver que l'ordinateur possédait les mêmes capacités de compréhension que nous. C'est à ce moment la que j'ai conçu l'argument de la chambre chinoise : Supposons que je sois dans une pièce fermée avec la possibilité de recevoir et de donner des symboles, par l'intermédiaire d'un clavier et d'un écran, par exemple. Je dispose de caractères chinois et d'instructions permettant de produire certaines suites de caractères en fonction des caractères que vous introduisez dans la pièce. Vous me fournissez l'histoire puis la question, toutes deux écrites en chinois. Disposant d'instructions appropriées, je ne peux que vous donner la bonne réponse, mais sans avoir compris quoique ce soit, puisque je ne connais pas le chinois. Tout ce

---

<sup>3</sup> John Searle, "Minds, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980. En français, voir *Du Cerveau du Savoir*, Paris : Editions Hermann, 1985, et *La redécouverte de*

que j'aurais fait c'est manipuler des symboles qui n'ont pour moi aucune signification. Un ordinateur se trouve exactement dans la même situation que moi dans la chambre chinoise : il ne dispose que de symboles et de règles régissant leur manipulation. Je n'attendais pas à ce que cet argument, qui me paraissait trivial, suscite de l'intérêt au de là d'une semaine. L'effet fut au contraire cataclysmique. Tous les participants du séminaire étaient convaincus que j'avais tort, mais sans pouvoir en donner la raison. Vingt ans après, la discussion continue à faire rage, il doit y avoir plusieurs centaines d'articles sur le sujet. Je reçois des correspondances du monde entier. Lorsque j'ai donné une conférence en Chine, j'avais pensé préférable de parler de la « chambre arabe », mais tout le monde avait entendu parler de la chambre chinoise!

L'argument de la chambre chinoise montre que la sémantique du contenu mental n'est pas intrinsèque à la syntaxe du programme informatique, lequel est défini syntaxiquement par une suite de zéros et de uns. A l'époque j'admettais que la machine possédait une syntaxe. En fait, si l'on pose la question de savoir si cette série de zéros et de uns est un processus intrinsèque à la machine, on est obligé d'en convenir que ce n'est pas le cas.

J'ai proposé depuis (dans *La redécouverte de l'esprit*) un nouvel argument. La distinction la plus profonde qu'on puisse effectuer n'est pas entre l'esprit et la matière, mais entre deux aspects du monde : ceux qui existent indépendamment d'un observateur, et que j'appelle *intrinsèques*, et ceux qui sont *relatifs* à l'interprétation d'un observateur. La computation informatique n'est pas un processus qui a lieu dans la nature. Elle n'existe que relativement à une interprétation syntaxique qui assigne une certaine distribution de zéros et de uns à un certain état physique. Ce nouvel argument, plus radical, montre que la syntaxe n'est pas intrinsèque à la nature physique. Une chose donnée n'est un programme (i.e. une structure syntaxique) que relativement à une interprétation. Ceci a pour effet de démolir l'assomption de base de la théorie computationnelle de l'esprit. La question "Le cerveau est-il intrinsèquement un ordinateur" est absurde car *rien* n'est intrinsèquement un ordinateur si ce n'est un être conscient qui fait des computations. N'est ordinateur que quelque chose auquel a été assignée une interprétation. Il est possible d'assigner une interprétation computationnelle au fonctionnement du cerveau comme à n'importe quoi d'autre. Supposons que cette porte égale 0 quand elle est ouverte, et 1 quand elle est fermée. On a là un ordinateur rudimentaire. Cet argument est plus puissant que le premier mais plus difficile à comprendre.

Le Débat : Pourquoi ne pas considérer que le cerveau est un ordinateur qui s'interprète lui-même ?

John Searle : Il y a assurément des processus dans le cerveau qui sont intrinsèquement computationnels, par exemple lorsque nous effectuons des calculs, mais ces calculs n'ont rien d'intrinsèque, il ne s'agit de calculs que pour la conscience.

