

Le fondement de l'ontologie des faits sociaux chez J.R. Searle

vorgelegt von
Master.
Sékolène Wilde-Lepresle
aus Créteil, Frankreich

von der Fakultät I - Geisteswissenschaften
der Technischen Universität Berlin
zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Philosophie
- Dr. phil -

genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzende: Prof. Dr. Bénédicte Savoy
Gutachter: Prof. Dr. Thomas Gil
Gutachter : PD Dr. Dr. Jacob Emmanuel Mabe

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 10. Januar 2014

Berlin 2014

D 83

Préface

L'Allemagne est traditionnellement plus tournée vers la philosophie analytique que la France qui reste plus centrée sur la philosophie dite continentale. Une de mes motivations à l'écriture de cette thèse consiste à faciliter l'accès de la philosophie searlienne à un public francophone. A cet effet, ma bibliographie fait référence à des auteurs américains, allemands et français. Il faut cependant faire remarquer que l'intérêt pour la philosophie analytique et pragmatique n'a cessé de grandir en France au cours des 30 dernières années et que des travaux de grandes qualités y ont été menés et publiés.

La philosophie searlienne essaie de fonder biologiquement les faits sociaux en affirmant l'existence d'une intentionnalité collective qui forme l'élément constitutif de la société. C'est à ce thème que je consacre mon travail et plus particulièrement au lien de causalité entre l'intentionnalité collective et les actes sociaux. L'approche searlienne étant multidisciplinaire, nous avons soin de suivre son exemple en nous référant à des articles issus des sciences cognitives, de la biologie et de la neurobiologie.

Nous profitons de cette préface pour introduire une note de traduction. Le terme 'Intentionality' de J.R. Searle a été traduit en français par Joëlle Proust dans *Sens et Expression* (1982) puis repris par Claude Pichevin dans l'œuvre *Intentionality* (1985). Ces auteurs retiennent la traduction 'Intentionnalité' avec un 'I' majuscule et un seul 'n' pour lui conserver son caractère biologique et technique, mais aussi pour le distinguer de l'intentionnalité de tradition brentanienne. Claudine Tiercelin, traducteur français des ouvrages ultérieurs n'a cependant pas conservé cette traduction et a utilisé 'intentionnalité'. C'est pourquoi, lorsque je me référerai à l'ouvrage *L'Intentionnalité*, j'utiliserai la traduction initiale de J. Proust. Dans les autres cas, je conserverai la traduction 'intentionnalité'. En revanche, 'l'intentionnalité collective' est la seule traduction proposée pour 'collective intentionality'.

Ayant commencé une thèse intitulée « Esprit, action et société chez J.R. Searle » en 2003 à l'Université de Paris XII Créteil sous la direction du Professeur Claudine Tiercelin¹, j'aimerais la remercier pour son soutien depuis la rédaction de mon mémoire de maîtrise jusqu'aux premières années de recherche de mes travaux de thèse. C'est son enseignement qui m'a mis le pied à l'étrier de la philosophie analytique en m'intéressant à la philosophie du langage. Ayant choisi de vivre en Allemagne, j'ai continué mes travaux à la Technische Universität Berlin (Université Technique) sous la direction du Professeur Thomas Gil spécialisé dans la philosophie pratique. Les dernières années de rédaction de ma thèse auront été décisives et j'aimerais remercier à cet égard le Dr. Dr. Jacob Emmanuel Mabe pour son temps, son soutien et ses conseils qui m'ont été précieux. Le soutien du Professeur Gil et du Dr. Dr. Mabe a aussi été d'ordre financier puisque j'ai bénéficié d'une bourse entre 2009 et 2011 dans le cadre du collège doctoral « Rationalisme et Empirisme en France et en Allemagne » qu'ils ont fondé au sein de l'Université franco-allemande UFA/DFH.

Ayant commencé ma thèse en français, je l'ai achevée en français. Le lecteur trouvera néanmoins cette préface ainsi qu'un court résumé de mes travaux écrits dans mes trois langues de travail : le français, l'allemand et l'anglais.

¹ Professeur au Collège de France. Chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance.

Vorwort

Deutschland ist traditionell mehr der analytischen Philosophie zugewandt als Frankreich, welches sich eher an der kontinentalen Philosophie orientiert. Meine Arbeit versucht die analytische Philosophie Searles dem frankophonen Publikum näher zu bringen und eine einfachere Rezeption zu ermöglichen. Sie bezieht sich dabei auf amerikanische, deutsche und französische Autor_innen. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass das Interesse an analytischer und pragmatischer Philosophie in Frankreich in den letzten 30 Jahren unaufhörlich wuchs und bedeutende Arbeiten publiziert wurden.

Die Philosophie Searles versucht soziale Tatsachen auf ein biologisches Fundament zu stellen und wirft die Frage nach kollektiver Intentionalität auf, die den Grundbaustein von Gesellschaft bildet. In meiner Arbeit widme ich mich diesem wichtigen Thema und zwar insbesondere der kausalen Verbindung zwischen kollektiver Intentionalität und sozialen Handlungen. J.R. Searle folgend ist diese Arbeit interdisziplinär angelegt und bezieht sich auch auf Theorien aus dem Bereich der Kognitionswissenschaften, der Biologie und der Neurowissenschaften.

Ich nutze die Gelegenheit an dieser Stelle eine Anmerkung zur Übersetzung vorzunehmen. Searles Begriff „Intentionality“ wurde von Joelle Proust in *Sens et Expression* (1982) und von Claude Pichevin in *Intentionality* (1985) ins Französische übertragen. Beide Autor_innen übersetzten diesen Begriff mit 'Intentionalité'. Die Großschreibung des Wortes und die Schreibung mit nur einem ‚n‘ soll den technischen und biologischen Hintergrund betonen. Es soll sich aber auch von dem Begriff 'l'intentionnalité' von Brentano abgrenzen. Claudine Tiercelin, welche die folgenden Werke von John Searle übersetzt hat, behielt die geschilderte Übersetzung nicht bei und verwandt stattdessen 'intentionnalité'. Sofern ich mich auf das Werk *Intentionality* beziehe, benutze ich die ursprüngliche Form von J. Proust. In den anderen Fällen behalte ich die Übersetzung 'intentionnalité' bei. Dagegen ist 'l'intentionnalité collective' die einzige existierende Übersetzung für 'collective intentionality'.

Im Jahr 2003 habe ich mit der Arbeit an meiner Dissertation mit dem Titel „Geist, Handlung und Gesellschaft bei J.R. Searle“ unter der Betreuung von Frau Prof. Dr. Claudine Tiercelin

begonnen.² Ich möchte mich bei ihr für ihre Unterstützung bedanken, von dem Beginn meiner Magisterarbeit an bis zu den Anfängen meiner Forschungen für meine Dissertation. Durch ihre Lehre führte sie mich an die Sprachphilosophie heran und weckte somit mein Interesse für die analytische Philosophie. Nachdem ich nach Deutschland gegangen war, habe ich meine Forschungen an der Technischen Universität Berlin fortgesetzt. Dort wurde ich von Herrn Prof. Dr. Thomas Gil, Professor für praktische Philosophie, betreut. In den letzten Jahren meiner Dissertation betreute mich zusätzlich Herr Dr. Dr. Jacob Emmanuel Mabe, dem ich für seine Zeit, seine Unterstützung und seine wertvollen Hinweise danke. Insbesondere möchte ich mich bei den Herren Professor Gil und Dr. Dr. Mabe für die finanzielle Unterstützung im Rahmen des von ihnen gegründeten Doktoranden-Kollegs „Rationalismus und Empirismus in Deutschland und in Frankreich“ an der Deutsch-Französischen Universität UFA/DFH bedanken.

Da ich meine Dissertation auf Französisch begonnen habe, ist die vorliegende Arbeit auf Französisch verfasst. Die Leser_innen finden trotzdem dieses Vorwort und eine kurze Zusammenfassung in meinen drei Arbeitssprachen Französisch, Deutsch und Englisch vor.

² Professorin am Collège de France. Lehrstuhl für Metaphysik und Erkenntnistheorie.

Preface

Germany is traditionally oriented more towards analytic philosophy than France, which tends to be more focused on so-called continental philosophy. My work tries to render Searle's analytic philosophy more accessible to a francophone readership and facilitate its reception. To this end, the corpus of works found in the bibliography draws from multiple national contexts: American, German and French. However, it should be noted that interest in analytic philosophy has continued to grow in France over the last 30 years, and high quality research has come out of France during this time.

Searle's theory seeks to base social facts on biological foundations through the concept of collective intentionality as a constitutive element of society. This concept is my primary focus in this dissertation. More specifically, my work attends to the form of causation between collective intentionality and social fact. I follow Searle's own multidisciplinary approach in this study and consequently draw on articles from fields such as the cognitive sciences, biology, and neurobiology.

This preface is also an occasion to provide a few comments regarding translations in the text. Joëlle Proust translated the term 'Intentionality' into French in *Sens et Expression* (1982), which was used again by Claude Pichevin in his translation of *Intentionality* by J.R. Searle. These authors both translate 'Intentionality' with 'Intentionnalité' keeping the capital 'I' and a single 'n' in order to preserve its biological and technical character but also to distinguish it from Brentano's use of the term 'intentionnalité'. However, Claudine Tiercelin, who translated Searle's subsequent works, does not keep this translation and uses instead 'intentionnalité.' In turn, whenever I refer to the work *L'Intentionnalité* I use J. Proust's original translation. In all other cases, I stick to the translation 'intentionnalité'. Nevertheless, 'collective intentionality' has been consistently translated as 'l'intentionnalité collective', which remains the only translation for that term.

In 2003 I began to work on my doctoral thesis, « Mind, Action, and Society in the Works of J.R. Searle » at the University of Paris XII, Créteil, under the direction of Professor Claudine Tiercelin (professor at the Collège de France: chair of metaphysics and philosophy of knowledge). I would like to thank her for her continued support from editorial feedback on

my master's thesis to the first years of my doctoral research. By sparking my interest for the philosophy of language, her teaching is responsible for giving me a firm grounding in analytic philosophy. After choosing to live in Germany, I continued my research and writing at the Technische Universität Berlin under the direction of Professor Thomas Gil, specialist in practical philosophy. The final years of writing were certainly the most decisive, and I would therefore like to thank Dr. Dr. Jacob Emmanuel Mabe for his time, support, and guidance, all of which were incredibly valuable to me. The support I received from Professor Gil and Dr. Dr. Mabe also came in the form of financial support, as I was awarded a fellowship from 2009 to 2011 in the doctoral college «Rationalism and Empiricism in France and Germany, » which the two of them founded as part of the German-French University UFA/DFH.

I began the work on my thesis writing in French and that is also the language I have chosen to complete it. However, I have provided readers with translations of this preface and a short summary of the dissertation in my three working languages: French, German, and English.

Table des matières

| | |
|--|----|
| Introduction | 11 |
| 0.1 Généralités | 11 |
| 0.2 Plan de travail | 21 |
| Première partie De l'ontologie générale à l'ontologie sociale | |
| I. Le langage comme engagement ontologique | 24 |
| 1.1 De la philosophie du langage à la philosophie de l'action | 24 |
| 1.2 L'engagement ontologique searlien | 30 |
| 1.3 L'analogie entre la théorie du langage et de l'esprit | 33 |
| II. L'esprit selon le naturalisme ontologique | 36 |
| 2.1 Les états mentaux intentionnels | 36 |
| 2.2 La théorie de la survenance appliquée aux états intentionnels conscients | 39 |
| 2.3 Le principe de connexion : tout ce qui est mental est conscient | 43 |
| 2.4 Une théorie causaliste de l'esprit. | 46 |
| 2.4.1. La question du dualisme esprit-corps | 46 |
| 2.4.2 La réduction causale épistémologique et le naturalisme biologique | 50 |
| III. La société : au fondement de l'institution. | 61 |
| 3.1 L'intentionnalité collective | 61 |
| 3.2 Faits bruts et faits institutionnels | 65 |
| 3.3 La construction ontologique des faits institutionnels | 67 |
| 3.4 Le langage et la réalité sociale | 71 |
| 3.5 Les différents modes de réalité et l'objectivité | 75 |
| IV. Perspectives de la théorie ontologique | 78 |
| 4.1 Considérations d'ordre fonctionnel et téléologique | 78 |
| 4.2 La structure du fait institutionnel | 80 |
| 4.3 Les pouvoirs déontiques | 83 |
| 4.4 Création et maintien de la réalité institutionnelle | 87 |

| | |
|---|-----|
| Introduction | 91 |
| V. Intentionnalité, conscience et causalité | 95 |
| 5.1 La capacité causale réelle | 95 |
| 5.2 La conscience intentionnelle | 102 |
| VI. De l'Arrière-plan à l'intentionnalité collective | 108 |
| 6.1 La causalité des aptitudes d'Arrière-plan | 108 |
| 6.2 L'Arrière-plan : un concept normatif et pourtant a-représentationnel | 111 |
| 6.3 Une nouvelle définition du fait social ? | 114 |
| 6.3.1 L'intentionnalité collective versus le naturalisme sociologique | 114 |
| 6.3.2 L'intentionnalité collective versus l'Arrière-plan | 119 |
| VII. La reconnaissance collective d'un fait social | 125 |
| 7.1 Une évidence ? | 125 |
| 7.2 Un phénomène normatif | 129 |
| VIII. Esprit de groupe ? | 136 |
| 8.1 Du 'je' au 'nous' | 136 |
| 8.2 L'intention-en-nous et la promesse | 140 |

| | |
|---|-----|
| Introduction | 146 |
| IX. L'action intentionnelle et l'intentionnalité collective | 148 |
| 9.1 La causalité intentionnelle de l'action | 148 |
| 9.2 De la perception à l'aspectualité des états mentaux | 153 |
| 9.3 Agir intentionnellement ou comment les raisons deviennent des causes | 156 |
| 9.4 Causalité et imprévisibilité | 159 |
| 9.5 Intention, action et signification | 164 |
| 9.6 L'action sociale est une interaction sociale | 168 |
| 9.7 L'action collective ou « nous avons l'intention de... » | 172 |
| X. Sauvegarder la conscience et la rationalité de l'agent | 176 |
| 10.1 La rationalité de l'action : une loi universelle ou un présupposé théorique? | 176 |
| 10.2 Rationalité, normativité et valeur | 183 |
| 10.2.1 Action sociale et raisons d'agir | 183 |
| 10.2.2 Motivation, pouvoir déontique et rationalité | 186 |
| 10.3 Que signifie qu'un agent est responsable de son action ? | 191 |
| 10.4 La responsabilité d'un agent collectif | 193 |
| Conclusion | 197 |
| Bibliographie | 205 |

Introduction

0.1 Généralités

La plupart des philosophes contemporains ne cessent de recourir aux sciences naturelles pour développer leurs propres idées. John R. Searle ne fait pas exception. Au contraire ! Son acceptation du monde se fonde sur une ontologie ne reconnaissant comme seule réalité que le monde décrit par la physique et la biologie. Ainsi déclare-t-il : « Nous vivons très exactement dans un monde, pas dans 2 ou 3 ou 17. »³ Que veut-il dire par là ? La position de réaliste naïf que J.R. Searle s'attribue n'est pas sans influencer son ontologie sociale.

Dans une de ses conférences données à Paris en 2001, il affirme que la seule question importante est celle-ci : « comment réconcilier une certaine conception que nous avons de nous-mêmes comme agents conscients, intelligents, libres, sociaux et politiques avec une conception du monde en vertu de laquelle celui-ci est constitué de particules physiques, dénuées d'intelligence et de signification, soumises à des champs de force ? »⁴

En réponse, il propose sa théorie ontologique qu'il qualifie de naturaliste : elle lie l'esprit, les actes de langage et la société. Cette ontologie du monde est identifiée au plus bas niveau à la description qu'en font la physique, la chimie, la biologie et les autres sciences de la nature telles les sciences cognitives et la neurobiologie. John R. Searle identifie l'ontologie fondamentale à la réalité physique brute, seule réalité dont l'existence ne dépend pas de nos représentations, autrement dit seule réalité ontologique objective. C'est sur cette ontologie physique qu'il fonde son ontologie sociale.

L'idée d'étudier le rôle joué par la cognition dans l'émergence de l'ordre social n'est pas nouvelle. En 1986, Mary Douglas avait présenté une vision non-individualiste de la formation du lien social et de la connaissance dans *Comment pensent les institutions*. En se référant fortement aux concepts de coopération et de solidarité développés par Emile Durkheim qui a mis l'accent sur l'origine sociale des représentations et par Ludwik Fleck qui a lancé les bases sociales de la cognition, elle explique comment la pensée dépend des institutions et réciproquement. M. Douglas exploite 'le lien social' durkheimien en

³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 9.

⁴ Searle J. R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 76.

réconciliant l'action rationnelle de l'individu souverain avec les valeurs de coopération et de solidarité fondatrice du lien social.

Ce qui fait l'originalité de l'approche searlienne est son engagement ontologique qu'il définit déjà en 1962 dans *Les actes de langage* comme un engagement vis-à-vis des propriétés logiques des mots, ou dans le cas des actes de langage comme la promesse, un engagement vis-à-vis de la signification des mots, du faire qu'ils impliquent. Il refuse d'associer un quelconque principe moral à cet engagement. L'engagement ontologique est déjà contenu dans la signification des mots : « Par définition, promettre, c'est contracter l'obligation, prendre l'engagement, etc. de faire quelque chose. »⁵ Faire une promesse n'est donc pas affirmer subjectivement quelque chose. L'acte de langage est une réalité institutionnelle objective et c'est en cela qu'il engage chaque agent : « Nous en restons donc à la thèse que les engagements sont essentiellement inclus dans les faits. »⁶ Selon la définition searlienne de l'acte de langage, « [celui-ci] consiste en la production d'entités physiques pourvues de sens correspondant à des intentions d'un type spécial et accomplies conformément à des règles déterminées »⁷. L'engagement ontologique tient donc des intentions du locuteur et des conventions qui régissent la signification des mots. C'est sur ce modèle que J.R. Searle construit sa théorie ontologique générale des faits institutionnels dans *La construction de la réalité sociale*. Il entend expliquer l'existence d'un monde objectif, d'une réalité sociale faite de conventions, de règlements, de diverses organisations, de valeurs, de systèmes, d'institutions qui organisent le monde physique en des systèmes dont celui de l'être humain en tant qu'il est un animal biologique conscient. Nous proposons d'examiner les fondements de ce modèle en montrant les prises de position de l'auteur et en présentant une analyse critique de sa théorie.

J.R. Searle tente par ailleurs dans *La construction de la réalité sociale* d'unifier toute sa théorie⁸, qui va des actes de langage aux faits sociaux et institutionnels, en passant par une théorie de l'esprit exploitant les deux concepts principaux de conscience et d'Intentionnalité. La volonté d'unification de sa théorie est perceptible à travers les questions qu'il pose dans cet ouvrage : « Comment des états de conscience ou des actes de langage doués de

⁵ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 249.

⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 247.

⁷ Searle J.R., 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, lexique, p. 323.

⁸ Principalement *Les actes de langage*, *L'Intentionnalité* et *La redécouverte de l'esprit*.

signification peuvent-ils bien faire partie du monde physique ? »⁹. Et « comment une réalité mentale, un monde de conscience, d'Intentionnalité et d'autres phénomènes mentaux, s'ajustent-ils à un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force ? »¹⁰. En d'autres termes, comment des mots peuvent-ils exercer un rôle causal dans le monde : « comment pouvons-nous avoir des états intentionnels, c'est-à-dire des représentations qui se réfèrent à des états de choses du monde extérieur, étant donné que nous sommes entièrement constitués par de la matière dénuée d'Intentionnalité ? »¹¹. Pour répondre à ces questions, John R. Searle s'appuie en partie sur le concept de 'survenance'¹² qui expose comment l'Intentionnalité et la conscience proviennent d'états cérébraux.