Le Débat : N'y a-t-il pas une différence entre, par exemple, la simulation d'un diagnostic médical par un ordinateur, qui n'est que l'interprétation que nous assignons à ses opérations, et les calculs arithmétiques que la machine effectue réellement ?

John Searle : Les calculs sont relatifs à notre interprétation tout autant que les autres "productions" de l'ordinateur. La seule chose qui ait effectivement lieu dans un ordinateur qui est en train de fonctionner, ce sont des flux électriques. *Nous*, nous pouvons leur associer des symboles mais, la machine, elle, n'en contient pas. Le cerveau est aussi un mécanisme, mais un mécanisme causal. Il a cette propriété extraordinaire de produire la conscience. L'ordinateur en revanche ne produit rien du tout, sinon l'état suivant d'exécution du programme. En ce sens il ne s'agit pas d'un mécanisme causal. Dans le cerveau en revanche, les micros-structures sont la cause de structures plus élevées, la conscience et l'intentionnalité. Un ordinateur est entièrement défini par son aspect computationnel. Le cerveau, lui, ressemble d'avantage à l'estomac : outre la manipulation de symboles, il cause des événements, en l'occurrence les pensées et les sentiments.

Le Débat : Quelle est la contribution philosophique qui selon vous a ouvert l'ère de la philosophie de l'esprit ?

John Searle : Aucun ouvrage en particulier. En revanche, les articles de Turing, écrits au début des années cinquante, sont devenus une bible quelques vingt ans plus tard, quand on a cru possible la construction de machines telles qu'il en avait imaginées. Dès le départ j'ai pensé que la métaphore de l'ordinateur menait droit à une impasse, ce que je pense d'ailleurs avoir démontré. Les grands livres pionniers de la philosophie de l'esprit contemporaine sont *Le concept d'esprit* de Ryle (1949) et les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein (1953), mais la vogue de la philosophie de l'esprit ne fut établie que bien après. Ryle et Wittgenstein appartiennent à une tradition anti mentaliste et, chez Wittgenstein, la philosophie de l'esprit est inséparable de la philosophie du langage. Le tournant a eu lieu avec la défaite du béhaviorisme. En vertu de leur caractère irréductible, l'intentionnalité, la conscience existaient sans contestation possible et étaient donc des objets d'étude en bonne et due forme. La philosophie de l'esprit a alors détrôné la philosophie du langage. Un dernier facteur : en dépit de la révolution freudienne, un trait de la philosophie moderne a persisté au XXème siècle, l'obsession

cartésienne de l'épistémologie, c'est-à-dire l'idée qu'on devait prendre le scepticisme au sérieux, que la tâche première de la philosophie était de répondre au défi sceptique, de fonder la possibilité de connaître. Wittgenstein, Quine, Davidson ont entretenu cette perspective épistémologique dans la philosophie du langage. Je crois qu'il faut sortir de cette obsession post-cartésienne. Les paradoxes sceptiques contemporains sont intéressants, mais au même titre que le paradoxe de Zenon, ils ne mettent pas plus en question la réalité de la connaissance et de la signification que Zenon n'a mis en question la réalité de l'espace et du temps. En dépit de son naturalisme, Quine lui-même appartient au stade épistémologique de la philosophie, sa problématique de l'indétermination de la traduction est typique du scepticisme épistémologique : comment savons-nous que "Gavagai" veut vraiment dire "lapin"?<sup>4</sup> Ce cartésianisme résiduel n'est pas la bonne voie. Nous sommes capables de comprendre d'autres êtres humains. C'est là un fait que nous devons tenir pour acquis. Notre tâche est de décrire la structure de la compréhension. Se libérer de cette obsession, c'est pouvoir se consacrer à une philosophie constructive, ne pas se demander, par exemple, comment nous savons que la société existe, mais quelle est la structure logique de la réalité sociale.

De ce point de vue, je crois que nous sommes en train de passer d'une ère socratique et platonicienne, où la question de la possibilité de la connaissance était préjudicielle, à une ère aristotélicienne, tournée vers la solution de problèmes.

C'est en tout cas l'esprit de mes travaux actuels. Aristote a pu faire une philosophie constructive parce qu'il n'était pas obsédé par le scepticisme comme l'était Socrate.

Il y a eu une période faste de la philosophie du langage mais, aujourd'hui, les choses se passent ailleurs. La raison en est que la tradition fregéenne qui analyse les relations entre le langage et la réalité sur le modèle de la notion de sens (Sinn), c'est-à-dire de conditions de satisfaction est rejetée par la plupart des philosophes en faveur de ce qu'on appelle l'externalisme. Je suis et je demeure internaliste.

L'esprit est une entité qui établit des conditions qu'un objet doit satisfaire pour que telle chose soit de l'eau ou telle autre une montre, par exemple. Cette tradition aurait été réfutée en particulier par Putnam avec l'argument de la Terre-Jumelle et par la théorie causale de la référence de Kripke.<sup>5</sup> Je soutiens que la théorie causale de la signification et de la référence repose sur une erreur grossière. Frege s'est trompé quand il a supposé que le contenu d'une proposition et le contenu des conditions de satisfaction (qui déterminent le rapport entre une expression

---

<sup>4</sup> W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*(1961), Paris, Flammarion, 1977.

<sup>5</sup> Voir Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), Paris, Minuit, 1984, p. 29-60 et Saul

linguistique et le monde) étaient une seule et même chose. C'est le cas pour les exemples qu'il avait choisis (l'étoile du matin et l'étoile du soir, etc.). Mais il a fait une erreur en confondant ces deux questions. Ce qui est en question quand vous cherchez à déterminer si une proposition est vraie ou fausse, dans un contexte modal tel que, "il est nécessaire que p", n'est pas la nature du lien entre le langage et la réalité. La théorie causale est souvent juste pour les contextes modaux : nous examinons l'objet — s'il s'agit d'un objet— et non ce que Frege appelait son mode de présentation (Art des Gegebenseins), la manière dont la proposition exprime un sens. Frege pensait que le contenu de la proposition et son mode de présentation revenait au même, moi, je soutiens que non. Prenons la phrase "je suis ici maintenant". Elle exprime nécessairement une vérité. Je suis forcément là où je parle au moment où je parle. Mais le *fait* rapporté par cet énoncé n'est pas une vérité nécessaire. Que je sois ici maintenant est un fait contingent. Il est donc nécessaire de distinguer la proposition "Searle est à tel endroit à tel moment" du contenu de l'expression "je suis ici maintenant", l'une est vraie de façon contingente, l'autre, de façon nécessaire. Pour avoir mis à la lumière cette distinction, l'externalisme n'en est pas moins une impasse. L'adoption de cette théorie a eu pour résultat de stériliser la recherche, car l'externalisme n'est pas capable de décrire la chaîne causale qui est censée relier le langage à la réalité, à quelque chose de totalement étranger à l'esprit.

Le Débat : Quelle est alors la source de votre propre intérêt pour la philosophie de l'esprit, en dehors de la réfutation du modèle informatique ?

John Searle : Dans mes premiers travaux sur les actes de langage, j'utilisais, en quelque sorte à crédit, les notions de croyance, de désir, d'intention, d'action. Je savais qu'il me faudrait un jour honorer ma dette, c'est-à-dire expliciter en quoi elles consistent. C'est avec mon livre sur L'Intentionnalité que je suis passé de la philosophie du langage à la philosophie de l'esprit. *Intentionality* (1983) est donc le point de départ de tout ce que j'ai fait depuis.<sup>6</sup> L'Intentionnalité est un fait biologique. Je considère le cerveau comme une machine, un mécanisme naturel, alors que la computation, telle que la théorie de Turing la définit, est un processus mathématique abstrait, qui peut éventuellement être implémenté dans une machine. Il ne s'agit pas d'un type de fonctionnement, comme la photosynthèse ou la digestion. Pour moi, la conscience et l'intentionnalité sont des phénomènes biologiques, et la philosophie du langage est une branche de la philosophie de

l'esprit, tout comme le langage est une extension de la capacité expressive caractéristique de l'esprit (une partie importante des capacités mentales sont inconcevables sans le langage).