A la différence des interprétations de nombreux neurobiologistes, l'ontologie fondamentale searlienne prend soin de défendre l'existence d'un élément subjectif que l'on ne peut soustraire au monde décrit par la biologie et la physique : la subjectivité de la conscience. Il est important de ne jamais perdre de vue cet intérêt searlien si l'on veut comprendre son projet de fondation d'une ontologie des faits sociaux et institutionnels présentée en 1995 dans *La construction de la réalité sociale*.

Evoquer le fait social renvoie immédiatement au concept décrit par Emile Durkheim un siècle plus tôt en 1895 dans *Les règles de la méthode sociologique*. Bien que reprenant les thèmes du fondateur de la sociologie, J.R. Searle exprime l'idée que ce dernier manquait des concepts développés par la philosophie du langage et de l'esprit pour pouvoir fonder une ontologie sociale sur une ontologie physique. De plus, le philosophe se démarque du sociologue à la fois par son champ et ses méthodes d'investigation qui s'ancrent dans la philosophie analytique.

Sans prétendre nous livrer à une histoire ou à un exposé du contenu de la philosophie analytique, nous proposons à la suite de Pascal Engel¹³ d'en retenir 'les lieux communs'. Historiquement, la tradition analytique commence avec la logique de Frege à la fin du XIXe siècle puis se poursuit avec les théories de philosophie anglo-saxonnes représentées par Moore, Carnap, Wittgenstein, Rawls, Strawson, Fodor, Dretske ou encore Davidson. Si les pionniers s'attelaient à traiter des questions de sémantique et de logique, les philosophes

⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 9.

¹⁰ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 9.

¹¹ Clément F. et Kaufmann L., *Le monde selon John Searle*, Les Editions du Cerf, Paris, 2005, Avant-propos.

¹² 'Supervenience' en anglais : concept de la théorie causale émergentiste.

¹³ Engel P. (dir.), 2000, *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF.

analytiques depuis les années 1980 traitent de questions ontologiques, politiques, éthiques et sociales. Les lieux communs, ensemble d'outils conceptuels, de thèse et de méthode, « impliquent des présupposées et la reconnaissance de certaines normes comme celles de vérité et de justification »¹⁴. Le courant analytique s'attache à l'étude logique et pragmatique des concepts.

Afin de comprendre l'ontologie searlienne des faits sociaux, nous devons présenter tout d'abord les concepts de la théorie du langage telles les règles régulatrices et constitutives, les règles normatives, la typologie des actes de langage, ainsi que le concept d'Arrière-plan. En montrant l'articulation de ces concepts les uns avec les autres, on comprendra pourquoi et comment J.R. Searle en est arrivé à intégrer, dans son ouvrage *Intentionnalité* (1983), la philosophie du langage dans la philosophie de l'esprit, en répondant à la question du comment donnons-nous du sens et créons-nous des liens entre les choses physiques et les choses mentales de telle façon qu'elles fassent sens. Son problème était alors de proposer une théorie expliquant le fonctionnement de nos intentions et de nos états mentaux en général. La philosophie du langage devient une branche de la philosophie de l'esprit car il considère que le 'mind', l'esprit biologique, est l'ultime explication des rapports entre l'organisme (le corps biologique) et la réalité. Il est persuadé que les sciences (la neurophysiologie, la neurobiologie) pourront un jour expliquer la conscience et l'Intentionnalité¹⁵. Nous aurons donc soin d'analyser ses deux concepts d'Intentionnalité intrinsèque et d'Intentionnalité dérivée, et de porter notre attention sur les concepts de philosophie de l'esprit que sont l'intention préalable, l'intention en action, la conscience et le concept 'd'intentionnalité collective'¹⁶.

La construction de la réalité sociale pose la question des liens entre l'esprit, le langage et la société de façon différente et spécifique par rapport aux autres ouvrages de J.R. Searle. En effet, son entreprise s'est élargie. La signification ne se situe plus au niveau de l'identification du lien entre les mots et le monde qu'ils représentent. Il s'agit à présent d'identifier ce que l'on nomme 'monde', autrement dit d'explicitier les liens qui fondent

¹⁴ Engel P. (dir.), 2000, *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF.

¹⁵ L'intentionnalité est la propriété présentée par de nombreux états mentaux, de porter ou d'être dirigés sur un contenu, qu'il s'agisse d'un objet, d'une propriété ou d'un fait. On parle ainsi de l'intentionnalité de la perception, de la croyance, de la mémoire, du désir, de l'imagination, de l'action, etc.

¹⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 43.

« La forme que peut prendre mon intentionnalité collective est simplement : « nous avons l'intention de », « nous faisons telle ou telle chose ». Mon intention n'est qu'une partie de la vôtre. L'intentionnalité qui existe dans chaque tête individuelle a la forme : « nous avons l'intention de » ».

l'existence du monde social dans le monde physique. La raison en est la prémisse searlienne qui considère que le monde physique est le premier monde ontologique.

J.R. Searle construit donc une chaîne causale dont les états cérébraux sont le premier maillon, les états mentaux le second maillon et les états intentionnels le troisième. En 1995, le projet searlien est de bâtir le quatrième maillon avec les faits institutionnels en passant par les actes de langage indispensable à cette construction. C'est cette chaîne causale qui dans la théorie searlienne fonde l'ontologie des faits sociaux. Il nous appartiendra de discuter de la solidité des arguments justifiant l'existence d'une telle causalité.

Ce projet de J.R. Searle pose évidemment un problème se rapportant au libre-arbitre : comment pouvons-nous prétendre agir librement en étant sous l'emprise d'un mécanisme cérébral fonctionnant selon des lois causales ? Car c'est bien sur l'idée que les faits sociaux exercent un rôle causal dans le monde que J.R. Searle construit une ontologie des faits sociaux et institutionnels. Il s'interroge sur la nature des faits sociaux en leur conférant une ontologie appartenant à la réalité objective qu'est le monde social.

Il est classique de penser que notre société repose sur un contrat hobbesien, lockien ou rousseauiste. J.R. Searle, lui, fonde la société sur ce qu'il nomme l'accord collectif qu'il fait reposer sur l'intentionnalité collective. Cet accord n'est pas un contrat social tel un pacte d'association où l'individu décide d'abandonner l'état de nature pour se constituer en corps social, puisque selon l'auteur, ce 'corps social' existe déjà biologiquement par le biais de l'intentionnalité collective qui trouve son fondement dans le fonctionnement cérébral.

L'accord collectif est l'acceptation qu'un ou plusieurs aient le pouvoir d'effectuer des actions déterminées par sa ou leurs fonctions. C'est donc la reconnaissance d'un statut et d'une fonction qui assure l'existence et le fonctionnement d'un fait institutionnel.

J.R. Searle admet avoir parfois donné l'impression que l'imposition de fonctions était le produit d'un accord collectif librement et rationnellement consenti. Or, tout fait institutionnel est imbriqué dans un réseau de relations qui l'unissent de façon inextricable à d'autres faits institutionnels. De plus, les individus sont eux-mêmes pris au sein de ces interrelations multiples dans le cours de leur vie ordinaire. « Excepté lors des grandes périodes de changement social, qui impliquent des transformations dans la distribution des statuts-fonctions, l'identification et l'objectivation 'consentante' d'un fait institutionnel sont des tâches à la fois logiquement et pratiquement impossibles à effectuer 'de l'intérieur' même du

monde social. »¹⁷ F. Clément et L. Kaufmann relèvent ainsi le décalage entre la démarche analytique de J.R. Searle et le fonctionnement de l'institution s'inscrivant dans un processus historique.

Pour remédier à ce décalage, J.R. Searle utilise le concept d'Arrière-plan, déjà présent dans la philosophie du langage, comme un processus d'intégration des faits institutionnels se réalisant par le processus de socialisation que vit chaque individu, et transmis de génération en génération de façon pré-intentionnelle selon un processus d'adaptation biologique. Ainsi l'Arrière-plan¹⁸ est un ensemble de dispositions à se comporter de façon adaptée dans la société c'est-à-dire dans un environnement culturel et pratique donné. J.R. Searle affirme aussi que les individus n'ont pas conscience de tel ou tel fait institutionnel puisque les règles constitutives de ceux-ci agissent de manière causale et non consciente sur la structure de nos comportements. Doit-on en déduire que l'Arrière-plan prime sur les états intentionnels et que dans l'action, c'est l'Arrière-plan qui détermine avant tout le comportement de l'individu ?

Dans *Rationality in Action*, J.R. Searle laisse à penser que les individus décident, en toute conscience et connaissance de choses, de reconnaître tel fait institutionnel comme existant, lui conférant ainsi en même temps la pérennité de son existence. Il défend un concept de l'intentionnalité collective complétant celui de l'Arrière-plan, qui est à l'origine du comportement social des individus. Dès lors, les causes de l'action se trouvent dans le contenu intentionnel ainsi que dans le mode psychologique des états intentionnels des individus, l'ontologie des faits sociaux et institutionnels étant dépendante de l'intentionnalité collective : « Par stipulation, j'emploierai dorénavant l'expression 'fait social' pour désigner tout fait impliquant l'intentionnalité collective. »¹⁹. On montrera la tension dans la théorie searlienne entre le rôle de l'Arrière-plan comme déterminant nos comportements et la liberté de décision mise en valeur par le concept d'intentionnalité collective.

Afin de résoudre cette difficulté, J.R. Searle propose un concept du libre-arbitre non-déterministe compatible avec son modèle causaliste. Dans *Rationality in Action*, il insiste sur le fait que les promesses et les obligations comme tous les actes de langage sont le fruit d'un engagement volontaire. L'agent reconnaît que l'acte de langage qui préside à tous les faits institutionnels l'engage ontologiquement dans son action. A la suite de Gottlob Frege, il

¹⁷ Clément F. et Kaufmann L., 2005, *Le monde selon John Searle*, Les Editions du Cerf, Paris, p. 51.

¹⁸ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, chapitre V.

¹⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 44.

définit le jugement comme un acte supposant un engagement vis-à-vis de la force assertive de la proposition en jeu. Celui qui énonce une assertion X assume la vérité de ce qu'il exprime. J.R. Searle fonde une ontologie des actes de langage qui engage la personne qui exécute l'acte. C'est pourquoi, il place l'intentionnalité à l'origine de l'acte de langage.

L'ontologie des actes de langage commande donc celle des faits sociaux et institutionnels. C'est en rendant le libre-arbitre et le causalisme compatible que J.R. Searle décrit la nature de cet engagement ontologique. Il va démontrer que la chaîne causale allant de l'activité cérébrale à la production d'état intentionnel n'est pas entièrement déterminée, et ce en utilisant le concept d' 'écart'²⁰ entre (1) les états cérébraux et les états intentionnels, (2) la reconnaissance d'une raison d'agir indépendante ou non de ses désirs et l'accomplissement final de l'action. La raison d'être de cet écart est la sauvegarde d'une réduction ontologique de la conscience, qui pour J.R. Searle ne reste accessible qu'au sujet.

Ainsi J.R. Searle justifie l'écart entre l'action effectuée et la perception du sentiment que l'agent aurait pu faire autrement, entre le choix d'agir raisonnablement et de se comporter de manière déraisonnable. Il invoque là un argument qu'il avait déjà défendu au cours de son exposé du concept de causalité intentionnelle, à savoir que « nous connaissons à la fois la réponse à la question causale et la vérité de la situation contrefactuelle correspondante sans aller chercher plus loin que l'expérience en question »²¹. J.R. Searle considère que toute expérience de perception et d'action est une expérience de l'existence de la causalité interne à toute expérience.

Cette théorie présuppose d'envisager une relation particulière entre l'esprit et le corps. J.R. Searle soutient l'existence d'une seule causalité : la causalité effective. Ainsi prendre une décision et agir tout autrement, soit reconnaître l'existence d'un écart entre les décisions et les actions effectives, donne une place au libre-arbitre de l'agent conscient, d'un 'moi'²² conscient et rationnel. Le 'moi' est entendu comme la résultante de l'association du caractère d'agent conscient à la notion de rationalité consciente²³. Pour échapper à l'argument selon lequel l'agent conscient aurait l'illusion qu'il est libre de choisir tout en étant déterminé neurobiologiquement, J.R. Searle fait appel à l'indéterminisme quantique. L'état du cerveau à un moment donné t^1 ne suffit pas à déterminer son état à un temps t^2 , c'est-à-dire ne suffit pas à causer l'état du cerveau t^2 . C'est dans cet écart temporel entre les états cérébraux t^1 et t^2 que

²⁰ 'gap' en anglais

²¹ Searle J.R., 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 149.

²² 'Self' en anglais

²³ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, chapitre VI.

se situe la possibilité du libre-arbitre. Nous tenterons de montrer que cet écart temporel est justifié au niveau du fonctionnement du cerveau, mais que l'idée searlienne de l'existence d'un écart pour sauvegarder la causalité effective et préserver l'agent conscient du déterminisme est inutile.

J.R. Searle soutient donc que le moi échappe au déterminisme des lois physiques. « Nous sommes des robots conscients dont les états de conscience sont fixés par des processus neuronaux et, dans le même temps, nous procédons parfois sur la base de processus conscients non déterministes (de là les processus neuronaux) par le biais desquels le moi rationnel prend des décisions en se fondant sur des raisons. »²⁴ On a l'impression que ce moi dont la volonté est libre a oublié le poids de l'Arrière-plan qui lui permet de vivre de façon adaptée en société. On ne sait plus très bien non plus si ce moi est rationnel ou raisonnable²⁵. La rationalité est un concept biologique selon J.R. Searle, alors qu'un comportement raisonnable n'est pas seulement un comportement rationnel, il est aussi soumis aux standards et aux normes de la société. En conséquence de son concept d'intentionnalité collective et de son individualisme méthodologique²⁶, J. R. Searle fait de l'agent l'unique décideur de ses raisons d'agir. Dans une telle vision individualiste des hommes, que devient le principe naturel biologique de coopération présidant à l'intentionnalité collective?

Pour résoudre ou au moins lever les paradoxes²⁷ de la théorie searlienne que nous venons d'évoquer, nous prenons le parti de redéfinir l'action. J.R. Searle distingue l'action et le mouvement non intentionnel, autrement dit contraint ou provoqué. Selon lui, une action a les deux conditions de satisfaction suivantes : il faut qu'elle ait le résultat escompté par l'intention, et, que le processus qui assure ce résultat soit réalisé en vertu de l'intention, bref, que l'intention soit bien la cause de l'action. C'est ce qu'il nomme la causalité sui-référentielle²⁸. Une action réussie exige non seulement que le mouvement physique se produise, mais encore qu'il se produise 'de la manière souhaitée', c'est-à-dire à titre d'effet du

²⁴ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 62.

²⁵ Searle J.R., 2001, *Rationality in Action*, A Bradford Book, The MIT Press Massachusetts.

Il y a une sorte de contradiction dans l'association de ces deux termes. La rationalité n'est pas soumise à des normes sociales selon J.R. Searle alors que l'action l'est.

²⁶ L'individualisme méthodologique désigne la réduction des relations entre individus aux propriétés intrinsèques des individus.

²⁷ Les paradoxes relatifs au problème esprit/corps, à la redondance des concepts d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective, et, à la justification du concept d'écart.

²⁸ 'Self referentiality' en anglais.

contenu de l'intention elle-même²⁹. Il nous semble néanmoins que la description searlienne de l'action comme mouvement intentionnel sui-référentiel est insuffisante pour décrire la réalité de l'action. De plus, il convient de préciser le contenu intentionnel, porteur du sens, pour pouvoir évaluer le succès d'une action, évaluer en tant qu'agent responsable les conséquences des actions aussi imparfaites qu'elles puissent être, compte tenu de nos ignorances et des aléas environnementaux. Si j'agis de manière arbitraire, sous la contrainte, juste parce que la situation est telle qu'il faut que je choisisse, ou si je choisis le moins pire, dans quelles mesures peut-on encore dire que mon action est intentionnelle ?

J.R. Searle présente l'agent comme étant un moi rationnel conscient qui accomplit un acte en vue de son action en se basant sur une raison. Autrement dit, il faut croire que le moi après avoir envisagé l'ensemble des alternatives qui s'offrent à lui prend une décision et agit. Faire valoir le libre-arbitre de l'agent conscient, c'est oublier l'appel de Mary Douglas à résister à l'idée d'un sujet souverain, car comme elle l'exprime radicalement : les décisions qui engagent la vie ou la mort des individus³⁰ ne sont jamais prises par les individus seuls mais aussi par les institutions.

J.R. Searle distingue au sein de l'action la pluralité des mouvements qui la constitue : l'action de payer la bière que j'ai consommée n'est pas compréhensible en dehors d'autres actions comme rentrer dans un bar et commander une bière. Le 'moi' searlien semble être un ego ignorant l'altruisme, et, basant son comportement sur sa rationalité, il en oublie que les normes sociales jouent un rôle important dans la détermination de son comportement. Être rationnel, c'est aussi être raisonnable, c'est évaluer ce que je peux dire et peux faire dans la société parce qu'au bout du compte, ce sont les autres et les institutions qui jugent mon comportement. Dans le cas d'une obligation, si l'une des deux parties disparaît, le contrat est rompu. Il paraît difficile de défendre l'idée searlienne que le 'moi' est celui qui s'oblige lui-même. On ne s'oblige pas seul, on s'oblige mutuellement pour une satisfaction réciproque. Poser la reconnaissance collective comme origine de l'existence et du maintien d'un fait institutionnel est donc problématique. Quel sens a ma reconnaissance d'un fait institutionnel si elle n'est pas partagée par les autres, et par la majorité ? Si une personne cache son argent sous son matelas plutôt que de le mettre à la banque, alors elle exprime par cet acte qu'elle ne reconnaît pas l'institution bancaire. Cette dernière ne disparaîtra pas pour autant. J.R. Searle parle de la reconnaissance collective comme d'un acte volontaire subjectif. Mais qui a

²⁹ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 110-111.

³⁰ Il s'agit là d'évoquer les débats sur l'euthanasie, l'avortement, le don d'organe, etc.

aujourd'hui encore le choix de ne pas mettre son argent à la banque ? Est-il rationnel de mettre son argent à la banque ? Si l'on en croit le modèle searlien des capacités d'Arrière-plan de chaque individu, mettre son argent à la banque est un acte rationnel. Cependant, il ne semble pas être libre.

Tout se passe comme si l'institution ne jouait aucun rôle dans l'imposition de fonctions-statuts³¹ : « Le système soviétique s'est effondré lorsque le système des fonctions-statuts n'a plus été accepté »³². Une telle explication semble un peu sommaire. Dans le cas où les individus cessent de reconnaître un fait institutionnel, il ne s'en suit pas forcément que toute l'institution s'écroule. L'école survit à grands nombres de réformes éducatives depuis des décennies.

J.R. Searle remarque qu' « il n'y a pas un ensemble simple de relations entre la motivation, l'intérêt propre, la structure institutionnelle, et le changement institutionnel. »³³ Ces relations ne sont pas simples en effet, et pourtant selon lui, le fait institutionnel est principalement créé et maintenu par la reconnaissance collective sans qu'il ne fasse mention de la structure sociale qui entoure le fait institutionnel et conditionne la reconnaissance collective.

Le projet searlien de fondation ontologique des faits sociaux et institutionnels défend l'existence de valeurs telles que « la justice, la liberté et la dignité »³⁴. On ne peut détruire les valeurs qui et que portent les institutions. Si celles-ci cessent d'exister alors l'institution disparaîtra d'elle-même. C'est l'explication que J.R. Searle suggère pour expliquer la chute du système soviétique, par exemple. En des termes un peu abrupts, c'est dire que la structure a disparu parce que plus personne ne croyait en l'idéologie que l'institution portait. Certes, le fait institutionnel crée des valeurs ou au moins les fixe. Mais le fait que le système ait pu mal fonctionner et que tous ces dysfonctionnements aient pu entraîner sa chute ne joue aucun rôle dans l'explication searlienne. C'est donc dire que le plus ou moins bon fonctionnement d'une institution ne détermine pas la durée d'existence de celle-ci. Selon J.R. Searle, l'institution conditionne l'existence même des valeurs libérales qui font partie de l'Arrière-plan. Nous aimerions lui faire remarquer que si les gens cessent de croire en un système (parce qu'il ne fonctionne plus à leur avantage, par exemple), et qu'alors l'institution cesse d'exister, cela ne

³¹ 'Imposer une fonction-statut', c'est dans le vocabulaire searlien 'créer un fait institutionnel'.

³² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 123.

³³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 124.

³⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 126.

signifie pas que ces gens aient cessé de croire aux valeurs que portaient ce système institutionnel.

Par ailleurs, J.R. Searle évoque que l'individu peut se sentir impuissant face au poids institutionnel et met cette impuissance sur le compte de l'Arrière-plan. Il y a très clairement une tension dans sa théorie entre l'intentionnalité collective (qui prône un sujet libre et rationnel) et l'Arrière-plan (qui insiste sur l'influence du poids social sur le comportement de l'individu). Nous tâcherons de démêler ces deux concepts l'un de l'autre, principalement en montrant que le concept d'Arrière-plan ne peut être a-représentationnel et normatif en même temps.

L'ontologie searlienne des faits sociaux crée donc un lien direct entre l'esprit d'une part, et l'action et la société d'autre part. Dans *La redécouverte de l'esprit*, J.R. Searle situe action et langage au niveau de l'Intentionnalité³⁵ des états mentaux : « Aucune théorie du langage n'est complète sans une analyse des relations qui existent entre l'esprit et le langage et de la manière dont la signification – l'intentionnalité dérivée des éléments linguistiques – repose sur l'intentionnalité intrinsèque, biologiquement plus fondamentale, de l'esprit/cerveau. »³⁶ Nous proposons une critique de la chaîne causale biologique allant de l'intention à l'action telle que J.R. Searle la décrit. Celle-ci nous conduira à mettre l'action collective au centre de nos investigations et permettra aussi d'annihiler la tension entre l'ontologie intentionnelle des états mentaux et l'ontologie déterministe des capacités d'Arrière-plan.

0.2 Plan de travail

Cette thèse se décline en trois parties, chacune composée de chapitres et de sous-chapitres.

³⁵ Ce concept technique d' 'Intentionnalité' a tendance dans *La construction de la réalité sociale* à devenir une 'intentionnalité' avec deux 'n' qui a plus à voir finalement avec « avoir l'intention de », qu'avec l'Intentionnalité que Searle définissait lui-même comme « la capacité biologique fondamentale de l'esprit de mettre l'organisme en rapport avec le monde. » dans *L'Intentionnalité*, 1985, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 330.

³⁶ Searle J. R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, « nrf essais », p. 13.

Nous développerons dans une première partie la théorie ontologique searlienne (1) en argumentant sa cohérence depuis la théorie des actes de langage en 1969 jusqu'à sa théorie sociale en 1995, et (2) en exposant de quelle manière J.R. Searle fonde l'ontologie des faits sociaux sur une ontologie physique. A cet effet, nous commencerons par exposer en quoi consiste l'engagement ontologique searlien et expliciterons l'analogie qu'il élabore entre ses deux théories du langage et de l'esprit. J.R. Searle défend sa position de naturaliste biologique et en même temps une réduction causale épistémologique pour sauver le sujet conscient. Notre but est de montrer le tour de force de sa théorie ontologique et de soulever un certain nombre de points critiques. En partant de sa définition de la promesse, et, à la lumière de sa théorie sociale, nous avancerons l'idée que si les faits sociaux et institutionnels n'incluent pas forcément de principe moral, ils incluent au moins un principe normatif.

Dans la seconde partie, nous traiterons du problème rémanent nommé par la philosophie analytique le *mind-body problem* et verrons en quoi tout positionnement épistémologique sur les rapports du corps et de l'esprit conditionne toute théorie sociale, et de fait pourquoi J.R. Searle s'applique à en faire une analyse ontologique en cherchant à naturaliser l'intentionnalité individuelle et collective. Nous procéderons alors à une analyse des concepts de causalité d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective. Nous montrerons que le positionnement searlien est paradoxal et défendrons la nécessité d'intégrer le vécu corporel du cerveau ainsi que les interactions entre l'esprit et le corps à toute réflexion sur le *mind-body problem*.

La troisième et dernière partie se montrera moins critique et plus prospective. Le débat dualiste traditionnel âme-corps est l'objet de la philosophie de l'action qui s'efforce de traiter les modalités de l'explication de l'action humaine en interrogeant la compatibilité entre l'explication neurophysiologique et le discours intentionnel de l'action. Développer une théorie de l'action suppose aussi de traiter du lien entre l'individu et la société, et a fortiori de l'acteur collectif; on parle alors d'action intentionnelle. Nous modifierons, à l'aide des théories de l'action, les concepts searliens d'intentionnalité collective, de rationalité et de responsabilité en sauvegardant la conscience de toute réduction ontologique et en maintenant l'exigence d'un concept objectif de rationalité.

Première partie

De l'ontologie générale à l'ontologie sociale

Cette première partie a pour objectif principal de présenter l'unité ontologique aussi bien que les rapports ou influences réciproques entre les trois théories développées par J.R. Searle tant sur le langage et l'esprit³⁷ que sur les faits sociaux et institutionnels. Nous essaierons de formuler clairement ce qui est en jeu dans l'affirmation searlienne selon laquelle le monde mental et le monde social appartiennent au monde physique. Ce faisant, nous soulèverons les difficultés que l'ontologie searlienne rencontre, tout en les traitant de façon approfondie dans les deuxième et troisième parties.

Chapitre I Le langage comme engagement ontologique

Le but principal de ce chapitre est de montrer, tout d'abord, que la théorie searlienne des actes de langage s'inscrit très fortement dans une théorie de l'action. Cette démonstration sera indispensable pour expliquer la nature des liens ontologiques existants entre les actes de langage et les faits sociaux.

1.1 De la philosophie du langage à la philosophie de l'action

J.R. Searle publie la théorie des *Actes de langage* en 1962. Cette théorie se place clairement à la suite du concept 'd'énoncé performatif'³⁸ développé par John Austin, des jeux de langage wittgensteinien³⁹ et de 'l'implicature conversationnelle' de Grice⁴⁰. A partir de John Austin, parler n'est plus décrire le monde, mais agir dans le monde, réaliser des actes de langage:

« Baptiser un bateau, c'est dire (dans les circonstances appropriées) les mots « je baptise » etc. Quand je dis, à la mairie ou à l'hôtel, etc., « Oui, [je le veux] », je ne fais pas le reportage d'un mariage, je me marie. Quel nom donner à une phrase ou à une énonciation de ce type ? Je propose de l'appeler une phrase performative ou une énonciation performative ou -par souci de brièveté- un « performatif ». Le terme « performatif » sera utilisé dans une grande variété de cas et de constructions (tous apparentées) à peu près comme l'est le terme « impératif ». Ce nom dérive, bien sûr, du verbe [anglais] *perform*, verbe qu'on emploie d'ordinaire avec le substantif « action » : il indique que produire l'énonciation, c'est exécuter

³⁷ 'Mind' en anglais

³⁸ John Austin, 1962, *How to do Things with Words*, Oxford University Press.

³⁹ Ludwig Wittgenstein, 1961, *Investigations philosophiques, suivies d'investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », § 81 et sq.

⁴⁰ Herbert Paul Grice, « *Presupposition and Conversational Implicature* », in *Radical Pragmatics*, P. Cole (ed.), New York: Academic Press, 1981, 183-97.

une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose). »⁴¹

L' 'énoncé performatif' met en avant l'importance de considérer le langage dans l'action, c'est-à-dire dans son emploi et non plus seulement relativement aux règles linguistiques qui régissent la structure d'une langue. Un énoncé ne véhicule pas seulement un sens. La performativité est la propriété d'un énoncé qui accomplit l'événement qu'il décrit, et, l'accomplissement de cet événement est la fonction même de l'énonciation. Pour étayer de preuve son argumentation, J. Austin donne l'exemple suivant :

Quand un président d'assemblée dit « j'ouvre la séance », il ouvre la séance de fait. En effet, après cette énonciation, « la séance est ouverte », les participants sont en position d'écoute et chacun a compris ce qu'il se passe. Cependant, « la séance est ouverte », comme tout énoncé, a des conditions de satisfaction⁴². Pour qu'une telle énonciation performative réalise l'acte qu'elle énonce, l'énonciation ne suffit pas. Que faut-il de plus ? Comment déterminer les conditions de satisfaction d'un performatif, autrement dit, déterminer s'il a accompli ce qu'il énonce ou s'il a échoué à l'accomplir ?

Pour répondre, référons-nous à l'acte de langage qu'est la promesse, exemple-type de l'énoncé performatif dans la théorie searlienne des actes de langage. Dans ce contexte, la fonction d'une promesse est de promettre. Pour montrer le rôle des règles linguistiques⁴³, prenons l'exemple suivant : si je dis que j'essaierais de passer (1), je ne promets pas d'essayer de passer (2). Cette nuance tient à la force illocutoire de mon énoncé, qui lui confère une valeur d'action plus ou moins forte. La différence entre (1) et (2) tient aux conventions linguistiques. Cela n'est pas mis en question. Cependant, la réalisation de ma promesse ne tient pas seulement à mon énonciation « Je promets ».

Les conditions de satisfaction d'un acte de langage telle que la promesse sont complexes. J.R. Searle en avance neuf⁴⁴ et par là même exprime le concept de *direction*

⁴¹ Austin J.L., 1975, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, « Points, Essais », p. 42

⁴² « Les conditions de satisfaction d'un acte illocutoire (tel que affirmer, ordonner, promettre) sont ces conditions du monde qui sont représentées dans le contenu propositionnel et qui prévalent pour que cet acte soit satisfait. On dit qu'un acte de langage est « vrai » ou « réussi » si et seulement si les conditions de satisfactions déjà déterminées par leur contenu intentionnel (ou représentation) sont remplies » in *Lexique des concepts fondamentaux de la théorie de l'intentionnalité*, in John R. Searle, 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit.

⁴³ Ce terme est la traduction de 'linguistic rules', englobant les règles phonologiques, morphologiques, syntaxiques, sémantiques et pragmatiques des langues.

⁴⁴ John R. Searle, 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p.98 à 104.

*d'ajustement*⁴⁵. L'idée sous-jacente à ce concept searlien est la suivante : la signification linguistique et l'état de chose auquel elle se réfère doivent s'ajuster.

« Il appartient au but illocutoire⁴⁶ de certaines illocutions de rendre les mots (plus exactement leur contenu propositionnel) conformes au monde, tandis que d'autres ont pour but illocutoire de rendre le monde conforme aux mots. »⁴⁷

Ainsi les affirmations, les descriptions, les assertions⁴⁸, les explications rendent les mots conformes au monde. Si, par exemple, j'affirme que les clés sont sur la table, les mots décrivent un état de chose du monde. Par contre, les demandes, les ordres, les serments et les promesses rendent le monde conforme aux mots. Aussi, si je demande à quelqu'un de fermer la porte, c'est bien un état du monde, « la fermeture de la porte », qui va s'ajuster aux mots. Par son action de fermer la porte, la personne aura ajusté le monde à ma demande.

Les énoncés performatifs ont tous la même direction d'ajustement qui va du monde aux mots. C'est une de leurs caractéristiques. Le concept de *direction d'ajustement* est inspiré à J.R. Searle par un exemple utilisé par Elizabeth Anscombe dans son ouvrage *Intention*⁴⁹. Il s'agit d'un homme qui va faire ses courses avec une liste et d'un détective qui le suit en notant ce que l'homme fait. L'homme au supermarché veut rendre le monde (son caddie) conforme aux mots de sa liste. Si l'homme du supermarché se trompe en achetant de la margarine au lieu du beurre, ses achats ne correspondront pas exactement à ce qui est écrit sur la liste. Par contre, si le détective écrit sur sa liste 'beurre' au lieu de 'margarine' alors sa liste sera fautive, autrement dit ne correspondra pas à ce que l'homme a effectivement acheté.

Dans cet exemple, la liste d'achats correspond au contenu propositionnel de l'illocution⁵⁰. La force illocutoire⁵¹ détermine la manière dont ce contenu est censé se

⁴⁵ John R. Searle, 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p.98 à 104.

⁴⁶ Le but illocutoire, c'est ce que l'énonciation d'une expression donnée revient à faire, ou encore c'est l'intention que le locuteur entend faire reconnaître à l'auditeur comme s'excuser ou demander, etc.

⁴⁷ John R. Searle, 1982, *Sens et expression*, Etudes de théorie des actes de langage, Paris, Les éditions de minuit, « Le sens commun », p. 41.

⁴⁸ Une assertion est une énonciation qui peut être affirmative ou négative. Les philosophes du langage utilisent le verbe 'asserter', anglicisme de 'assert' du même sens.

⁴⁹ G.E.M. Anscombe, 1957, *L'Intention*, Oxford, Blackwell.

⁵⁰ Ou acte illocutoire, i.e. acte d'énonciation.

⁵¹ La force illocutoire d'un énoncé caractérise la façon dont le contenu propositionnel de l'énoncé est énoncé par le locuteur et doit être compris par l'auditeur. Une énonciation peut être dite avec la force d'une simple suggestion, d'une demande ou d'une menace, etc. La force illocutoire se distingue du but illocutoire en cela qu'elle tient sa force des conventions linguistiques, alors que le but illocutoire englobe plus largement toutes les caractéristiques de l'énonciation comme l'intonation par exemple. Cette dernière suffit parfois à donner à une énonciation la force d'une promesse ou d'une menace.

rapporter au monde. C'est là la seconde principale caractéristique d'un acte de langage : il est *d'une certaine manière* qui est déterminée par le contenu propositionnel p et la force illocutoire F . Cette manière est exprimée par *la direction d'ajustement* et par *un mode psychologique*⁵². Pour comprendre ces deux termes, reformulons la typologie des actes illocutoires de J.R. Searle :

Les assertifs (*nous disons à autrui comment sont les choses*) ont une direction d'ajustement qui va des mots au monde. Les promissifs (*nous nous engageons à faire des choses*), ainsi que les directifs (*nous essayons de faire faire des choses à autrui*), ont une direction d'ajustement qui va du monde aux mots. Ils rendent conformes le monde aux mots. Les déclaratifs (*nous provoquons des changements dans le monde par nos énonciations*) conjuguent les deux directions d'ajustement c'est-à-dire qu'ils réalisent un état de chose en le représentant comme étant déjà réalisé. Et enfin, les expressifs (*nous exprimons nos sentiments et nos attitudes par nos excuses, nos remerciements, nos félicitations*) n'ont pas de direction d'ajustement.⁵³

J.R. Searle base les conditions de satisfaction des énoncés sur leur direction d'ajustement. Si les mots sont conformes au monde ou le monde conforme aux mots selon les types d'énoncés, alors les énoncés sont satisfaits. La fonction du mode psychologique est de permettre la distinction entre les actes illocutoires énoncés de façon sincère, et ceux énoncés de façon non-sincère. Le mode psychologique se réfère en ce sens à l'intention du locuteur. Par exemple, promettre sous la menace n'engage pas que l'on tienne sa promesse, mais c'est agir sous la menace.

Bien que la direction d'ajustement soit très importante dans la caractérisation des actes de langage de J. R. Searle, elle ne suffit pas à les distinguer les uns des autres. J. R. Searle extrait de sa taxinomie des actes de langage 'les règles constitutives' des actes de langage. Ces dernières vont au-delà des règles linguistiques, car elles déterminent le cadre des formes syntaxiques et sémantiques⁵⁴. Elles définissent la direction d'ajustement des actes de langage mais aussi leurs conditions de satisfactions. Autrement dit, les règles rendent possibles les pratiques linguistiques en associant une forme linguistique à une action.

Pour être précis : lorsque j'affirme p (p = une représentation d'un état du monde), il doit exister quelque chose de réel qui corresponde à p , et il faut que je crois que p existe. Il y a

⁵² John R. Searle, 1982, *Sens et Expression*, Ed. de Minuit, p 51 sq., Chapitre I. Taxinomie des actes illocutoires.

⁵³ John R. Searle, 1982, *Sens et Expression*, Ed. de Minuit, p 51 sq., Chapitre I. Taxinomie des actes illocutoires.

⁵⁴ La syntaxe est la structure formelle comportant les règles constitutives des propositions linguistiques. Quant à la sémantique, elle est le contenu intentionnel des propositions.

donc pour J. R. Searle un engagement ontologique de la personne qui affirme *p*. Lorsque que je fais une promesse, je contracte une obligation qui existe parce que ses règles constitutives la définissent. Ainsi pour J. R. Searle, l'obligation de tenir une promesse est contenue dans la signification du terme et ne requiert pas de conscience morale. Les règles constitutives de la promesse déterminent la signification de l'acte de promettre.

De plus, les règles constitutives sont à distinguer des règles régulatrices. Ces dernières règlent des activités déjà existantes. Par exemple, le code de la route règle et régule la circulation des véhicules. Mais les règles constitutives créent des activités, elles donnent naissance à une sphère d'action qui, auparavant, n'existait pas. En d'autres termes, ce sont les règles qui créent le jeu. Par conséquent, il n'y a pas de jeu sans règles. Les règles constitutives créent une sphère d'action en définissant les actions autorisées dans le cas du jeu d'échec, par exemple. Elles délimitent aussi une sphère de compréhension commune qui permet à chacun d'inférer les intentions du locuteur.

Par ailleurs, sans les règles constitutives, il serait impossible de communiquer avec autrui. Dans l'élaboration de son concept de règles constitutives, il est évident que J. R. Searle s'inspire du concept de « jeu de langage » de Wittgenstein : « Celui qui prononce une phrase et dans le sens où il l'*entend* et la *comprend*, fait de la sorte un calcul d'après des règles déterminées »⁵⁵. Ce sont ces règles déterminées que J. R. Searle nomment constitutives. Il nous fournit même une formule-clé énonçant la création des règles constitutives :

« Notre hypothèse selon laquelle parler une langue, c'est accomplir des actes conformément à des règles constitutives, nous amène à poser l'hypothèse suivante : le fait d'accomplir un certain acte de langage, comme par exemple, faire une promesse, est un fait institutionnel. »⁵⁶

L'acte de langage en tant que fait institutionnel est de la forme : « X revient à Y dans la situation S »⁵⁷. Si nous reprenons l'exemple de J. Austin cité précédemment, énoncer « j'ouvre la séance » revient à « ouvrir la séance » dans la situation S, situation dans laquelle le pouvoir du locuteur d'ouvrir la séance est reconnue par les auditeurs. L'acte de langage est pour J. R. Searle le premier fait institutionnel avec lequel on peut créer d'autres faits institutionnels. Le moyen utilisé pour la création du fait institutionnel reste la création de

⁵⁵ Wittgenstein L., 1961, *Tractatus logico-philosophicus, suivi d'investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », § 81, p. 155.

⁵⁶ John R. Searle, 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 93.

⁵⁷ John R. Searle, 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 74.

règles constitutives. Ces dernières suffisent-elles toutefois à déterminer l'engagement ontologique du locuteur ?

Pour répondre à cette question, il nous faut étudier la distinction que fait J. R. Searle au sein de la signification entre la dimension conventionnelle (linguistique) et la dimension intentionnelle. Ces deux dimensions concourent à la signification mais ne se confondent pas. C'est en réaction à Paul Grice qui basait la signification essentiellement sur les intentions du locuteur et la reconnaissance de celles-ci par l'auditeur que J. R. Searle insiste sur le caractère conventionnel de la signification. En effet, les règles constitutives des actes de langage confèrent des sens aux mots, et par là déterminent l'interprétation de l'auditeur. On remarque que J. R. Searle insiste sur le rôle des règles constitutives, sur la dimension conventionnelle du langage. Doit-on en déduire que la fonction des actes de langage est déterminée par les règles de la linguistique, et que l'intention du locuteur est déjà calibrée par ces règles, autrement dit doit-on considérer que J. R. Searle accorde à la dimension conventionnelle de la signification, un primat sur sa dimension intentionnelle ?