Nous sommes dans une situation philosophique comparable à celle de Bergson à propos de la vie, quand on croyait que vitalisme et mécanisme formaient une alternative ultime. On a du mal à imaginer aujourd'hui l'intensité de ces débats. Or, un problème philosophique qu'on croyait insoluble a été résolu ou dissout par la science. On peut dire que le vitalisme a perdu, mais c'est parce qu'on a conçu une nouvelle conception du mécanisme en biologie, avec la biologie moléculaire. De façon analogue, je crois que nous avons besoin d'une nouvelle conception, plus riche, du fonctionnement du cerveau. Nous verrons alors que c'est un fonctionnement naturel au même titre que la digestion.

Le Débat : Est-ce à dire que la philosophie de l'esprit va s'effacer au profit de la science ?

John Searle : Je suis convaincu que le problème de la conscience est sur le point de recevoir une solution scientifique grâce à la neurobiologie. Il semblerait que ces progrès scientifiques décisifs puissent mettre la philosophie hors jeu. Mais —et c'est là un phénomène fascinant— les scientifiques font des erreurs philosophiques élémentaires au sein même de leur conquêtes les plus considérables. Je n'en mentionnerai qu'une : l'orientation actuelle de la neurobiologie est de trouver le “corrélât neurobiologique de la conscience” en termes atomistes. On cherche les “blocs élémentaires” de la conscience, par exemple l'expérience du rouge. Trouvons un bloc élémentaire, et nous aurons la clé de tous les autres, nous saurons comment la conscience est construite par assemblage de ces blocs élémentaires. Telle est la problématique standard dans ce type de travaux. A mon avis c'est là une erreur, car seul un organisme qui est déjà conscient peut avoir l'expérience du rouge, de la forme, de leur conjonction dans un percept donné, etc. Avant de discuter des éléments constitutifs de tel ou tel fait de conscience spécifique, il faut comprendre en quoi consiste la conscience de base ou d'arrière-plan, sans laquelle les percepts spécifiques ne peuvent se produire. Avant d'expliquer des formes spécifiques de conscience, nous avons besoin d'une conception générale de la manière dont le cerveau peut produire la conscience. J'ai beaucoup de discussions avec certains chercheurs en neuro-sciences sur ces questions et j'espère être en train de les amener à partager à mes vues. Le principal représentant de la théorie des blocs élémentaires est Francis Crick. Je correspond avec lui. C'est un partenaire merveilleux, qui va directement au fond, sans se préoccuper de politesses, et je ne désespère pas de le convaincre. Gerald Edelman, un chercheur en neurobiologie de mes amis. Sa position est intermédiaire entre ce que

j'appelle une théorie unifiée du champ et la théorie des blocs élémentaires. Le plus proche de ma conception est un chercheur allemand très connu de Francfort, Wolf Singer. Il pense qu'on doit chercher des capacités globales du système cortical et non les mécanismes spécifiques de tel ou tel percept. En effet, les corrélats neuronaux de ces percepts peuvent exister chez des animaux dénués de conscience. En vertu de la théorie des blocs constitutifs, si vous prenez un agent inconscient et que vous produisez chez lui le corrélat neuronal du rouge, il verra d'un seul coup du rouge et rien d'autre. Or, cela n'est pas possible, ce n'est pas ainsi que le cerveau fonctionne. Il y a encore beaucoup à faire avant de pouvoir dissiper cette illusion, ou celle qui croit à la possibilité d'un programme informatique qui soit capable de conscience.

D'un certain point de vue, nous vivons un âge d'or, mais, à d'autres égards, c'est un moment de confusion intellectuelle considérable. Par rapport à l'époque glorieuse de la philosophie analytique du langage, la philosophie a perdu en précision et en unité, mais elle s'est ouverte à des questions plus riches et plus variées. Une question comme l'ontologie des faits sociaux n'est plus irrecevable en principe comme elle l'aurait sans doute été il y a quarante ans. Il y avait alors, dans le sillage de Frege, un consensus sur les grandes questions de la philosophie et la manière de les traiter. De grandes choses en ont résulté, mais aussi une certaine étroitesse. Inversement, la philosophie de l'esprit est devenue un sujet très vaste qui inclut toutes sortes de questions. Mais l'aspect le plus saillant de la philosophie américaine est la faveur extraordinaire qu'a retrouvée la question de la conscience auprès du public. Quand je fais des conférences, je ne peux pas parler d'autre chose, si je veux satisfaire mon auditoire. Peut-être est-ce en réaction à une période où cette question était trop dépréciée.

Le Débat: Le concept d'arrière-plan (background) semble la clé de voûte de votre philosophie de l'esprit. Pouvez-vous présenter votre théorie de l'arrière-plan ?

John Searle: .... L'idée est très simple: les mots et les phrases, pour prendre cet exemple, ne suffisent pas en eux-mêmes à générer une interprétation. Le même sens linguistique admettra une interprétation différente selon les présupposés que l'on fait intervenir. Ainsi, en anglais, le mot 'open' ('ouvrir') s'interprète de manière différente dans 'Open your eyes' ('Ouvre les yeux') , 'Open a restaurant' ('Ouvre un restaurant') et 'Open the door' ('Ouvre la porte'). Ces faits de langue m'ont amené à formuler cette thèse d'une portée tout à fait générale: Tout ce qui est sens linguistique, en fait, toute forme d'intentionnalité s'appuie sur un ensemble d'aptitudes , de tendances, de dispositions, et de capacités, que j'appelle



'd'arrière-plan' (en anglais, 'Background'), sans lesquelles il ne lui serait pas possible de fonctionner, d'avoir des conditions de satisfactions. L'arrière-plan ne fait pas partie du sens et de l'intentionnalité, pourtant, sens et intentionnalité n'existent en tant que tels que par rapport à lui. Cette idée était déjà en germe chez les psychologues de l'école Gestalt, , lesquels ont montré qu'un même stimulus perceptuel pouvait recevoir des interprétations perceptuelles différentes. Wittgenstein l'a reprise et appliquée à d'autres branches de la philosophie. Pour ma part, j'essaie, à partir de cette hypothèse, de développer une théorie générale à propos de l'esprit et du langage. L'arrière-plan est un ensemble d'aptitudes non représentationnelles sans lequel aucune représentation n'est possible. Ses composantes sont à la fois d'ordre social et biologique. J'ai déjà parlé de son rôle dans plusieurs de mes livres, et j'envisage d'approfondir ma réflexion dans ce sens dans un proche avenir.

Le Débat : Votre dernier livre, *La construction de la réalité sociale*, vous amène à un autre objet, la société.

John Searle : Ce qui est merveilleux en philosophie, c'est qu'on n'est pas obligé de reprendre les problèmes formulés par les philosophes du passé, on peut en inventer de nouveaux. Par exemple, nous n'avons pas de philosophie de la société. Nous avons une philosophie politique et une philosophie des sciences sociales, du moins selon les divisions académiques en vigueur aux Etats-Unis. On étudie Rousseau et Rawls, l'application de la notion de loi dans les sciences sociales, etc., mais cela ne constitue pas une philosophie de la société au sens où il y a une philosophie du langage ou une philosophie de l'esprit. La question de base de la philosophie de la société est l'ontologie de la réalité sociale. Mon livre est un premier effort dans ce sens. Ce qui nous manque pour aller plus loin, c'est une philosophie intermédiaire pour ainsi dire. Même si Max Weber a essayé de faire une philosophie sociale au sens où je l'entends, et a créé des catégories utiles. La description de la réalité sociale est soit très abstraite, comme dans la *Théorie de la justice* de Rawls, soit à l'opposé, journalistique, directement engagée dans le débat public. Il faudrait une philosophie moins abstraite que la *République* ou la *Théorie de la justice*, sans tomber dans le journalisme. Nous n'avons même pas de langage descriptif adapté aux réalités en question.