Il s'agit d'une question rhétorique à laquelle il est difficile de répondre puisqu'au regard de la théorie searlienne des actes de langage, on serait tenté de répondre que la dimension conventionnelle de la signification prime, mais au regard de sa théorie de l'intentionnalité, la dimension intentionnelle de la signification est la plus importante car elle s'ancre dans le fonctionnement de notre cerveau. La signification est un savant mélange de conventions et d'intention dans la théorie ontologique générale searlienne, et, les proportions de ce mélange semblent varier au gré de la théorie que J. R. Searle souhaite défendre. On retiendra pour le moment que les actes de langage, de par les règles constitutives qui les régissent, et de par les intentions qui les portent, engagent de facto le locuteur vis-à-vis de leurs conditions de satisfaction. 'Faire une promesse', dit J.R. Searle, c'est automatiquement s'engager à la tenir. Ainsi dans le cas des actes de langage, le dire et le faire se superposent.

1.2 L'engagement ontologique searlien

J. R. Searle concluait son essai de philosophie du langage *Speech Acts* avec les mots suivants : « Parler une langue consiste à accomplir des actes de langage conformément à des règles, et il n'y a pas à séparer ces actes de langage des engagements auxquels ils donnent lieu et qui en constituent l'élément essentiel. »⁵⁸ Le premier engagement dont il s'agit ici est ontologique. Cependant, l'ontologie searlienne n'est pas une ontologie nominaliste :

« On peut dire de façon générale que pour savoir à quel engagement on est soumis quand on affirme l'existence d'une entité, il faut examiner la nature des arguments avancés pour prouver son existence. »⁵⁹

Lorsque J. R. Searle critique la notion de 'critère d'engagement ontologique'⁶⁰ de W.V. Quine, il soutient qu'une « théorie est ontologiquement engagée vis-à-vis de ces entités – dont elle dit, ou implique qu'elles existent ». ⁶¹ L'argument searlien porte sur le fait qu'un critère d'engagement ontologique est absurde parce qu'il ne requiert aucun critère. Cette prise de position est nommée par J. R. Searle lui-même le 'réalisme naïf'. On peut résumer cet argument de la façon suivante : le critère quinién n'est pas valable parce qu'il implique que c'est la notation⁶² qui détermine les engagements existentiels. Autrement dit, parler d'un critère d'engagement ontologique, *ontological commitment*, reviendrait à dire que ce qui engage une personne n'est pas ce qu'elle dit, mais la manière dont elle le dit. Par contre, selon Searle, l'engagement auquel on peut être soumis vis-à-vis de l'existence des objets dépend des assertions⁶³ que l'on énonce, et non des phrases utilisées pour affirmer. Pour comprendre cela, il faut, selon J. R. Searle, se référer à la catégorisation des réalités.

J. R. Searle distingue deux types de réalités : la réalité ontologique et la réalité épistémologique. La première est relative au mode d'existence des croyances et des désirs. La seconde est relative à la possibilité générale de connaître quelque chose de nos pensées, croyances, désirs, actions, et de celles d'autrui. On comprend dès lors qu'il ne peut y avoir de critère objectif qui affirme l'existence ontologique puisque l'engagement ontologique se

⁵⁸ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 254.

⁵⁹ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 153.

⁶⁰ Quine W.V., 1977, « L'épistémologie devenue naturelle » dans *La relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, Aubier-Montaigne.

⁶¹ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 154.

⁶² Ce terme est à comprendre au sens de notation logique des énoncés.

⁶³ Énonciation affirmative ou négative.

manifeste vis-à-vis de l'existence des faits réels. En d'autres termes, que l'on dise les choses d'une façon ou d'une autre, ce sont les mêmes faits réels qui les justifient. Il n'existe donc pas de critère nous permettant de savoir quelles sont les entités qu'une théorie nous engage à admettre. Pour cette raison, J. R. Searle considère que le problème de l'engagement ontologique n'est pas indépendant, et doit être englobé dans le problème général de la connaissance :

« La question de savoir comment nous avons connaissance des faits vis-à-vis desquels nos énoncés nous engagent est un problème réel. Parmi ces faits se trouvent ceux qui sont naturellement exprimés sous une forme existentielle : 'Y a-t-il de la vie sur les autres planètes ?', 'l'abominable homme des neiges existe-t-il ?' »⁶⁴

Ainsi, dire qu'une théorie est ontologiquement engagée vis-à-vis de ses entités signifie qu'on « est engagé vis-à-vis de la vérité de tout ce que l'on affirme. »⁶⁵ Cependant, l'ontologie searlienne est incompatible avec l'ontologie nominaliste pour une raison supplémentaire : « Le nominalisme se présente comme un refus d'admettre tout '*engagement* ontologique' vis-à-vis d'entités non-particulières »⁶⁶, donc vis-à-vis des universaux. En conséquence, J. R. Searle défend l'existence des universaux. Le point de départ de son argumentation est le suivant : si deux personnes reconnaissent que Paul est chauve, mais que l'une refuse d'introduire la calvitie dans son ontologie, alors leur désaccord ne porte pas sur un fait, puisque l'on peut tirer la même conclusion à partir du *fait* que Paul est chauve et à partir de l'*affirmation* que Paul n'est pas chauve. Et cette conclusion réside dans l'acceptation que quelqu'un peut être chauve ou non, c'est-à-dire qu'il existe un universel qui est la calvitie. Les faits n'affectent en rien la conclusion que la calvitie existe.

Autrement dit, on peut déduire l'affirmation de l'existence d'un universel donné (ex : la calvitie) à partir de l'assertion posant que le terme général correspondant a un sens. J. R. Searle précise : « Tant que le nominaliste affirme que l'existence d'entités particulières dépend de faits réels, et l'existence des universaux seulement de la signification des mots, il a tout à fait raison. »⁶⁷ Mais refuser « qu'il existe la propriété d'être rouge ou que la propriété d'être un centaure existe » est une erreur « car l'assertion de ces propositions n'engage à rien

⁶⁴ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 160.

⁶⁵ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 160.

⁶⁶ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 150.

⁶⁷ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 152.

de plus que ne le fait l'assertion que certains prédicats ont un sens. »⁶⁸ Notre engagement ontologique vis-à-vis de nos assertions n'est donc pas affaire de fait mais de signification.

Cependant, une difficulté réside, selon J. R. Searle, dans le fait que « les moyens employés pour identifier les universaux sont tout à fait différents de ceux qui servent à identifier des entités particulières, et que ceci résulte du fait que les universaux appartiennent à notre façon de décrire le monde et non au monde lui-même. »⁶⁹ Il est alors important de comprendre quelle relation unit les expressions prédicatives⁷⁰ et les universaux : « Pour comprendre *le nom d'un universel*, il est nécessaire de comprendre l'emploi du terme général correspondant. Mais l'inverse n'est pas vrai. »⁷¹ Par exemple, la gentillesse n'a de sens que si l'on sait ce qu'est 'être gentil'. Autrement dit, il est impossible qu'une langue ait une notion sans avoir auparavant une fonction prédicative : « On ne peut posséder la notion d'un *universel quel qu'il soit* si l'on ne sait pas utiliser le terme général dont cet universel dérive. »⁷² C'est parce qu'ils sont dérivés que les universaux appartiennent à notre description du monde et non au monde. Mais ils n'en ont pas moins une existence par leur signification.

L'ontologie searlienne engage donc à la fois l'existence et les conditions de vérité de ce qui est affirmé. Si l'on énonce une proposition primitive et sa formulation existentielle, alors les conditions de vérité de l'une sont identiques à celles de l'autre : « Si un locuteur affirme une proposition à propos d'un objet, il s'engage vis-à-vis de l'existence dans le monde d'un état de chose tel que le prédicat est vrai de l'objet en question. »⁷³ Le concept d'ontologie est chez J. R. Searle fortement lié aux concepts de vérité et de signification. Nous avons vu que le concept de vérité se réfère à celui de conditions de satisfaction d'un énoncé. Mais que désigne la signification ?

Pour répondre, il nous faut faire le point sur l'unité de base minimale de la linguistique qu'est l'acte illocutoire, comme le dit J. Austin⁷⁴. J. R. Searle s'accorde avec J. Austin pour dire que parler une langue signifie accomplir avec succès un acte illocutoire. Les actes illocutoires sont, par exemple, exiger, affirmer, constater, confirmer, promettre, etc. Ces derniers peuvent être prononcés avec plus ou moins de force dépendante de l'intention du locuteur et de différentes règles. L'acte illocutoire total signifie par son *contenu*, donné par la

⁶⁸ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 152.

⁶⁹ Searle J. R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, Collection savoir : Lettres, p. 165.

⁷⁰ Une expression prédicative est une proposition qui énonce une qualité, une propriété à propos d'un sujet. Par exemple dans « Paul est chauve », « est chauve » est le prédicat du sujet « Paul ».

⁷¹ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 168.

⁷² Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, collection savoir : Lettres, p. 170.

⁷³ Searle J. R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, Collection savoir : Lettres, p. 175.

⁷⁴ Austin J.L., 1975, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, « Points, Essais », huitième conférence, p. 109.

proposition, mais aussi par sa *fonction*, qui est la force illocutoire avec laquelle la proposition est énoncée. Dans le cas d'une expression prédicative, la signification d'un prédicat⁷⁵ tient dans son contenu. Dans le cas de tous les actes de langage, la signification qu'un locuteur a l'intention de communiquer résulte de cette intention et de l'action, de telle sorte que l'acte de langage n'est pas la conséquence d'une signification intentionnelle. On dira plutôt qu'il la produit.

L'intention et l'action sont toutes deux ontologiquement constitutives de la signification. L'énonciation est une phrase qui est exprimée dans une langue particulière, dans un contexte social particulier, et dans certaines circonstances, par un locuteur. A travers cette notion de *fonction* (linguistique, sociale, voir même biologique), on comprend qu'il ne s'agit pas seulement pour J. R. Searle de défendre l'existence des états de chose mais surtout de déterminer leurs modes d'existence. Il en distingue deux catégories : les faits bruts et les faits institutionnels. Nous reviendrons sur cette distinction lorsque nous aborderons la théorie sociale searlienne. Voyons à présent comment l'intention du locuteur produit un acte de langage, c'est-à-dire comment la théorie des actes de langage n'est pas pensable sans celle de l'esprit.

1.3 L'analogie entre la théorie du langage et de l'esprit

La théorie des actes de langage n'est pensable qu'au sein d'une théorie de l'esprit, pour la bonne raison que, la propriété des mots de référer au monde extérieur, est explicable par la capacité de l'esprit à se représenter des états de chose du monde. Cette faculté de l'esprit est appelée, depuis Brentano, l'intentionnalité. Chronologiquement, J. R. Searle a tout d'abord écrit une théorie des actes de langage, puis il a développé les concepts d'intentionnalité et de conscience sans lesquelles la théorie des actes de langage serait orpheline. Cette chronologie des théories, et, le fait que le langage est la manière la plus courante d'exprimer nos états intentionnels⁷⁶, expliquent comment J. R. Searle traite, de façon équivalente, les actes de langage et les états intentionnels mentaux. Cette équivalence est articulée par le concept d'exprimabilité.

Dans *Les actes de langage*, J. R. Searle définit le concept d'exprimabilité comme suit : « on peut toujours rendre explicite la force illocutionnaire d'un énoncé lorsqu'elle n'est pas explicitement marquée. Ceci relève du principe d'exprimabilité, établissant que tout ce que

⁷⁵ Terme utilisé en grammaire et en logique pour désigner le groupe verbal.

⁷⁶ Un état intentionnel peut être par exemple un souhait, un regret, un désir, une croyance, etc.

l'on peut vouloir signifier peut être dit. »⁷⁷ Tout état intentionnel peut être rendu explicite sous une forme linguistique partagée par tous les interlocuteurs. On retrouve là l'importance du rôle des règles constitutives qui vont au-delà des langues. Les règles constitutives ne semblent pourtant pas suffire à J. R. Searle puisque le principe d'exprimabilité désigne l'existence d'une connexion interne entre l'état intentionnel et son expression linguistique⁷⁸. C'est pourquoi il ne considère pas que l'intentionnalité soit intrinsèque au langage. Le langage n'a pas la capacité immédiate de représenter des états du monde extérieur. J. R. Searle détermine le caractère intentionnel du langage comme étant dérivé. L'intentionnalité du langage se distingue de celle intrinsèque qui caractérise uniquement celle de l'esprit. Le contenu représentatif du langage est compréhensible pour autrui puisqu'il est soumis aux règles constitutives.

J. R. Searle pose sur ces entrefaites l'hypothèse que nous concevons dans notre esprit des représentations du monde que nous rendons publiques par le moyen du langage, c'est-à-dire par l'imposition d'intentionnalité à des éléments physiques que sont les mots. Cela dit, il semble que J. R. Searle réduise le langage à un simple outil d'expression, quelque chose comme une formulation de l'intentionnalité intrinsèque, l'attribution d'une sémantique à une syntaxe et la publication⁷⁹ de ses états mentaux individuels. Cette attitude est en soi paradoxale, car comment peut-on penser l'esprit sans le langage ? J. R. Searle fait fi de cette question et construit sa théorie de l'esprit sur sa théorie des actes de langage sans vraiment en prendre acte. En effet, *La Construction de la Réalité Sociale* commence ainsi :

« La théorie des actes de langage se présente en partie comme une tentative de réponse à la question suivante : comment passons-nous de la physique des énonciations à des actes de langage doués de signification, effectués par des sujets parlants et écrivant ? La théorie de l'esprit que j'ai essayé de développer constitue pour une bonne part une tentative de réponse à cette autre question : comment une réalité mentale, un monde de conscience, d'intentionnalité et d'autres phénomènes mentaux, s'ajustent-ils à un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force ? »⁸⁰

Bien que la démarche de J. R. Searle aille de la théorie des actes de langage à celle des états mentaux, il place l'intentionnalité intrinsèque (ou structure intentionnelle) comme

⁷⁷ Searle J. R., 1972, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, Collection savoir : Lettres, p. 111.

⁷⁸ Celui qui s'excuse d'avoir fait Q (= expression linguistique) exprime le regret d'avoir fait Q (= état intentionnel).

⁷⁹ Le fait de rendre public ses propres états mentaux, en les traduisant en mots.

⁸⁰ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 9-10.

première dans l'esprit, en faisant du langage une intentionnalité dérivée. Néanmoins, pour parler des états intentionnels primitifs que sont la perception, la croyance, l'espoir, la crainte, la déception, le remord, la fierté, la honte, le désir, l'action, etc., J. R. Searle calque son analyse sur son traitement des actes de langage : « Il est d'une importance cruciale de noter que, pour tout acte de langage pourvu d'une direction d'ajustement, *l'acte de langage sera satisfait si et seulement si l'état psychologique exprimé est satisfait, et que les conditions de satisfaction de l'acte de langage sont identiques à celle de l'état psychologique exprimé* »⁸¹. Ceci revient à dire que « tout état intentionnel consiste en un contenu représentatif sous un certain mode psychologique »⁸². Un état intentionnel a alors les mêmes caractéristiques qu'un acte de langage, à savoir, un contenu représentationnel, une direction d'ajustement, des conditions de satisfactions et un mode psychologique⁸³.

Ainsi, perception et croyance ont une direction d'ajustement qui va du monde aux mots, alors que celle du désir et de l'intention va des mots au monde. J. R. Searle reprend en fait la distinction déjà courante dans la théorie du langage entre le contenu propositionnel *p* et la force illocutoire *F*, et l'applique aux états mentaux intentionnels. Tout état intentionnel n'est rien d'autre qu'un contenu intentionnel sous un mode psychologique, noté *S(r)*, où *r* désigne le contenu représentatif et *S* le mode psychologique sous lequel nous formons ce contenu. Le terme de 'contenu intentionnel' n'est pas restreint à la linguistique mais s'étend aux états mentaux, comme la croyance, par exemple.

J. R. Searle passe donc de « j'affirme que *p* » à « je crois que *p* » ; il passe de l'acte de langage à l'état intentionnel. Il est intéressant de noter le retournement à l'œuvre ici. Alors que J. R. Searle déclare l'indépendance de la philosophie de l'esprit par rapport à la philosophie du langage, il reste tributaire de sa théorie des actes de langage pour former sa théorie de l'esprit. Dès lors, nous pouvons déjà annoncer que le problème ne réside pas dans la dépendance mutuelle de la théorie de l'esprit et de la théorie du langage. Non, il réside plutôt dans l'indifférence de J. R. Searle face à cette dépendance, particulièrement dans son traitement du concept d' 'intentionnalité collective', que nous analyserons dans la seconde partie.

⁸¹ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 26.

⁸² Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 26.

⁸³ « Le mode psychologique détermine la direction d'ajustement du contenu représentatif, c'est-à-dire la manière dont le monde satisfait au contenu. Un même contenu représentatif énoncé sur le mode de la croyance ou sur celui de l'intention n'aura pas les mêmes conditions de satisfactions. Dans le cas de la croyance, le contenu représentatif doit se conformer à ses conditions de satisfactions. Si je crois que A, alors A doit correspondre à un état du monde. Dans le cas de l'intention, c'est l'inverse. Si j'ai l'intention de faire A, alors A sera satisfait s'il correspond au contenu de la représentation A. » cf. Lexique dans John R. Searle, 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit.

Chapitre II L'esprit selon le naturalisme ontologique

J. R. Searle traite de la théorie de l'esprit comme une philosophie à part. Nous proposons ici principalement d'analyser les concepts d'intentionnalité et de conscience, et surtout de poser les conditions de modélisation de l'esprit et de son organe corporel, à savoir le cerveau.

2.1 Les états mentaux intentionnels

Commençons par traiter le rôle de l'intentionnalité dans la théorie de l'esprit. Perception et action/intention sont les formes primitives de l'intentionnalité. D'elles dérivent d'autres formes d'état intentionnel. Elles ont pour trait spécifique la causalité intentionnelle qui fait partie de leurs conditions de satisfaction, c'est-à-dire figure dans leur contenu intentionnel. Autrement dit, perception et action sont causalement sui-référentiels⁸⁴. La sui-référentialité désigne le lien nécessaire entre un état mental et un état de chose. La croyance est la continuation de la perception ; le désir est la continuation de l'intention. Croyance et désir se combinent pour conférer une existence à des états intentionnels plus complexes, à savoir, la crainte, l'angoisse, l'espoir etc.

De plus, le désir et la croyance ne sont pas, quant à eux, sui-référentiels, car ils peuvent porter sur un objet imaginaire ou sur un objet absent. Contrairement à la perception et à l'action qui sont en rapport direct et immédiat avec l'environnement, la croyance et le désir ne nécessitent pas l'immédiateté du monde pour exister ; ils sont de l'ordre de la représentation⁸⁵. Un sujet a des contenus intentionnels⁸⁶ qui sont des représentations mentales d'un objet intentionnel et, ces représentations sont, comme le souligne J. R. Searle, sous un certain aspect, et sous un certain mode psychologique. Il nous présente un état intentionnel⁸⁷ sous forme d'une structure à trois termes :

- Le contenu représentationnel
- Le mode psychologique sous lequel le contenu représentationnel est saisi
- L'objet intentionnel auquel le contenu représentationnel renvoie

⁸⁴ autoréférentiels

⁸⁵ Une représentation est un état intentionnel. La capacité de représenter des états de chose et des objets est une propriété de base de l'esprit.

⁸⁶ Tout état intentionnel a un contenu représentatif. Une croyance, « je crois que *p* », a un contenu représentatif qui est la croyance que *p*.

⁸⁷ Pour comprendre un état intentionnel, il faut comprendre qu'il est imbriqué dans un réseau d'autres états intentionnels.

Pour dresser les conditions de satisfaction d'un état intentionnel, il est indispensable de distinguer le contenu représentationnel et l'objet intentionnel. En effet, J. R. Searle insiste sur l'importance de distinguer le contenu perceptif et l'objet perçu pour la raison suivante : il faut pouvoir s'assurer que c'est bien l'objet perçu, et non une illusion, qui cause mon expérience perceptuelle. De cette façon, on peut fixer les conditions de satisfactions de l'expérience visuelle. Par exemple, pour déterminer si je vois une oasis dans le désert, il faut distinguer l'objet 'oasis' de ma perception d'une oasis, car il se pourrait que je sois victime d'une illusion d'optique ou d'une hallucination.

Cependant, l'objet et le contenu ne sont pas toujours différenciables. C'est le cas des énonciations indexicales⁸⁸, de la perception, des souvenirs et de l'action. Il existe certains états dans lesquels le contenu intentionnel ne représente pas seulement ses conditions de satisfaction sous forme générale, mais en indiquant les sortes de relations que ces conditions entretiennent avec l'état intentionnel lui-même. Autrement dit, les conditions posées par l'énonciation de l'expression font toujours référence à l'expression. Une perception réussie sera une perception par laquelle l'existence de l'objet, à la différence d'une hallucination, aura causé l'expérience visuelle. Une action réussie sera le produit d'un mouvement physique exécuté 'de la manière souhaitée' c'est-à-dire à titre d'effet du contenu de l'intention.

Néanmoins, ces trois caractéristiques de l'état intentionnel (contenu, mode et objet) ne suffisent pas à expliquer le fonctionnement de l'esprit. Il faut considérer les états intentionnels comme existant dans un réseau⁸⁹ holistique d'états mentaux, de croyances, de souvenirs, qui eux-mêmes fonctionnent sur un Arrière-plan. C'est dans sa théorie de l'esprit que J.R. Searle fait intervenir pour la première fois sa notion d'Arrière-plan dont « une des fonctions caractéristiques [...] est sa capacité d'application et d'interprétation des contenus intentionnels »⁹⁰.

Quels sont alors les éléments à partir desquels on interprète ? J. R. Searle répond que l'on a recours à des éléments non représentationnels. L'Arrière-plan désigne l'existence d'un socle de capacités pré-intentionnelles. Il permet ainsi de délimiter un ensemble d'interprétations possibles, des savoirs comment faire et comment sont les choses. Le philosophe élargit le rôle de l'Arrière-plan : celui-ci ne définit pas seulement des possibilités

⁸⁸ Une expression indexicale concerne les paramètres définis par l'énonciation elle-même. Une expression qui est indexicale est défini par les participants à la communication (« nous » par exemple), par le temps et le lieu de l'énonciation (ici et maintenant, par exemple), et par le mode de relation du sujet à son énoncé.

⁸⁹ Un état mental n'a de sens que parce qu'il est relié à d'autres états mentaux. Si je dis « La tour Eiffel est le plus grand monument de Paris », je ne suis compréhensible que pour quelqu'un qui sait ce qu'est un monument, que Paris est une ville, etc.

⁹⁰ Searle J.R, 1985, *L'Intentionnalité*, Les Editions de Minuit, "Propositions", Paris, p 186.

d'interprétation, il joue en plus un rôle causal très fort puisqu'il intervient dans l'explication du comportement humain. On peut illustrer cette idée avec l'exemple suivant : lorsque j'apprends à faire du ski, il s'agit au début d'un apprentissage de gestes, qui par la répétition, déclenche des automatismes à tel point que je peux agir sans avoir à penser aux gestes que je dois faire pour rester stable sur mes skis, si je sais skier. L'Arrière-plan permet la maîtrise de pratiques qu'elles soient corporelles, langagières, ou d'un autre ordre. Ce faisant, J. R. Searle laisse de côté les règles explicites. L'avantage ontologique de l'Arrière-plan est très certainement d'expliquer ce qu'est suivre une règle.

Selon J. R. Searle, si les règles de vie en société, par exemple, sont pour certaines d'entre elles intégrées consciemment, ce n'est pas toujours le cas. Même celles qui sont intégrées de façon explicite dans un premier temps, acquièrent par la suite par le moyen de l'Arrière-plan la propriété d'être automatique. Une fois les règles incorporées, elles perdent leurs contenus représentationnels. Et c'est cela qui leur permet de fonctionner comme une structure invisible. Cette théorie de J. R. Searle semble arbitraire⁹¹. Il traite ainsi l'individu et son fonctionnement dans un système social et culturel. L'Arrière-plan trouve son origine dans le cerveau de chacun et se transmet biologiquement des parents aux enfants. Malheureusement, J. R. Searle est peu loquace en ce qui concerne le détail de notre système neurophysiologique qui correspondrait à l'Arrière-plan ou qui le ferait fonctionner. Le lien entre nos chaînes d'ADN et nos capacités culturelles reste un mystère.

L'Arrière-plan est un système de dispositions non représentationnelles, et n'existe que sous forme neurophysiologique. Suivant le modèle émergentiste, le rôle causal de l'Arrière-plan n'est pas déterministe : il ne fait que rendre possible les contenus intentionnels sans les déterminer. Comment cela s'explique-t-il ? J. R. Searle pose l'hypothèse d'une relation causale entre l'Arrière-plan et les états intentionnels, telle que celle-ci n'est pas systématique mais seulement l'occurrence⁹² de chaque situation temporelle et spatiale. Il crée ainsi le schéma d'une causalité interne, d'une part entre l'Arrière-plan et les états intentionnels, et d'autre part entre les états intentionnels et le Réseau pré-conscient.

En effet, un état intentionnel n'est jamais seul mais fonctionne toujours dans un réseau (network), puisqu'il ne peut déterminer ses conditions de satisfactions qu'en liaison avec d'autres états intentionnels. Un désir est, par exemple, toujours accompagné de croyances. Si je désire une glace à la vanille, cela présuppose que je crois qu'il existe quelque chose telle

⁹¹ Nous proposerons dans les chapitres suivants une analyse détaillée du concept d'Arrière-plan en lien avec la théorie de l'esprit d'une part, puis avec la théorie sociale, d'autre part.

⁹² Événement qui se présente fortuitement.

qu'une glace à la vanille. Pour caractériser l'intentionnalité, il faut donc compter avec les concepts suivants : un contenu mental, un mode psychologique, un objet intentionnel, un Arrière-plan et un réseau d'états intentionnels.

2.2 La théorie de la survenance appliquée aux états intentionnels conscients

L'utilisation par J. R. Searle de concepts tels que l'intention, les croyances et les désirs l'oblige à se tourner vers la philosophie de l'esprit. Partant de là, il questionne la nature ontologique des états mentaux en général. Sa position est basée sur 4 principes⁹³ :

- a) Primo, il conçoit l'existence d'un et un seul monde physique ;
- b) secundo, il rejette le dualisme cartésien de l'esprit et du corps ; selon J. R. Searle, le monde étant physique, il n'y a pas de raison que l'esprit soit moins physique que le corps ;
- c) tertio, il admet la théorie atomique de la matière dans laquelle les particules physiques forment des systèmes munis de propriétés causales ;
- d) Finalement, il admet également la théorie biologique de l'évolution de Charles Darwin, car elle définit la conscience comme une capacité des cerveaux humains et animaux survenue au cours de l'évolution. J. R. Searle ne fait pas de différence entre la nature ontologique et biologique des états mentaux.

Bien que l'intentionnalité et la conscience soient, selon J. R. Searle, des propriétés du cerveau causées par des processus neurobiologiques, il n'adopte néanmoins pas la position radicale des neurobiologistes tels Patricia et Paul Churchland. En effet, J. R. Searle ne nie pas l'existence des états mentaux en les réduisant à des états neuronaux. Bref, il ne soutient pas la thèse de l'identité-type⁹⁴ des choses mentales et physiques. J. R. Searle se réfère de façon traditionnelle à la théorie de la survenance de Jaegwon Kim dans laquelle l'existence des états mentaux est totalement dépendante des états physiques. Par extension, on peut donc attribuer des propriétés causales aux états mentaux. En d'autres termes, on peut réduire épistémologiquement les états mentaux à des états neurobiologiques, mais pas ontologiquement.

⁹³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, Introduction. Il est à noter que Searle considère les 2 théories (atomique et biologique) comme étant pour le moment irréprochables.

⁹⁴ Selon cette dernière, énoncée par D. Lewis, 1966, "An Argument for the Identity –Theory", in *Philosophical Papers I*, Oxford, OUP, chaque type de phénomène mental est identique à un type d'état cérébral. De cette façon, une douleur spécifique pourrait être identifiée (a posteriori, mais nécessairement) à une stimulation neurale déterminée.

Suite à la théorie de la survenance, les biologistes ont développé à leur tour la théorie émergentiste qui explique le surgissement de l'esprit à partir de la matière cérébrale. Ici, la conscience émerge de formes déterminées d'organisation biologique de la matière. Des propriétés fonctionnelles nouvelles, telle que la conscience, apparaissent donc au sein d'un système et ne peuvent être réduites aux éléments qui le composent, ni avoir d'existence en dehors d'eux. Ernst Mayr décrit cette théorie sur laquelle s'est bâtie la biologie du XXème siècle, en précisant ce qui suit : « [les propriétés des systèmes vivants] émergent aux niveaux les plus élevés d'intégration qui ne pourraient pas être inférés à partir de la connaissance des composants de niveaux inférieurs. »⁹⁵.

Suivant ce modèle, J. R. Searle confère une efficacité causale aux états mentaux. Prenons un exemple : dire que la douleur nous fait retirer la main du feu, c'est dire que la sensation de brûlure qui déclenche l'action de retirer sa main a des causes physiques. Autrement dit, les états mentaux sont le résultat et en même temps la production d'états cérébraux. A partir de là, J. R. Searle considère les états mentaux comme une ontologie à la première personne. Tout état mental a une dimension subjective : 'j'ai mal'. En d'autres termes, les états conscients ont un mode d'existence ontologique subjective. Illustrons à nouveau cette idée : si j'ai conscience d'avoir mal, personne ne peut mettre en doute la douleur que je ressens. Notons ici que J. R. Searle ne fait pas de distinction entre 'avoir conscience d'une douleur' et 'ressentir une douleur'. Cette remarque contribue à montrer la résolution searlienne du problème esprit-corps. Il s'agit pour Searle de faire tenir les états conscients dans l'ontologie physicaliste.

Quant à la théorie émergentiste, elle lui permet de traiter les états mentaux conscients à la première et à la troisième personne, c'est-à-dire subjectivement et objectivement. Les états mentaux intentionnels conscients produits par un individu lui appartiennent seul. Il est cependant possible de traiter les états mentaux intentionnels comme des phénomènes biologiques. Cette distinction entre le point de vue à la première et à la troisième personne est décisive pour comprendre la théorie de l'esprit searlienne, c'est-à-dire son 'naturalisme biologique'⁹⁶. La distinction fait référence à la philosophie du langage comme suit : si je parle de moi-même, je dis 'je' et j'adopte par là un point de vue à la première personne. Si je parle d'autrui, je dis 'il/elle' et je prends position à la troisième personne. Lorsque le scientifique exprime le fonctionnement du cerveau en utilisant ses outils d'observation, il parle à la

⁹⁵ Mayr E, 1997, *This Is Biology, The Science of the Living World*, Cambridge, Mass, Belknap Press, p. 19. Traduction proposée de : « [the properties of living systems] emerge at higher levels of integration which could not have been predicted from a knowledge of the lower-level components ».

⁹⁶ Ce terme est revendiqué par J. R. Searle à plusieurs reprises dans nombres de ses ouvrages et articles.

troisième personne sur les états mentaux ou du moins neuronaux. Selon J. R. Searle, le scientifique ne pourrait jamais connaître les états mentaux d'une autre personne, car les seuls états mentaux à sa portée sont les siens. En revanche, le fonctionnement de la conscience au niveau du cerveau appartient à la catégorie du connaissable. Afin d'orienter les recherches sur les états mentaux, J. R. Searle fonde une théorie de la conscience.

L'intentionnalité et la conscience sont des propriétés fonctionnelles émergentes du cerveau. Parmi les phénomènes mentaux, il en est un notoire qui est le langage, un phénomène institutionnel. J. R. Searle crée ainsi une chaîne causale allant des phénomènes cérébraux aux phénomènes institutionnels en passant par les phénomènes mentaux. L'esprit (*mind*) émerge du cerveau (*brain*), le langage émerge de l'esprit, et la réalité institutionnelle émergeant du langage est une sous-catégorie de la réalité sociale. Cette dernière nécessite un traitement indépendant car elle émerge de l'intentionnalité collective.

L'ontologie searlienne des états mentaux rejette la conception dualiste esprit-corps, dite cartésienne⁹⁷. Pourtant, il semble qu'un tel dualisme subsiste dans son ontologie, dans la mesure où les états mentaux et les états cérébraux ne sont pas réductibles les uns aux autres et forment deux ontologies ou modes d'existence différents. En effet, l'état cérébral est exprimé par 'il' alors que l'état mental par 'je'. Il n'est pas certain que J. R. Searle puisse échapper au dualisme qu'il montre du doigt. Néanmoins, il tente de résoudre le *mind-body problem* (le problème du corps et de l'esprit)⁹⁸. En analysant son article *Why I am not a property dualist*⁹⁹, on se demande si J. R. Searle n'est pas en réalité un dualiste des propriétés. Autrement dit, pourquoi considère-t-il que la conscience et les processus cérébraux ont les mêmes propriétés ?

Pour commencer, décrivons la position searlienne vis-à-vis de la conscience qu'il définit comme étant un état et non une propriété du cerveau. La conscience est un phénomène causé par des processus biologiques et comparable à celui de la digestion ou de la photosynthèse. La conscience est réductible causalement aux processus biologiques épistémologiquement et non ontologiquement, car son existence dépend des humains ou des animaux vivants. On ne peut donc pas réduire la conscience à la troisième personne puisqu'elle n'existe pas indépendamment des expériences. Elle n'est pas non plus une entité distincte des phénomènes neurobiologiques, mais plutôt un état dans lequel un système neurobiologique se trouve. On ne peut pas décrire les caractéristiques objectives du cerveau à

⁹⁷ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Epilogue : distinction problème et dualisme

⁹⁸ Dans *Intentionality* (1983), dans *Minds, Brains and Science* (1984) et dans *La redécouverte de l'esprit* (1992)

⁹⁹ Publié dans John R. Searle *Philosophy in a new century : selected essay*, 2011. Traduction proposée : *Pourquoi je ne suis pas un dualiste des propriétés*.

la troisième personne en décrivant les caractéristiques subjectives à la première personne. La conscience est un état du cerveau, de même façon que la liquidité et la solidité sont des états de l'eau.

Les théoriciens dualistes considèrent que la conscience est une caractéristique mentale qui s'ajoute aux autres propriétés physiques du cerveau. Ils opposent donc le mental et le physique. J. R. Searle s'appuie sur deux arguments pour démontrer l'erreur de cette opposition :

- Premièrement, si l'on considère que la conscience est mentale et aussi physique, alors on est confronté à une surdétermination causale. En effet, comment savoir si ce sont les propriétés mentales ou physiques du cerveau qui causent tel ou tel comportement. Comment J. R. Searle souhaite-t-il échapper à cette opposition ? Il simplifie cette question en disant que la propriété mentale est en même temps une propriété physique du cerveau.
- Deuxièmement, pour étayer cette assertion qui semble être une contradiction, J. R. Searle invoque une distinction entre la réduction causale épistémologique et ontologique, tout en défendant l'idée que la première n'implique pas nécessairement la seconde. Contrairement à la perspective dualiste, J. R. Searle soutient que le cerveau en tant que système biologique est conscient et soutient la thèse selon laquelle la conscience n'est ni un produit du cerveau ni n'émerge de lui. J. R. Searle perçoit donc une contradiction dans cette position dualiste.

A y voir de près, le dualisme des propriétés est forcément un dualisme des substances. La conscience serait alors une entité qui, une fois produite, serait séparée du cerveau. J. R. Searle insiste avec véhémence sur l'idée que la conscience est un état du cerveau et non une propriété. Lorsqu'il parle de la conscience et de l'intentionnalité comme émergentes du cerveau, il ne l'exprime pas dans un sens dualiste mais plutôt comme naturaliste biologiste en considérant le cerveau comme un organe causant et réalisant des états de conscience. C'est de cette façon que J. R. Searle évite un dualisme des substances. En posant la conscience comme état du cerveau, il n'est pas pour autant à l'abri des critiques philosophiques.

2.3 Le principe de connexion : tout ce qui mental est conscient

Pour J. R. Searle, tout ce qui est mental est conscient : « Tous les états intentionnels inconscients sont en principe accessibles à la conscience. »¹⁰⁰ Ces mots résument ce que J. R. Searle nomme principe de connexion. Cette idée rappelle fortement ce que J. R. Searle développe dans sa théorie des actes de langage, à savoir le principe d'exprimabilité, selon lequel tout ce que l'on peut vouloir signifier, peut être dit. Les états intentionnels du Réseau¹⁰¹ et de l'Arrière-plan peuvent être qualifiés d'inconscient dans la mesure où ils répondent au principe de connexion. Pour tenir cette position, J. R. Searle se doit de reformuler le concept d'*inconscient*, dont il distingue deux sens qui correspondent à deux types de situations.

Tout d'abord, lorsque l'on dit : « Je crois que X quand je ne suis pas en train d'y penser », il s'agit d'un état mental qui n'est pas tout le temps présent à la conscience ou qui est refoulé parce que « trop douloureux »¹⁰². Cela revient à dire (a) que la phrase « je crois que X » pourrait exprimer l'idée « j'ai conscience que X », et (b) que ce qui est inconscient est ce à quoi je crois quand je n'y pense pas. Pour une raison X, je suis en train de penser à une chose et j'en ai conscience parce que j'y pense à un temps t^1 . Dans ce cas, ce qui est inconscient correspond à ce à quoi je ne pense pas à un temps t^1 , parce que mon attention est dirigée ailleurs.

Le second sens d'inconscient que J. R. Searle souligne porte sur les axones qui ne sont pas des phénomènes mentaux. Pour illustrer son propos, J. R. Searle prend l'exemple de « la myélinisation des axones »¹⁰³ du système nerveux central. Il propose alors de les appeler des 'phénomènes non conscients' pour les distinguer des phénomènes inconscients qui sont mentaux. Il s'agit simplement d'une redéfinition terminologique à partir de laquelle le théoricien énonce que toute théorie de l'inconscient doit rendre compte de la distinction entre les formes d'intentionnalité intrinsèque et les formes 'comme si', c'est-à-dire entre les formes réelles et les usages métaphoriques : « Ce que j'entends par intentionnalité intrinsèque, c'est

¹⁰⁰ Searle J.R, 1985, *L'Intentionnalité*, Les Editions de Minuit, "Propositions", Paris, p. 215.

¹⁰¹ « Réseau (Network) : l'analyse des conditions de fonctionnement des états intentionnels dans les situations de la vie réelle montre qu'un état intentionnel déterminé ne fonctionne pas de façon isolée mais qu'il ne peut déterminer ses conditions de satisfaction qu'en liaison avec un Réseau d'autres états intentionnels. L'hypothèse du réseau ne signifie pas que les liens entres représentations soient tous des liens d'implication logique. Ce réseau de représentations conscientes et inconscientes n'est pas à confondre avec l'Arrière-plan de compétences préintentionnelles. », Searle J.R, 1985, *L'Intentionnalité*, Les Editions de Minuit, "Propositions", Paris, Lexique, p. 332.

¹⁰² J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 212.

¹⁰³ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 213.

la chose réelle par opposition à la pure et simple apparence de la chose (comme si) et par opposition à des formes dérivées d'intentionnalité telles des phrases, des tableaux, etc. »¹⁰⁴

Donnons un exemple : si je dis que j'ai soif, mon intentionnalité est réelle puisqu'elle implique un désir de boire. Les conditions de satisfaction de cette proposition résident dans le fait de boire ou non. En ce sens, seule l'intentionnalité intrinsèque est authentiquement mentale. Par contre, si je dis que ma pelouse a soif, il est clair que je fais là un usage métaphorique en attribuant la soif à ma pelouse. La pelouse étant, en effet, incapable d'intentionnalité, n'a pas soif, mais c'est l'intentionnalité intrinsèque d'un être humain qui formule le besoin de la pelouse d'être arrosée. Ce genre d'usage métaphorique est entre autres ce que Searle nomme intentionnalité dérivée. La distinction entre l'intentionnalité intrinsèque et dérivée est fondamentale : « le prix à payer [pour l'ignorance de cette distinction] est l'absurdité puisque tout dans l'univers deviendrait mental »¹⁰⁵. L'intentionnalité intrinsèque exprime l'idée qu'un système 'comprend' ou encore 'utilise' un contenu représentationnel pour ses finalités propres, alors qu'une intentionnalité dérivée est projetée sur un événement ou sur un organisme engagé dans une séquence d'opérations.