Le Débat : Le titre de votre ontologie sociale a été reçu de façon équivoque, en France du moins. S'agit-il de la construction (naturelle) de la réalité sociale ou de la construction sociale de la réalité ? Ce que vous entendez par "subjectif"

ou “relatif” (non intrinsèque) a provoqué un malentendu. Votre théorie impliquerait qu’en dehors de la nature physique, il n’y a que des “représentations”.

John Searle : En un sens, c’est bien ce que je dis. La question que je me pose est la suivante : Comment des bêtes vivant à la surface du globe peuvent-elles créer une réalité nouvelle ? Cette réalité est objective, en ce sens qu’elle ne dépend pas de mon opinion ou de la vôtre, mais subjective aussi car elle n’existe que parce que nous pensons qu’elle existe. La monnaie, la propriété, le mariage, les cocktails et les maisons d’édition sont des créations sociales. Cela n’a rien à voir avec la théorie absurde que tout est socialement construit, ou que tout est texte. J’ai pris soin de consacrer les trois derniers chapitres de mon livre au réalisme. J’y attaque le relativisme aujourd’hui à la mode, et notamment le constructionnisme social. Je suis frappé par le succès qu’ont ces théories extravagantes auprès de l’extrême gauche. Il s’agit pourtant d’une rupture avec la tradition marxiste. La construction de la réalité sociale n’est pas la construction sociale de la réalité. Si certains y ont vu des synonymes, on ne peut rien pour eux. Dans un registre analogue, nous avons besoin d’une philosophie de la rationalité. Le concept de rationalité est riche parce qu’il provient d’une tradition féconde, qui culmine dans la théorie mathématique de la décision. Elle est très influente en particulier en économie. Mais là encore, des avancées scientifiques remarquables sont grevées par des erreurs philosophiques fondamentales. La guerre du Viet-Nam en a donné une illustration spectaculaire. Nos décideurs politiques étaient convaincus que les Nord Vietnamiens avaient une courbe d’utilité marginale telle que lorsque la désutilité des bombardements égalerait l’utilité de la résistance à l’Amérique, ils se rendraient. Cette foi est inusable, on a fait le même raisonnement à propos de Milosevic. Pendant la guerre du Viet-Nam, j’ai rencontré un de mes amis travaillant au Pentagone. Comme je lui soutenais que notre stratégie de bombardement était hasardeuse, il m’a montré des courbes, en m’expliquant que cette stratégie s’appuyait sur un argument décisif, lequel repose uniquement sur cette supposition que les Vietnamiens étaient rationnels de sorte que, quand la courbe atteindrait un point donné, ils ne pourraient que se rendre. C’était insensé de penser que Ho Chi Minh décidait de la poursuite de la guerre comme nous nous choisirions un dentifrice. Mais il n’est pas facile d’établir exactement ce qui ne va pas dans ce mode de raisonnement. C’est le sujet du livre sur lequel je travaille actuellement. L’argument, assez complexe dans le détail, est qu’on ne peut pas rendre compte du processus de raisonnement sans l’attribuer à un sujet. Sans la notion d’un agent, celle de rationalité n’a pas de sens. Si on

réduit le moi, comme le fait Hume, à un faisceau de perceptions, il n'est pas possible de rendre compte de la rationalité. La rationalité suppose un agent stable dans son identité agissant dans le temps. En outre, les processus de décision politique, par exemple en temps de guerre, mettent en jeu une pluralité d'agents. Il faut donc concevoir des acteurs collectifs. Le modèle de la théorie du choix rationnel, qui ne considère que la maximisation de l'utilité pour un agent individuel est inopérant. Mais trouver un modèle opératoire n'est pas chose aisée. C'est ce à quoi je travaille actuellement.

Le Débat : Comment cette recherche se relie-t-elle à vos travaux antérieurs, cette théorie de la rationalité est-elle le chaînon intermédiaire entre la conscience et la société ?