Partant de ces distinctions inconscient/non conscient, et, intentionnalité intrinsèque/dérivée, la conclusion qui s'impose est la suivante : un état intentionnel inconscient est intrinsèquement mental. Il faut entendre par là qu'un état intentionnel inconscient réel a une existence mentale. Un état intentionnel inconscient tel « 'ma croyance inconsciente que la tour Eiffel est à Paris' relève d'une intentionnalité intrinsèque, et non de ce que n'importe qui d'autre choisit de dire à mon sujet, ou de la manière dont je me comporte, ou du genre d'attitudes que quelqu'un pourrait adopter à mon égard. »¹⁰⁶

La stratégie searlienne consiste à démontrer que notre compréhension de l'inconscient est basée sur notre compréhension de la conscience. En raison de sa théorie de l'intentionnalité, J. R. Searle impose deux conditions à sa théorie de l'inconscient : la première est une intentionnalité intrinsèque, la seconde consiste dans la 'forme aspectuelle' (aspectual shape). Tout état intentionnel représente ses conditions de satisfaction sous certains aspects qui importent à l'agent. Searle considère que la seule manière de comprendre la notion d'état mental inconscient est de l'envisager comme contenu possible de la conscience. Un état intentionnel a forcément une forme aspectuelle car l'intentionnalité et la conscience ne sont pas

¹⁰⁴ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 120.

¹⁰⁵ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 122.

¹⁰⁶ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 214.

dissociables l'une de l'autre. En effet, on ne peut pas dire dans l'absolu : j'ai conscience, mais plutôt, j'ai conscience de quelque chose. Ainsi, tous les états intentionnels, conscients ou non, ont une forme aspectuelle. Lorsque que je désire boire un verre d'eau, je ne désire pas un verre d'H₂O¹⁰⁷.

De plus, on dit de quelqu'un qu'il est inconscient, lorsqu'en raison de son état, il est par exemple endormi ; il n'a plus aucun contact conscient avec le monde extérieur. Dans une perspective purement biologique, on comprend que J. R. Searle restreigne l'emploi de l'inconscient à la description d'un état physique, tel le sommeil qui interrompt momentanément toutes possibilités d'avoir des états conscients. Pour comprendre J. R. Searle, il faut donc accepter la description d'une conscience dans l'absolu au sens d'une disposition à avoir des états conscients. Cette position est malheureusement trop simple pour correspondre à la réalité du fonctionnement du cerveau, car elle ignore par exemple, que les rêves puissent être racontés dès lors que le sujet est réveillé pendant son rêve. Une autre critique pourrait être la suivante : être endormi, c'est être inconscient et être dans le coma, c'est aussi être inconscient, pourtant le sommeil et le coma forment deux états distincts du cerveau.

Dans la théorie ontologique searlienne, traiter de l'esprit, c'est donc traiter des états mentaux intentionnels conscients. Le lien entre conscience et intentionnalité est essentiel pour J. R. Searle. L'exemple suivant illustre pourquoi : le prisonnier américain qui écrit du chinois à l'aide de codes, dans l'expérience de pensée de J. R. Searle¹⁰⁸, ne le comprend pas parce qu'il n'est pas impliqué à la première personne, en tant que sujet conscient dans l'activité qui donne son sens à la manipulation de symboles. Autrement dit, la sémantique ne suffit pas à la compréhension d'un langage, il faut en plus certaines propriétés subjectives de l'organisme pour que le sujet ait consciemment accès à ses contenus mentaux. C'est pour cette raison qu'il est important pour J. R. Searle d'élaborer un concept de la conscience au sein de sa théorie de la signification.

Après avoir présenté les concepts les plus importants de la théorie de l'esprit, et allégué les arguments searliens en faveur de la dépendance de la théorie du langage, c'est-à-dire de la signification vis-à-vis de la théorie de l'esprit, nous allons répondre, dans les paragraphes suivants, aux questions soulevées depuis le début de ce chapitre.

¹⁰⁷ Cet exemple est utilisé dans J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 215-217.

¹⁰⁸ Cf. l'argument de la chambre chinoise dont la conclusion peut être exprimée ainsi : une activité maniant des symboles doit être consciente pour avoir du sens.

2.4 Une théorie causaliste de l'esprit.

La théorie ontologique searlienne est physicaliste et, à ce titre, recherche des liens causaux entre les états cérébraux et les états mentaux. En revendiquant l'étiquette du naturalisme biologique, J. R. Searle se pose en salvateur du problème esprit-corps qui préoccupe les philosophes depuis l'Antiquité. Naturaliser l'intentionnalité, c'est combler le hiatus entre ce qui relève de la sémantique (les entités pourvues d'un contenu intentionnel) et ce qui n'en relève pas. Autrement dit, le naturalisme biologique doit expliquer comment un dispositif représentationnel est construit, et ce qui dans la représentation est causalement efficace i.e. incite à l'action.

2.4.1. La question du dualisme esprit-corps

J. R. Searle se défend d'être un dualiste des propriétés. Pour ne pas avoir à attribuer des propriétés différentes au cerveau et aux états mentaux intentionnels conscients, c'est-à-dire pour échapper à la vision dualiste esprit-corps, J. R. Searle attribue à la conscience deux modes d'existence : l'un causalement épistémologique et l'autre ontologique. Le mode d'existence ontologique repose sur la caractéristique subjective de la conscience irréductible aux états cérébraux qui la causent. L'aspect épistémologique caractérise la réductibilité causale des états conscients. Ce sont ces derniers qui, selon J. R. Searle, causent et réalisent la conscience. La solution searlienne au problème esprit-corps consiste, par conséquent, à poser l'existence d'une seule réalité et de plusieurs modes d'existence de cette réalité¹⁰⁹. Cette solution n'est pourtant pas satisfaisante car elle ne prend pas en compte deux critères à partir desquels la conscience doit être pensée, à savoir le corps et le temps. Il est à noter que le cerveau fonctionne toujours dans un corps :

« Sans le corps, le cerveau ne pourrait produire qu'un vécu cérébral inconscient au sujet corporel, comme en témoigne le coma neurovégétatif. [...] Si le cerveau paraît agir sans nous, notre corps en est l'extension mais aussi son principal médiateur tant pour accomplir l'action que pour l'incorporation des informations sensorielles »¹¹⁰.

¹⁰⁹ La réalité serait comparable ici au verbe, et les modes d'existence aux modes de la conjugaison grammaticale, à savoir : l'indicatif, le conditionnel, l'impératif, le subjonctif, l'infinitif et le participe.

¹¹⁰ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010.

En ce qui concerne le temps, Bernard Andrieu écrit :

« Il existe un écart temporel et irréductible entre le cerveau et sa conscience [...] Le cerveau va plus vite que toute conscience de lui-même et nous ne le ressentons qu'au terme de l'action corporelle qu'il produit en nous comme le temps réflexe (20-40 ms¹¹¹), le temps émotionnel comme la peur par exemple. Les informations incorporées dans le cerveau le sont de manière infra-consciente au cours de toutes nos interactions entre le corps et le monde. »¹¹²

Le principe de connexion searlien selon lequel tous les états inconscients sont accessibles à la conscience semble un peu simplificateur, dans la mesure où ce principe ne prend en compte qu'un seul sens de l'inconscient, à savoir tout ce qui n'est pas conscient à un temps *t*. En se référant aux écrits de Bernard Andrieu, on peut distinguer trois types d'inconscient car « le corps par son interaction produit plusieurs niveaux d'activité sémantique non intentionnelle sans que la conscience puisse en être la cause. »¹¹³ B. Andrieu parle précisément des inconscients : corporel, cognitif et cérébral.

L'inconscient corporel, selon lui, désigne les habitus, les techniques du corps (faire du ski, jouer du piano, etc.), les gestes et les postures. C'est justement là un des sens que J. R. Searle lui-même donne à l'Arrière-plan. L'inconscient cognitif, ensuite, désigne les significations psychiques implicites qui sont produites dans l'activité de prise de décision. Les états cognitifs inconscients peuvent devenir explicites lorsqu'ils sont reconnus consciemment. B. Andrieu fait ici référence aux différents degrés d'attention qui permettent une reconnaissance consciente après la stimulation de l'ordre de la milliseconde¹¹⁴. Il émet ainsi l'idée qu'il existe un seuil de la conscience au sens de la perception de l'activité par le sujet. C'est le sens rendu par *awareness* en anglais. Quant à l'inconscient cérébral, il se caractérise par une sorte de retard de la perception dans l'action. Lorsque l'action a cessé, des petites perceptions sont réactivées par la mémoire : « l'inconscient cérébral se fonde sur le schéma sensori-moteur pour lier l'activité du schéma corporel avec la perception insensible des informations. »¹¹⁵

¹¹¹ Ms = milliseconde.

¹¹² *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010.

¹¹³ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010.

¹¹⁴ Prenons un exemple : lorsque l'on se brûle la main, un ordre du cerveau au système nerveux nous fait retirer la main de l'objet brûlant. C'est seulement après le retrait de la main que l'on prend conscience de la brûlure.

¹¹⁵ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010, p. 64.

La description de ces inconscients permet de lier conscience-mémoire-corps-perception-action comme un tout au sein duquel ces éléments interagissent. Une bonne illustration de cette interaction est la douleur que J. R. Searle cite souvent comme exemple de réalité ontologique subjective i.e. la douleur existe uniquement pour une personne, car un individu quelconque ne peut ressentir réellement ce qu'un autre ressent. B. Andrieu l'explique comme suit :

« Dans les années 1960, les neurophysiologistes Ronald Malzack et Patrick Wall (1925-2001) démontrèrent combien les facteurs psychologiques influent sur le nombre de signaux de douleur qui atteignent le cortex cérébral. [...] Le vécu biosubjectif de la douleur selon une échelle de 0 à 100 indique un ressenti douloureux deux fois moins fort sous réalité virtuelle que sous analgésiques. Ce qui indique que l'anesthésie chimique par rapport à l'anesthésie mentale, ce que l'on sait depuis les travaux sur la suggestion mentale et l'hypnose, relève d'une conception mécanique plutôt qu'interactive du corps et de la cognition mondaine. »¹¹⁶

Le moyen du *neurofeedback* montre la capacité des patients ayant une représentation visuelle de leur cerveau à interagir avec celui-ci, de façon à en changer le vécu corporel. Les patients peuvent, par exemple, localiser la source de leur mal et diminuer leur sensibilité à la douleur en visualisant sur un écran une projection de leur cerveau.

Par conséquent, considérer la conscience comme un processus cérébral ou une propriété de niveau plus élevé du cerveau¹¹⁷ ne semble pas correspondre au fonctionnement de la conscience. La position physicaliste selon laquelle le physique cause le mental ne perçoit qu'un côté du processus. En retour, le mental cause aussi le physique. Bien que J. R. Searle se veuille non dualiste, il déplace en fait le dualisme corporel-spirituel vers un autre dualisme ontologique-épistémologique. L'existence d'un point de vue à la première et à la troisième personne tient du fait que chaque esprit¹¹⁸ fonctionne dans un corps. Cette évidence se traduit par exemple lorsque l'on fait preuve d'empathie. On peut toujours imaginer ce que cela fait d'être un autre, mais on ne peut pas prendre sa place.

Selon Berthoz et Petit, « pour surmonter le dualisme, c'est une nouvelle description des processus dynamiques responsables de l'adaptation mutuelle et continuelle entre le

¹¹⁶ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010, p. 64.

¹¹⁷ 'higher-level properties'

¹¹⁸ 'mind' en anglais désigne l'esprit dans le cerveau.

cerveau, le corps et le monde »¹¹⁹ qu'il faut décrire. Ainsi, l'étude du vécu corporel peut permettre d'appréhender au plus près le fonctionnement de la conscience et par là-même d'échapper au dualisme :

« Le même événement corporel est d'abord intentionné par le cerveau avant d'être perçu comme intentionnel pour la conscience des états mentaux. Cette différence entre l'intentionné neurocognitif et l'intentionnel mental sont l'avvers et le revers de la même pièce du vécu corporel, le premier du point de vue du vivant neurocognitif, le second du point de vue du vécu corporel. »¹²⁰

Il est évident à présent que le cerveau ne peut être traité indépendamment du corps et de son environnement :

« Si le cerveau paraît agir sans nous, notre corps en est l'extension mais aussi son principal médiateur tant pour accomplir l'action que pour l'incorporation des informations sensorielles. [...] Paradoxalement la sensation est vécue subjectivement par le corps tandis que son intensité et son information sont traités par le cerveau de manière implicite »¹²¹.

Pour mettre un terme au dualisme esprit-corps, la solution la plus prometteuse est celle que propose le concept de vécu corporel. Certes, comme J. R. Searle l'affirme, la conscience n'est pas un supplément métaphysique au cerveau. Cependant, il est nécessaire de reformuler son idée selon laquelle l'esprit a différents modes d'existence : ils existent différentes sortes d'interaction du cerveau et du corps qui se construisent au cours de la vie de l'individu. On ne peut les ignorer au sein du cerveau incorporé¹²². Il est impératif de mener une étude exhaustive des dynamismes agissant dans le vécu corporel pour approfondir les recherches sur la conscience.

Proposer une enquête sur les interactions entre le vivant neurocognitif et le vécu corporel exige une autre vision de la causalité que celle qu'envisage J. R. Searle. Que veut-il dire lorsqu'il énonce que « les états mentaux sont réalisés et causés par et dans les états cérébraux » ? Cette question est l'objet du prochain paragraphe.

¹¹⁹ Berthoz A., Petit J-L., 2003, *Nouvelles propositions pour une physiologie de l'action*, in *Intellectica* n° 36-37.

¹²⁰ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010.

¹²¹ *Quel vécu corporel du cerveau propre ?*, Bernard Andrieu in *Revue philosophique de Louvain*, n°2, mai 2010.

¹²² Il s'agit ici de l'existence du cerveau dans le corps.

2.4.2 La réduction causale épistémologique et le naturalisme biologique

Il importe de comprendre comment J. R. Searle réussit à qualifier la réduction causale (impliquée par son naturalisme biologique) d'épistémologique pour sauver la notion de sujet. Pour cela, il faut se référer à l'œuvre *La redécouverte de l'esprit*¹²³ dans laquelle J. R. Searle considère la conscience comme la notion centrale du mental, au sens où elle coordonne toutes les autres notions mentales, à savoir, l'intentionnalité, la subjectivité, la causalité mentale, l'intelligence, la cognition, etc. J. R. Searle écrit à ce sujet:

« La conscience est un caractère biologique de certains organismes, dans l'acception même que l'on donne au terme « biologique » lorsque nous disons que la photosynthèse, la mitose, la digestion et la reproduction sont des caractères biologiques des organismes. [...] En outre il n'a pas été question de « naturalisation de la conscience » ; elle est déjà complètement naturelle »¹²⁴

Nous pouvons convenir avec Ludwig Wittgenstein que le *cérébroscope*, est une machine chimérique car il est impossible de lire directement les pensées dans le cerveau. L. Wittgenstein le démontre en affirmant que c'est un abus de langage de dire que la pensée est localisée dans le cerveau :

« Serait-il donc absurde de parler d'un lieu où se situerait la pensée ? Mais l'expression n'a d'autre sens que celui que nous voulons lui attribuer. Quand nous disons : 'le cerveau est le lieu où se situe la pensée', qu'est-ce que cela signifie ? Simplement que des processus physiologiques sont en corrélation avec la pensée et que nous supposons que leur observation nous permettra de découvrir des pensées. Mais quel sens pouvons-nous donner à cette corrélation et en quel sens peut-on dire que l'observation du cerveau permettra d'atteindre des pensées ? »¹²⁵

Sans contredire L. Wittgenstein, J. R. Searle donne une argumentation qui renforce le scepticisme à l'égard de toutes les conceptions réductionnistes de la pensée. Il adopte la conception des sciences modernes qui font de la conscience un phénomène biologique apparaissant à un certain niveau d'organisation du vivant. De ce point de vue, la conscience

¹²³ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, chapitre IV.

¹²⁴ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 137-138.

¹²⁵ Wittgenstein L., 1965, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Etudes préliminaires aux "Investigations philosophiques", Gallimard, "Essais", p. 52.

n'est qu'une « caractéristique biologique ordinaire du monde. »¹²⁶ Il ajoute encore qu'on aurait du mal à exagérer les effets désastreux du réductionnisme sur le travail philosophique et psychologique de la seconde moitié du vingtième siècle, en raison de son incapacité à accepter la subjectivité de la conscience :

« La faillite d'une bonne partie des travaux menés en philosophie de l'esprit et la stérilité de la psychologie académique au cours des cinquante dernières années, sont, d'une manière qui d'emblée n'a rien d'évident, le fruit de l'incapacité persistante à reconnaître et à accepter le fait que l'ontologie du mental est une ontologie irréductiblement à la première personne. Il y a des raisons profondes, dont beaucoup sont gravées dans notre histoire inconsciente, qui font que nous trouvons difficile, sinon impossible, d'accepter l'idée que le monde réel, le monde décrit par la physique et par la chimie et par la biologie, contient un élément subjectif inéliminable. »¹²⁷

Le terme 'd'histoire inconsciente' est douteux, car on a l'impression que J. R. Searle reprend le sens commun freudien de l'inconscient alors qu'il le récuse en décrivant l'inconscient comme une caractéristique des états cérébraux, ou encore comme ce à quoi je crois quand je n'y pense pas. A y voir de près, aucun de ces deux qualificatifs ne semblent éclairer le terme d' 'histoire inconsciente' dans cette citation. Le concept d'Arrière-plan, en revanche, permettrait de penser plus facilement ce terme. En effet, notre histoire culturelle fait que nous agissons à l'aide des catégories de pensée du dualisme esprit-corps sans nous en rendre compte.

J. R. Searle ne réussit apparemment pas à se défaire de la définition freudienne de l'inconscient, bien qu'il la rejette. Néanmoins, il défend l'idée de l'existence réelle de la conscience tant au niveau neurobiologique qu'au niveau subjectif des expériences conscientes.

Ainsi nomme-t-il l'existence de la conscience au niveau biologique, « existence à la troisième personne », en la distinguant de l'existence de la conscience subjective qui est à la première personne. A la première personne, la conscience est « un interrupteur que l'on allume et que l'on éteint : un système est conscient ou non. Mais une fois qu'il est conscient, le système est un rhéostat : il y a différents degrés de conscience. »¹²⁸ Il est clair que cette définition est très minimaliste puisqu'elle écarte les concepts de conscience de soi, de conscience morale et de cognition.

¹²⁶ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 127.

¹²⁷ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 140.

¹²⁸ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 126.

En référence aux données des sciences cognitives, on peut affirmer que la conscience existe à différents degrés qui vont de l'état de sommeil à celui d'extrême concentration, en passant par des stades de plus ou moindre attention. De plus, il faut comprendre que la conscience existe à différents niveaux, et comme tous les phénomènes biologiques, elle est susceptible d'être soumise à différents niveaux d'explication d'ordre causal ou bien d'ordre fonctionnel. Quoi qu'il en soit, ces deux niveaux d'explication sont compatibles avec la théorie de la sélection naturelle de Charles Darwin. Pourtant, décrire la conscience à la première personne semble impliquer quelques complications. En effet, considérer la subjectivité de la conscience impose de traiter les concepts de conscience de soi, contenu conscient, conscience morale. Comment J. R. Searle peut-il donc intégrer dans le terme 'conscience' toutes ses caractéristiques telles la connaissance immédiate, l'attention, ou encore la conscience de soi ?

Selon J. R. Searle, la seule façon d'accéder à nos états mentaux est d'avoir conscience d'eux. Un état mental tel qu'une croyance est une croyance consciente de quelque chose. Telles sont les deux caractéristiques d'un état mental conscient intentionnel. Cependant, croire que X, c'est avoir conscience de ma croyance que X, et en même temps avoir conscience que X. Ce sont deux états conscients qui accompagnent un état mental, car ce dernier est conscient de quelque chose et au moins parfois conscient intrinsèquement de lui-même. J. R. Searle ne distingue pas ces deux manifestations de la conscience :

« Dans tout état conscient, nous pouvons déplacer notre attention vers l'état lui-même. [...] Et parce que la possibilité de ce déplacement d'attention est présent dans l'état lui-même, nous pouvons dire, en ce sens technique très spécial, que tout état de conscience est conscient de lui-même »¹²⁹.

Cette définition utilise un vocabulaire technique pour désigner, par exemple, la capacité de l'homme à prendre de la distance par rapport à sa vie passée. C'est effectivement ce qui se passe chaque fois que nous réfléchissons à ce que nous venons de dire. Cependant, dire que tout état de conscience de l'homme est conscient de lui-même, c'est dire qu'il en est de même pour tous les animaux. Or, en quel sens peut-on reconnaître que les animaux ont conscience de leurs états conscients ? Il ne semble pas qu'un animal soit capable de se poser des questions métaphysiques. On n'a jamais vu un chien prendre du recul par rapport à son désir de se jeter sur sa gamelle, à moins qu'il n'ait été conditionné pour cela.

¹²⁹ J. R. Searle, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p 199-200.

Dans *Le mystère de la conscience*, J. R. Searle reprend une idée qu'il trouve chez Israel Rosenfield, à savoir « le sens que l'on a de soi est précisément le sens que l'on a des expériences qui affectent l'image du corps. [...] C'est ce qu'il appelle 'l'autoréférence de toute conscience'. »¹³⁰ En d'autres termes, toutes nos expériences sont autoréférentielles au sens où elles sont reliées à l'expérience du moi, qui est l'expérience de l'image du corps. Toute conscience commence par la conscience du corps. Cette image du corps est cohérente (i.e. elle a une continuité dans le temps et dans l'espace) car conscience et mémoire fonctionnent ensemble :

« Non seulement il est impossible d'avoir de la mémoire sans conscience, mais pareillement, il est impossible d'avoir quoi que ce soit qui ressemble à une conscience pleinement développée sans mémoire. »¹³¹

Cette intuition de I. Rosenfield selon laquelle conscience et mémoire sont interdépendantes est illustrée par ce que disent les scientifiques spécialistes du sommeil. Naturellement le corps a besoin de se retourner pour assurer une bonne circulation sanguine après de longues phases de sommeil profond et paradoxal. Or, ce changement de position ne peut s'effectuer que si le cerveau est en éveil pendant quelques instants. Généralement, ces phases d'éveil sont si courtes que le dormeur ne les mémorise pas. A partir de l'âge de trente ans, la plupart des individus, affirment les spécialistes, ont conscience de s'être réveillés durant la nuit. J. R. Searle accepte l'existence d'une conscience du corps, mais récuse le terme de 'conscience de soi'. Si l'on accepte l'idée que tout état conscient est conscient de lui-même parce qu'il a la propriété d'être auto-référentiel, on relaye alors la conscience de soi à une propriété de la conscience. Comment pourrions-nous alors qualifier ce que l'on nomme la faculté d'introspection ou plus simplement notre capacité à prendre de la distance par rapport à nos pensées et à nos actes ?

Pour examiner cette question, il faut d'abord savoir ce qu'est un état mental conscient. Il est indispensable ici de se référer à la médecine qui conçoit la conscience comme l'opposé du coma. Dans ce sens, un état mental conscient se manifeste quand on est éveillé. Certes, cela ne signifie aucunement l'identité de l'état de conscience et de l'état de veille. Ce sont deux situations différentes dont il est nécessaire d'examiner la relation.

¹³⁰ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 191.

¹³¹ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 188.

La conscience ‘médicale’ est évaluée par un score qui étudie la réponse verbale, la réponse à l'ouverture des yeux, et la réponse motrice. Cela s'appelle le score de Glasgow¹³² qui se présente comme suit :

| | |
|--------------------|--|
| Réponse verbale | orientée 5 confuse 4 inappropriée 3 incompréhensible 2 nulle 1 |
| Ouverture des yeux | spontanée 4 à l'ordre 3 à la douleur 2 nulle 1 |
| Réponse motrice | obéit à l'ordre 5 orientée à la douleur 4 décortication ¹³³ 3 décérébration ¹³⁴ 2 aucune 1 |

Pour déterminer l'état de conscience ou de coma d'un patient, il faut additionner le score obtenu dans chacun des 3 groupes. On obtient un minimum de 3 points et un maximum de 15 points. On parle de coma quand l'addition est égale ou inférieure à 8. Pour juger de l'état de conscience du patient, le médecin examine les aptitudes du corps à répondre à des stimulations tactiles et auditives sur celui-ci ainsi qu'à des ordres verbaux. Cette échelle de points, créée pour évaluer la gravité du coma des personnes victimes d'un traumatisme crânien, montre bien qu'il n'existe pas de définition médicale arrêtée de ce qu'est un état conscient. Par ailleurs, il y a des niveaux de conscience relatifs à une capacité à réagir corporellement, en bougeant ou en parlant à un environnement.

Il semble donc que pour traiter de la conscience, on ne puisse se passer de distinguer différents niveaux de conscience dépendant de l'état de veille dans lequel on se trouve. Le sommeil léger se caractérise, par exemple, par un état de repos dans lequel l'esprit et le corps

¹³² Ce score a été décrit en 1974 par deux chirurgiens de Glasgow nommés Jennett et Teasdale. Pour plus d'informations, voir Teasdale G, Jennett B, *Assessment of coma and impaired consciousness: a practical scale*, *Lancet*, 1974.

¹³³ La décortication est un mode de réponse à la stimulation douloureuse qui montre que le cortex cérébral n'intervient plus, la réaction va naître quelque part vers le thalamus.

¹³⁴ La décérébration, comme son nom l'indique, signifie que la réaction ne fait plus intervenir les hémisphères cérébraux. La réponse va naître dans le tronc cérébral.

sont cependant toujours prêts à réagir à une stimulation venue de l'extérieur. A partir de là, les états de conscience sont à mener en parallèle avec les niveaux d'éveil et de sommeil. Ils sont aussi à relier à des états émotionnels. On peut en conclure que la conscience est liée à notre état d'attention, à notre capacité de réceptivité et d'action dans et sur notre environnement.

On parle aussi 'd'état second' qui se produit en état de veille, dans lequel pourtant on ne peut fixer son attention ni sur son environnement ni sur ce que l'on est en train de faire. Cet état est fréquemment causé par des médicaments portant la mention 'effets secondaires : somnolence'. Ce sont autant de questions pertinentes pour comprendre la formation des états conscients dans le cerveau, mais dans quelles mesures intéressent-elles l'interprétation que l'on peut faire d'un état conscient intentionnel comme une croyance ? Il semble que pour caractériser un état mental conscient, il faille s'intéresser au contenu de l'état mental.

Dans leurs recherches sur les images mentales oniriques, André Virel, Odile Dorkel-Drecq et Jean-François Lambert énoncent que la conscience relève de l'expérience subjective, des états mentaux :

« Il n'existe pas de corrélation directe, ni de relation proprement causale entre l'expérience subjective rapportée par les sujets et les indices mesurés par l'expérimentateur. Ce dernier ne peut procéder qu'à des mesures objectives du niveau de vigilance sans préjuger de la nature des états de conscience éprouvés par le sujet. L'électro-encéphalogramme ne renseigne donc pas sur les contenus de conscience mais indexe des processus qui fluctuent avec le niveau de vigilance, l'attention, la motivation, l'émotion, l'activité, etc. »¹³⁵

Nous sommes à présent en mesure de poser l'hypothèse selon laquelle pour traiter des états mentaux conscients, il faut distinguer le contenu mental et l'intensité de conscience de l'état mental qui dépend du niveau d'attention et des émotions de l'agent. En effet, si je suis dans un état émotif de forte intensité, mon attention et mes capacités de réaction à mon environnement extérieur seront amoindris. Si la neurobiologie nous renseigne sur le fonctionnement de la conscience, ou plus exactement sur la formation des états mentaux conscients, elle ne peut donner aucune information sur les contenus mentaux conscients. La seule chose qui nous renseigne sur le contenu de nos états conscients, c'est le sujet lui-même.

¹³⁵ Virel A., Dorkel-Drecq O., Lambert J-F., La décentration in *Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan/IFERT, Tome II, 1987, p. 197- 229.

Il importe d'insister ici à nouveau sur l'idée de vécu corporel : l'analyse des interactions entre les états cérébraux et les états mentaux est la voie de compréhension du fonctionnement de la conscience. En effet, le contenu mental n'est connaissable que par le sujet lui-même, le sujet qui se meut et qui parle.

Pour que les propriétés subjectives et objectives de la conscience soient compatibles, J.R. Searle applique la théorie causale émergentiste à la conscience. De cette façon, il peut expliquer biologiquement comment les états qualitatifs de la conscience sont 'des caractéristiques' des systèmes neuronaux. Dans son schéma, le cerveau est un organe biologique ayant une structure particulière et des modes d'opération ; il joue un rôle vital dans la formation des perceptions, du comportement, des pensées, et du langage. J. R. Searle propose une forme complexe de causalité pour expliquer le passage de l'objectivité des processus cérébraux à la subjectivité de la conscience.

La subjectivité consciente est une caractéristique du plus haut niveau de l'esprit. Pour le comprendre, reprenons l'image searlienne : l'eau dans un verre peut être liquide même si les molécules qui la composent prises individuellement ne sont pas liquides. Il faut « partir du principe que la conscience est un phénomène biologique ordinaire comparable à la croissance, la digestion ou la sécrétion de la bile. [...] Nous ne sommes pas obligés de réduire toutes les relations causales à des événements discrets, ordonnés de façon séquentielle dans le monde. »¹³⁶ La solution searlienne est de considérer que les processus cérébraux causent la conscience mais que la conscience est elle-même une caractéristique du cerveau. Ainsi la conscience conserve ses propriétés subjectives qualitatives :

« Toutes nos expériences conscientes s'expliquent par le comportement des neurones, et sont elles-mêmes des propriétés émergentes du système de neurones »¹³⁷.

On ne peut isoler les états mentaux de la conscience car ceux-ci en sont dépendants. Pour penser cette idée, J. R. Searle use d'une métaphore :

« Si vous pensez à ma conscience comme à une prairie ouverte, alors les changements de mes états de conscience seront plus comme des bosses et des monticules apparaissant sur la prairie. Les changements et les altérations dans la structure du champ sont, je pense, les métaphores correctes pour comprendre les fluctuations de nos expériences conscientes... Si nous considérons la conscience comme un champ, alors nous pouvons considérer les

¹³⁶ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 19.

¹³⁷ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 34.

perceptions particulières, les pensées, les expériences, etc. comme des variations et des modifications dans la structure du champ. »¹³⁸

Cette métaphore a l'inconvénient de présenter la conscience non comme une caractéristique, une propriété d'un état mental mais comme quelque chose de localisable dans le cerveau. Selon J. R. Searle, la conscience serait comparable à un champ sur lequel poussent nos perceptions, expériences, pensées et tout ce que l'on attache communément à l'esprit. Cette métaphore, si elle a l'avantage de montrer la dépendance des états mentaux vis-à-vis de la conscience, pose le problème suivant : comment la conscience peut-elle être à la fois une caractéristique de nos états mentaux, et en même temps le sol sur lequel nos états mentaux apparaissent ? Autrement dit : comment est-il possible de considérer la conscience comme une entité unique localisable dans le cerveau et aussi comme une caractéristique de toutes les productions de notre cerveau ?

Rappelons-nous que lorsque J. R. Searle se défend d'être un dualiste des propriétés, il décrit la conscience comme un état du cerveau et non comme une production du cerveau. Il faut signaler qu'il existe des états de conscience. Néanmoins, parler de la conscience comme s'il s'agissait d'une entité finie localisable dans le cerveau semble être impossible. Les recherches en médecine déjà évoquées abondent en ce sens lorsqu'elles décrivent la conscience comme un phénomène lié au corps, et comme une production du cerveau qui suit temporellement la production d'un signal (ou état cérébral).

Pour sauvegarder la subjectivité de la conscience, J. R. Searle énonce la possibilité de réduire épistémologiquement la conscience à un substrat neurobiologique. Quelles conséquences découlent d'une telle énonciation ? Si, premièrement, l'on suit cette idée, l'intentionnalité et toutes les autres caractéristiques du mental doivent pouvoir être décrites de la même façon que la conscience. Et deuxièmement, si la conscience est un champ de production d'états mentaux, alors J. R. Searle tend à ignorer les autres caractéristiques des états mentaux. Bref, si l'on dit que ces derniers sont produits par la conscience, alors on est obligé de considérer que tout état mental est d'abord un état conscient.

Outre le fait qu'un état conscient n'est pas immédiatement conscient, mais seulement quelques millisecondes après que le cerveau l'ait produit, il semble désormais inutile de

¹³⁸ J. R. Searle, 1999, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, A member of the Perseus Books Group, p. 82. Traduction proposée de "If you think of my consciousness as like an open prairie, then the changes in my conscious states will be more like bumps and mounds appearing on the prairie. Shifts and changes in the structure of the field, I think, are the correct metaphors for understanding the flux of our conscious experiences... If we think of consciousness in terms of a field then we can think of the particular percepts, thoughts, experiences and so on, as variations and modifications in the structure of the field".

qualifier tout état mental d'état conscient, puisque ces deux termes peuvent être utilisés l'un pour l'autre : tout état mental est conscient, et tout état conscient est mental. C'est justement la restriction à laquelle mène la position searlienne. Il semble alors qu'appliquer la théorie causale émergentiste à la conscience ne soit pas adéquat pour une bonne compréhension des fonctionnements de la conscience.

Reformulons clairement l'identification des problèmes de l'ontologie des états conscients intentionnels chez J. R. Searle, tout en anticipant les conséquences sur sa théorie ontologique générale. L'idée de départ est assez séduisante car elle consiste à affirmer la possibilité du traitement des états de conscience à la première personne, i.e. en tant qu'états subjectifs dont seul le sujet peut témoigner, et à la troisième personne, i.e. en tant qu'états biologiques, donc accessibles à l'explication scientifique. On peut l'exprimer avec J. R. Searle autrement : les états conscients intentionnels ont une réalité ontologique subjective pour le sujet et une réalité ontologique objective en tant que processus cérébraux. La leçon à tirer de notre réflexion sur les différentes façons de concevoir la conscience est la suivante : l'ontologie des états conscients à la troisième personne ne va pas de soi, surtout si elle est traitée indépendamment de celle à la première personne.

La médecine considère la conscience comme un état général d'une personne. Pour juger de l'état de conscience, elle pose son diagnostic en se référant aux réactions corporelles du patient à son environnement extérieur (réponses motrices à des stimulations externes). Il n'est donc absolument pas certain qu'il soit possible de traiter les états conscients objectifs sans passer par les états conscients subjectifs. En tant que matérialiste, J. R. Searle part du principe que la conscience est localisable dans le cerveau. Cependant, le seul accès que nous ayons à notre conscience est le sujet. Parler alors d'une conscience à la 3^{ème} personne n'est pas plus évident : quelle définition peut-on donner à la conscience dans ce contexte ?

La médecine, par exemple, évalue un certain nombre d'activités cérébrales touchant des structures différentes. Du point de vue occidental, la conscience est localisée dans le cerveau, alors que la médecine orientale l'identifie à un principe vital, et la localise conséquemment dans le cœur. De plus, la conscience peut aussi désigner un état potentiel d'une personne à être attentive et réactive à son environnement, donc un état qui varie selon les états du corps (digestion, faim, soif, concentration, sommeil, etc.) et de l'environnement.

J. R. Searle utilise le terme *awariness* pour caractériser la conscience qu'il rapproche de l'état d'éveil et d'attention d'une personne à son environnement. Une fois encore, qui

mieux que la personne elle-même peut décrire son état de conscience à un temps t . Prenons un exemple : Madame X a bu un peu trop d'alcool et a mis une heure à retrouver le chemin pour rentrer chez elle, alors qu'elle habite à 5 minutes à pied du bar duquel elle est partie. Ne voudrait-on pas dire que Madame X se trouvait en raison d'un abus d'alcool dans un état second, ce qui est un état de conscience dans lequel la personne n'est pas très réceptive à son environnement, ou encore le perçoit modifié, incapable d'identifier ses repères habituels ? Cette expérience de pensée consiste à insister sur le lien étroit existant entre la conscience et le corps.

Un médecin dirait que le taux d'alcool dans le sang de madame X explique qu'elle ait mis beaucoup plus de temps que d'ordinaire pour rentrer chez elle. En tout état de fait, cet exemple montre qu'il n'est pas juste de distinguer l'état corporel de l'état cérébral d'une personne pour appréhender son état de conscience. Autrement dit, il semblerait, premièrement, plus prometteur de s'intéresser à la relation entre le cerveau et le corps, plutôt qu'au cerveau comme s'il était dans une bassine¹³⁹, et deuxièmement, qui d'autre que le sujet peut caractériser son état de conscience ? S'il est si difficile pour le médecin de diagnostiquer l'état de conscience d'un patient, c'est surtout lorsque que ce dernier est incapable de lui communiquer son état.

La problématique dans cette théorie searlienne de la conscience porte sur sa manière de faire concorder les états conscients subjectifs avec les états conscients biologiques (à la 3^{ème} personne) sans évoquer comment cette concordance est possible. La question est laissée à l'exploration des neurobiologistes sans plus d'explication. J. R. Searle fait comme s'il y avait deux modes d'existence des états conscients qui fonctionnent en parallèle et de manière causale, et pourtant sont une seule et même chose.

Malgré quelques incohérences contenues dans cette théorie, il faut reconnaître à J. R. Searle le mérite de démontrer, de façon originale, la dépendance réciproque entre toute théorie sociale et toute théorie de l'esprit. C'est l'objet du chapitre à venir.

Le traitement des concepts de conscience et d'intentionnalité conditionnent nécessairement celui des concepts de fait social et institutionnel. En effet, une théorie sociale manie des termes tels qu'intention collective et action collective. Comment pourrait-on traiter ces termes sans avoir au préalable pris position sur les concepts d'intentionnalité et

¹³⁹ Nous faisons ici référence à l'expérience de pensée bien connue de Hilary Putnam du « brain in a vat » (cerveau dans une bassine)

d'intention individuelle ? Comment traiter du collectif 'nous', première personne du pluriel, indépendamment du 'je', première personne du singulier ? Pour expliquer le comportement social, J.R. Searle, individualiste convaincu, fait référence au comportement de l'agent individuel et en même temps à une théorie de l'action.

Chapitre III La société : au fondement de l'institution

Les états intentionnels conscients qui appartiennent au monde physique organisé en système vivant dont l'être biologique conscient, constituent la base de la théorie ontologique searlienne. Les organismes vivants peuvent être organisés socialement : alors que les animaux créent seulement des faits sociaux, les êtres humains ont la particularité de pouvoir fonder des institutions, et ainsi de faire exister une réalité épistémologiquement objective et aussi ontologiquement subjective. Les faits institutionnels sont ontologiquement subjectifs en ce sens qu'ils sont existants dans l'esprit humain ; ils ne pourraient exister s'ils n'étaient pas conçus par un esprit (*mind*) capable de former des représentations. Ils sont aussi épistémologiquement objectifs au sens où ils sont publiquement accessibles et indépendants du bon vouloir de chacun.

Certes, les animaux sont capables de représentations ; ils vivent en société et communiquent, mais ils ne peuvent créer des faits institutionnels. Cette capacité est réservée aux êtres humains grâce à leur faculté symboliste volontaire. Cette capacité à symboliser se place en amont du langage dans la philosophie searlienne, et se caractérise par la faculté d'abstraction et de conceptualisation des faits. Ce qui préoccupe J.R. Searle est la question de savoir comment les hommes peuvent créer une telle réalité qui existe alors qu'elle n'est pas physique.

Dans les prochains sous-chapitres, nous allons voir comment J.R. Searle, en créant le concept d' 'intentionnalité collective', ancre l'activité sociale humaine et animale dans sa théorie de l'esprit. Ensuite, nous démontrerons comment il est obligé de recourir à sa théorie des actes de langage pour expliquer l'existence et le fonctionnement des faits institutionnels qu'il distingue des faits bruts.