John Searle : C'est plutôt la continuation de mon travail sur l'Intentionnalité. En philosophie, on construit les fondations après avoir construit la maison. Mes amis architectes pensent que c'est de la folie, mais c'est comme ça ! Les philosophes progressent *vers* les fondements. Le fondement de ma théorie des actes de langage était l'intentionnalité. En un sens, je n'ai fait depuis qu'appliquer la théorie de l'intentionnalité. Quand je me suis interrogé sur l'intentionnalité, je me suis aperçu qu'il y avait une homologie fondamentale entre la structure des actes de langage et celle des états intentionnels, et je maintiens toujours cet aspect de ma théorie. Cette homologie est nécessaire : un énoncé descriptif est l'expression d'une croyance, un ordre est l'expression d'un désir, une promesse est l'expression d'une intention. Avec ce parallélisme, j'avais sous les yeux depuis le début une théorie de l'esprit et je ne m'en était pas aperçu ! Il y avait cependant un vide énorme dans mon livre. Je ne disais rien de la rationalité. Certes, je faisais un parallèle entre l'action et la perception, volition et cognition. Mais cela me paraît aujourd'hui superficiel. L'action a une structure spécifique. Nous ne pouvons agir que sous la présupposition de la liberté, du choix, que nous croyions ou non à la liberté. Le choix rationnel n'a de sens que si nous avons réellement à notre disposition une gamme d'options. Les antécédents de la décision, quels qu'ils soient, ne sont pas suffisants pour déterminer causalement ce que nous allons faire. Je ne sais comment on peut rendre compte de la liberté de la volonté dans le cadre de la neurobiologie, mais je sais que nous devons adopter cette présupposition chaque fois que nous prenons une décision, que nous nous déterminons suivant des raisons. Ce n'est pas une position originale, Kant a soutenu le même argument. Il y avait donc une erreur dans *l'Intentionnalité*, que j'essaie de corriger aujourd'hui. En insistant, non sans raison, sur le fait que cognition et volition avaient des structures formelles parallèles : la causalité

intentionnelle, la direction d'ajustement<sup>7</sup>, je négligeais une différence cruciale. Dans le cas de la décision rationnelle, il y a un écart entre les raisons qui conduisent à la décision et la décision proprement dite, et un autre entre la décision et son exécution. Or c'est tout le problème de la rationalité. La rationalité est la manipulation de contenus intentionnels sous la présupposition de la liberté. C'est pourquoi on ne peut pas parler d'intentionnalité sans revenir à des questions traditionnelles sur la liberté humaine.

Le Débat : Que reste-t-il de la philosophie du langage dans votre programme actuel ?

John Searle : J'aimerais vivre assez longtemps pour pouvoir écrire cent livres. Je pourrais indiquer leur titres ! Pour ce qui est du langage, je crois il faudrait parvenir à incorporer l'analyse du langage au sein d'une théorie générale de la représentation. Comment les images, comment les symboles représentent-ils ? Comment une partition représente-t-elle des sons ? Si la partition et la musique sont isomorphes, pourquoi les sons ne représentent-ils pas la partition ? Il y a là toute une gamme de questions fascinantes... Il y a aussi des questions de base auxquelles il faut revenir. La métaphore par exemple. C'est un peu comme un rendez-vous chez le dentiste. J'ai tout fait pour retarder le moment d'aborder la métaphore, mais j'ai toujours su qu'il faut qu'un jour ou l'autre je écrive un article sur elle. En fait je l'ai fait, mais je n'en suis pas satisfait et j'aimerais réouvrir cette question. Il n'y a pas de théorie satisfaisante de la métaphore. Il y a même des philosophes, tels que Donald Davidson<sup>8</sup>, qui pensent qu'une théorie de la métaphore est impossible, les mots, selon eux, disent ce qu'ils veulent dire. Mais ça ne saurait être le dernier mot. Il doit y avoir des mécanismes par lesquels nous produisons des métaphores. Il reste donc beaucoup à faire en philosophie du langage...

---

<sup>7</sup> La théorie des actes de langage baptise ainsi une distinction dégagée par GEM Anscombe : Soit un homme qui fait des courses muni une liste d'achats. La relation entre une liste d'objets et les objets achetés n'est la même selon qu'il s'agit d'une liste établie par l'homme (ou par sa femme), ou d'une liste faite par un détective chargé d'observer ses faits et gestes. La première liste est l'expression d'une intention ou d'une instruction, la seconde une description. La "direction d'ajustement entre les mots et le monde" n'est pas la même dans les deux cas : « si la liste et les choses achetées effectivement ne coïncident pas (...) l'erreur est dans l'action de l'agent et pas dans la liste (Si sa femme disait : "regarde, il est écrit "beurre" et tu as acheté de la margarine", il serait très surprenant que l'homme réponde : "Quelle erreur, il faut réparer ça !" et en efface le mot "beurre" pour le remplacer par margarine); tandis que si la liste du détective ne coïncide pas avec ce que l'homme a acheté, l'erreur est dans la liste. » (*Intention*, Oxford, 1957, p. 56). Voir également John Searle, *Sens et expression*, p. 41-44.

<sup>8</sup> "Ce que signifient les métaphores"(1978), in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes,

Le Débat : En dépit de cet intérêt maintenu pour le langage, n'avez-vous pas renoncé à mettre la philosophie du langage en position de philosophie première, alors que d'autres philosophes analytiques — Michael Dummett, les wittgensteiniens — insistent sur ce point, contre le courant cognitiviste. Selon eux, l'intentionnalité du langage permet d'expliquer l'intentionnalité de la conscience et non l'inverse. Ils voient votre philosophie soit comme un centrisme mou, soit comme une variante du cognitivisme.

John Searle : Mon approche est intégralement naturaliste, et l'a toujours été. Ma mère était médecin, mon père ingénieur. J'ai été élevé dans un environnement naturaliste. Il y avait à la maison des spécimens médicaux. Je les regardais en me disant : voilà de quoi nous sommes tous faits. Je n'ai jamais été tenté par l'idée qu'une part de nous-même puisse être au-delà de la nature, qu'il y a un règne nouménal de la liberté, etc. Nous vivons dans un seul monde. Ce n'est donc pas une conversion récente de ma part. L'existence humaine est un fait biologique au même titre que la vie des bêtes. Dans ce cadre, la philosophie du langage ne peut être qu'une branche de la philosophie de l'esprit. La capacité à parler est une capacité biologique, qui repose sur des capacités mentales plus fondamentales, comme la perception et l'action. Le langage est une capacité dérivée. La perception implique déjà l'intentionnalité. La continuité de l'esprit au langage est impliquée par mon naturalisme. C'est pourquoi je me sens étranger au clivage qui occupe beaucoup de philosophes analytiques.

Le Débat : Dans la philosophie française, la conscience a toujours été un thème opposé au naturalisme. Une philosophie naturaliste de la conscience a donc de quoi surprendre.

John Searle : Je ne suis pas représentatif de ce point de vue. Pour beaucoup de mes collègues, naturaliser la conscience, c'est la réduire à d'autres phénomènes, et donc en nier l'existence. Dennett ou Fodor pensent que le naturalisme élimine nécessairement la conscience. Je soutiens au contraire qu'il n'y a pas à naturaliser la conscience, car elle est naturelle, et réelle, au même titre que la digestion ou la photosynthèse. De ce point de vue, la philosophie analytique et la philosophie souffrent du même préjugé dualiste post-cartésien. Comme personne en Amérique ne veut être dualiste, on essaie d'éliminer la conscience. J'essaie de n'être ni dualiste ni matérialiste.

Oeuvres de John Searle en français :

La construction de la réalité sociale, Gallimard, 1998

Les fondements de l'identité, Gallimard, 1999

Déconstruction, le langage dans tous ses états, L'Éclat, 1991

Pour réitérer les différences, réponse à Derrida, L'Éclat, 1991 L'intentionnalité,  
Minuit, 1985

Du cerveau au savoir, Hermann, 1985

Sens et expression, Minuit, 1982

Les actes de langage, Hermann, 1972