3.1 L'intentionnalité collective

En présentant son modèle de l'intentionnalité, J.R. Searle tente d'expliquer le comportement humain qui peut être individuel ou collectif. Un comportement collectif est selon J.R. Searle une activité de coordination des conduites individuelles. Elles concernent les animaux et les hommes. Le comportement de chasse des animaux vivant en groupe est donc un ensemble d'actions individuelles spécifiques qui visent à accomplir une intention collective (par exemple, attraper une proie). J.R. Searle émet l'hypothèse qu'il existe un sentiment pré-intentionnel de la communauté. Selon lui, c'est la coordination, agencement

complexe du comportement de plusieurs individus qui produit ‘un fait social’. Cette présupposition de l’existence d’une coopération¹⁴⁰ est biologiquement primitive : Searle la nomme *intentionnalité collective*. L’être humain est potentiellement apte à agir de concert avec d’autres humains et avec d’autres espèces, car « nous avons le sentiment de faire quelque chose ensemble »¹⁴¹.

Cette intentionnalité collective est première sur l’intentionnalité individuelle. L’intention individuelle s’élabore en fonction de l’intentionnalité collective qui « est tout simplement le phénomène du partage de formes d’intentionnalité, dans le cadre de la coopération humaine ou animale. »¹⁴² J.R. Searle ajoute encore une caractéristique : l’intentionnalité collective est partagée *consciemment* par tous. « Elle est présente dans toute forme de comportement de coopération, ou toute forme de désir ou de croyance partagés, dans lesquels les agents en cause sont conscients de partager des désirs, des croyances et des intentions. »¹⁴³ Il faut comprendre ‘consciemment’ ici au sens de la connaissance immédiate (*awariness*). Qu’en est-il des croyances non partagées, comme Laurence Kaufmann et Fabrice Clément¹⁴⁴ le mettent en avant ? Force est de faire remarquer que le concept searlien d’intentionnalité collective tend à se réduire à celui d’intention collective au sens de ‘vouloir faire ensemble’ en fonction d’un but commun à atteindre par des intentionnalités individuelles. On perçoit ce glissement de l’intentionnalité collective vers l’intention collective lorsque l’on s’intéresse à la façon dont Searle traite l’action.

L’action est un événement physique causée par un événement mental, ‘l’intention en action’, ou par deux événements mentaux, ‘l’intention en action’ et ‘l’intention préalable’. L’action se définit donc en fonction d’un but. Une action collective veut atteindre collectivement B au moyen singulier de A. Et une action individuelle veut atteindre B au moyen de A. J.R. Searle aime utiliser l’exemple de l’orchestre symphonique. Reprenons le donc. Dans le cas de l’orchestre, les intentions individuelles ne sont pas les représentations identiques de la représentation de l’objectif commun. La réalisation de l’intention collective, jouer un morceau, repose sur la complémentarité de tous les instrumentistes de l’orchestre et du chef d’orchestre. Une action collective se caractérise par la complémentarité des rôles des individus (chacun joue de son instrument en harmonie avec les autres), et ce, par le fait que

¹⁴⁰ Nous employons ici les termes « coordination » et « coopération » dans le même sens car J.R. Searle ne les distingue pas. Cependant, nous verrons plus tard avec Anthonie Meijers qu’il vaut la peine de les différencier.

¹⁴¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 42.

¹⁴² Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 81.

¹⁴³ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 81.

¹⁴⁴ Clément F. & Kaufmann L., 2005, *Le monde selon John Searle*, Paris, Les Editions du cerf.

chacun a une même intention préalable quant au but à atteindre. Jouer une symphonie et jouer sa partition sont deux actions consubstantielles.

Searle distingue l'action collective des actions purement contingentes dans lesquels dans une situation particulière, plusieurs individus agissent dans le même but :

« Il y a une énorme différence entre d'un côté, le fait pour deux violonistes de jouer dans un orchestre, et de l'autre, le fait de découvrir, alors que je joue ma partie, que quelqu'un dans l'autre pièce joue la sienne, et de découvrir ainsi que par hasard, nous jouons le même morceau d'une manière synchronisée. »¹⁴⁵

Pour pouvoir juger de la pertinence du concept d'intentionnalité collective, il nous faut analyser la différence entre une intention collective et une intention individuelle au regard de leur actualisation par et dans l'action. Dans le cas de l'action collective, l'intentionnalité individuelle est dérivée de l'intentionnalité collective de chacun et partagée par tous. Dans le cas des actions contingentes, ce sont des intentionnalités individuelles qui sont à l'œuvre. La discussion sur la valeur du concept d'intentionnalité collective sera l'objet d'un prochain chapitre.

A ce niveau, il convient de montrer l'avantage ontologique du concept d'intentionnalité collective permettant de se passer du concept de conscience collective. Cette dernière fait référence à une métaphysique qui n'a pas de place dans la théorie searlienne, puisqu'elle ne situe pas la conscience dans l'esprit biologique (*mind*). Par ailleurs, l'exemple de l'orchestre évoque l'importance du rôle de l'institution dans l'action collective. C'est bien l'institution 'orchestre' qui fait qu'un instrumentiste sera complémentaire d'un autre, et c'est le rôle du chef d'orchestre de diriger cette complémentarité pour que de l'action de l'orchestre émerge de la musique et non un brouhaha. Quant au rôle des règles constitutives d'un orchestre, il est primordial pour l'exécution de l'action collective qu'est un concert.

J'essaie ici de défendre l'idée selon laquelle l'intentionnalité collective ne suffit pas à réaliser une action collective. Pour cela, il est donc nécessaire de montrer que l'action n'est pas un effet de l'intention selon une causalité sui-référentielle. En effet, si chaque musicien a une même représentation dans la tête de la finalité 'jouer une symphonie', qu'en est-il du rôle du chef d'orchestre ? C'est le chef d'orchestre qui indique comment jouer la symphonie, et c'est ce *comment* qui caractérise l'action. Qu'en est-il alors de la complémentarité des musiciens et de leur contribution respective ?

¹⁴⁵ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 42

Il est déterminant de relever la tension existant entre l'action et l'ontologie searlienne qui englobe l'esprit et les faits tant sociaux qu'institutionnels sous une même réalité biologique :

« Comment peut-il y avoir un monde objectif d'argent, de propriétés foncières, de mariages, de gouvernements, d'élections, de matchs de football, de soirées mondaines et de cours de justice dans un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force, et dans lequel certaines de ces particules s'organisent en des systèmes qui sont des animaux biologiques conscients tels que nous ? »¹⁴⁶

Comment faire concorder un monde social et physique ? Le monde physique est la base du monde social. L'ontologie propre au monde doit donc être d'ordre physique, telle est la conviction searlienne. Comme J.R. Searle le reconnaît lui-même, les faits sociaux et institutionnels existent parce qu'ils fonctionnent, sinon, ils sont voués à la disparition. Voilà une raison de plus pour nous de confronter son ontologie sociale avec une théorie de l'action collective. Par une analyse de l'action individuelle et sociale, nous essaierons de montrer l'inefficacité explicative d'une telle ontologie. En effet, l'intentionnalité collective ne laisse pas de place à l'erreur et à la mécompréhension qui caractérise le passage de l'intention collective à l'action collective. Si, par ailleurs, l'intention collective ne concerne que le but commun à atteindre, il conviendrait d'examiner l'origine de la motivation. Dans le même ordre d'idée, il faudrait expliquer dans quelles mesures chaque membre d'un groupe pourrait avoir une même représentation du processus menant à l'action collective.

L'intentionnalité collective est le principe explicatif du fait social. Il explique que les fourmis, les abeilles, les hyènes, les êtres humains, etc., vivent en société. Cependant, ce concept ne suffit pas pour expliquer ce qu'est un fait institutionnel. Pour cela, J.R. Searle reprend sa théorie du langage, et distingue ce qui dépend de nos représentations et ce qui n'en dépend pas.

¹⁴⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 10.

3.2 Faits bruts et faits institutionnels

Le monde physique est constitué de faits bruts, et le monde social de faits institutionnels. J.R. Searle distingue déjà les faits bruts des faits institutionnels dans son *Essai de philosophie du langage*, dans le second chapitre intitulé *Expressions, signification et actes de langage* : « Nous nous faisons une certaine représentation de ce qui constitue le monde, et donc de ce qui constitue la connaissance du monde. »¹⁴⁷ Selon J.R. Searle, nous nous représentons le monde comme composé de faits bruts : « « Cette pierre-ci est à côté de cette pierre-là », « tous les corps s'attirent en raison directe du produit de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance », ou encore « je ressens une douleur » »¹⁴⁸. Ces faits ont en commun leur appartenance à un ordre physique. Un fait brut est un fait qui existe indépendamment du langage mais on a bien sûr recours au langage pour exprimer quelque chose à son propos.

Un fait brut est aussi un objet, un fait ou un événement physique. Il est descriptible à partir de ce que l'on en perçoit. Il n'implique rien. J.R. Searle poursuit en disant qu'il existe bien d'autres types de faits, en dehors des jugements moraux et esthétiques, des sentiments et des émotions, qui ont « toutes les caractéristiques de l'objectivité »¹⁴⁹ et qu'il faut prendre garde à ne pas les assimiler à des faits bruts. Il donne des exemples de faits, comme une cérémonie de mariage, un match de base-ball ou encore un procès, que leurs aspects physiques ne suffisent pas à spécifier. Ces types de faits ne sont pas compréhensibles si on les décrit uniquement sous leurs aspects physiques. J.R. Searle propose de les appeler des *faits institutionnels*. On ne pourra interpréter de façon adéquate les actions des joueurs lors d'un match de football si on ne connaît pas les règles du jeu de football : « Il s'agit bien de faits, mais leur existence, à la différence des faits bruts, suppose l'existence de certaines institutions humaines. »¹⁵⁰

Ce qui distingue, avant tout, les faits bruts des faits institutionnels est la chose suivante : le fait brut ne dépend pas de nos représentations alors que le fait institutionnel « ne

¹⁴⁷ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 91.

¹⁴⁸ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 91.

¹⁴⁹ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 92.

¹⁵⁰ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 92.

peut s'expliquer que par référence aux règles constitutives sous-jacentes. »¹⁵¹ Une des règles constitutives de l'institution de la propriété privée consiste à « reconnaître que quelque chose appartient à quelqu'un, implique nécessairement que l'on reconnaît à cette personne le droit de disposer de son bien ». De même, « on peut considérer que 'on ne doit pas mentir' stipule que faire une assertion implique nécessairement que l'on se met dans l'obligation de dire la vérité. »¹⁵² Ce sont les règles constitutives d'un fait institutionnel qui engagent la personne vis-à-vis de son acte. Lorsque je fais une promesse, je contracte une obligation. « L'énoncé littéral des mots engage celui qui les prononce dans un sens qui est déterminé par la signification de ces mots. »¹⁵³

La promesse comme l'obligation sont des faits institutionnels. En d'autres termes, promettre signifie contracter une obligation, et contracter une obligation signifie prendre l'engagement de faire quelque chose. Une promesse engage la personne qui la prononce parce qu'elle est un fait qui se rapporte à sa signification. Il s'agit d'une tautologie : si je fais une promesse, je m'engage à tenir ma promesse, non par principe moral, mais parce que sinon l'acte de faire une promesse n'aurait pas de sens : « Je dis pour ma part que lorsqu'une personne promet, elle se trouve engagée à accomplir ce qu'elle a promis, et ceci tient uniquement à la signification du mot *promettre* . »¹⁵⁴ Le langage étant, selon J.R. Searle, le premier fait institutionnel, il est à présent clair que l'ontologie des faits institutionnels tient dans ses règles constitutives, autrement dit, dans ce qui lui procure sa signification. On perçoit ici deux éléments qui constituent l'ontologie du fait institutionnel : d'une part, les règles qui le constituent, et d'autre part sa reconnaissance par les parties en présence (et allant de pair, l'engagement de la personne dans ses actes).

Si faire une promesse, c'est s'engager à la tenir, il existe cependant des promesses non-tenues. Il nous faudra donc expliciter tout d'abord la fonction de la motivation dans l'acte de promettre. Si ensuite, faire une promesse est un acte social, alors celle-ci engage au moins deux personnes, celui qui la fait et celui qui la reçoit ou l'accepte. Une théorie sociale dépend donc aussi d'une théorie de l'action. Comment Searle associe-t-il son concept d'intentionnalité collective (1) à sa description des faits sociaux très marquée par sa théorie de l'esprit, et (2) à sa théorie des faits institutionnels liée à sa philosophie du langage ?

¹⁵¹ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 94.

¹⁵² Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 240.

¹⁵³ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 244.

¹⁵⁴ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 246.

3.3 La construction ontologique des faits institutionnels

La théorie ontologique searlienne est construite de telle sorte que les concepts de l'esprit (intentionnalité collective, Arrière-plan et le Réseau) concourent à renforcer l'ontologie des faits sociaux et institutionnels en les fondant sur une base physique. Cette ontologie repose sur le principe que les faits sociaux n'existent pas en dehors d'une physique. En effet, l'objet social n'est rien d'autre qu'un objet naturel auquel est assignée une fonction. Pourvu d'une nouvelle fonction, l'objet naturel devient institutionnel. Comment une fonction est-elle assignée ?

J.R. Searle place l'intentionnalité collective à l'origine de l'action, et, l'homme ayant en plus la capacité de symboliser et le langage, il peut imposer une fonction et des règles constitutives à des faits bruts pour former des faits institutionnels. Un bout de papier devient de l'argent. C'est l'intentionnalité collective qui impose des fonctions à des faits qui, dès lors, sont institutionnels et considérés comme des intentionnalités dérivées de l'intentionnalité collective. L'existence des actes de langage et de tout fait institutionnel dépend donc selon J.R. Searle ontologiquement parlant, tout d'abord de la capacité de représentation et de symbolisation des agents à assigner une fonction à un objet brut, et ensuite de l'accord collectif des agents.

Des individus s'accordent à reconnaître l'existence des faits institutionnels qui sont intrinsèquement intentionnels, à la différence des faits bruts dont l'existence est indépendante des comportements humains et des états mentaux. Une pierre, un bout de papier ou un morceau de bois sont des objets bruts qui restent dans cet état jusqu'à ce qu'une collectivité leur assigne une fonction et la leur reconnaisse durablement. Le fait institutionnel est ontologiquement subjectif car son existence dépend de représentations mentales et linguistiques. Il est aussi épistémologiquement objectif dans la mesure où il ne dépend pas des points de vue ou de sentiments subjectifs. Une fois reconnue d'un commun accord par un *nous collectif*, le fait institutionnel s'impose comme un objet à tous les *je individuels* bien que ceux-ci soient au principe de son émergence.

On peut se demander à présent : que signifie cette reconnaissance collective ne relevant pas d'un vote démocratique ? Il semble difficile de considérer que chaque individu donne son accord à toutes les institutions. Certes, cette reconnaissance est selon J.R. Searle subjective car elle engage chaque individu. Toutefois il ne précise pas si cette reconnaissance est réciproque, partagée par une majorité ou par tous ? La reconnaissance collective semble plutôt être de l'ordre de l'acceptation d'une contrainte imposée à l'individu dès sa naissance

par l'environnement dans lequel il est socialisé. Une lecture minutieuse de la théorie de J.R. Searle ne laisse pas entrevoir si cette reconnaissance se fait par le biais de l'Arrière-plan ou si elle résulte d'une acceptation consciente des contraintes de notre environnement social.

Ce qu'il est important de souligner, d'un point de vue ontologique, ce sont les conséquences d'une telle prise de position. Si on insiste, contrairement à J.R. Searle, sur le caractère contraignant des institutions pour expliquer leur acceptation par les individus, alors on est obligé de reconnaître que ces contraintes sont extérieurs à chaque individu. En conséquence, chacun a le choix de les accepter ou refuser dès lors qu'elles sont conscientes. Ces contraintes sociales sont d'autant plus fortes qu'elles sont partagées par une majorité de personnes et qu'elles sont la résultante de structures sociales qui fonctionnent. La reconnaissance collective de Searle a tendance à ignorer la contrainte même lorsqu'il explique la chute du bloc de l'Est en disant que les institutions ne peuvent maintenir leurs existences sans la reconnaissance collective.¹⁵⁵

Il semble que cette reconnaissance est celle du plus grand nombre ou plutôt du nombre de ceux à qui l'on reconnaît des pouvoirs. Une bonne analyse de cette reconnaissance collective nécessite de se référer à l'étude du pouvoir politique dans *Liberté et Neurobiologie*. J.R. Searle y décrit le système social comme étant fondé sur « la capacité des agents humains à reconnaître des raisons d'agir indépendantes du désir, et d'agir en leur nom »¹⁵⁶. Ce terme de « raison d'agir indépendante du désir » avance l'idée que la reconnaissance sociale ne se réalise pas sous la contrainte mais bien plutôt dans une sorte d'auto-soumission de l'individu. Il en résulte que les concepts searliens d'intentionnalité collective et d'Arrière-plan ne suffisent pas pour expliquer les processus de reconnaissance et d'acceptation collective des faits sociaux et institutionnels.

Comment fonctionne ce système d'accord ou de reconnaissance collective ? J.R. Searle nous l'explique sous la forme d'un cercle vertueux. L'accord collectif permet d'attribuer des fonctions agentives¹⁵⁷ (*agentive functions*) à des faits bruts. On attribue des fonctions à des objets qui auparavant n'en avaient pas. Le premier outil dont nous disposons pour ce faire est bien sûr le langage et plus particulièrement les énoncés performatifs puisqu'ils ont la caractéristique de créer ce qu'ils représentent. Pour que la fonction attribuée à l'objet perdure dans le temps, on lui assigne un statut s'assurant ainsi la pérennité de la

¹⁵⁵ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 123-124.

¹⁵⁶ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 104.

¹⁵⁷ Une fonction agentive est une fonction que l'on assigne à un objet, qui sans cela n'aurait pas cette fonction. Je peux, par exemple, utiliser un marteau ou une pierre comme presse-papier.

reconnaissance collective. Ainsi, un billet de 10 dollars a une fonction d'échange et il a le statut d'être un billet de 10 dollars aux yeux de quelqu'un qui l'utilise comme monnaie d'échange. Le statut est lui-même pris dans un système déontique : « Les pouvoirs qui constituent les faits institutionnels sont toujours des questions de droits, de devoirs, d'obligations, d'engagement, d'autorisations, d'exigences et de permissions »¹⁵⁸.

Le lien entre les faits bruts et les faits institutionnels est conventionnel. Les faits bruts peuvent être des personnes, des objets, des événements. Les faits institutionnels sont des fonctions attribuées aux faits bruts : un citoyen peut devenir président, un mot acquiert du sens, la déclaration des Droits de l'Homme. Le terme de fonction agentive montre bien que J.R. Searle se place dans une perspective téléologique à savoir : quels sont les moyens à mettre en œuvre en vue d'une fin ? Par l'assignation d'une fonction et d'un statut à un fait brut, je crée un nouveau pouvoir. Il est évident alors que les faits institutionnels ont aussi un pouvoir de contrainte. Dans cette optique, le fait politique n'est qu'une sorte de fait institutionnel du type : « Nous acceptons (S a le pouvoir (S fait A)) »¹⁵⁹.

Il s'agit là d'un pouvoir légitime puisqu'il est reconnu. Pour sa reconnaissance, le pouvoir politique utilise un appareil de prestige et d'honneur, autrement dit de valorisation et de dévalorisation. Les pouvoirs institutionnels et politiques légitimes sont maintenus aussi longtemps que la fonction sociale du statut est reconnue. Le fait que le statut soit ancré dans un réseau de pratiques et d'usages sociaux facilite le maintien de la reconnaissance. En effet, la représentation partagée de la fonction ne suffit pas, il faut que les faits institutionnels fonctionnent pour ne pas tomber dans l'oubli. Il semble alors que la sui-référentialité du fait institutionnel soit une condition nécessaire mais non suffisante à sa durabilité. Si l'institution ne fonctionne pas, elle risque de disparaître. Certes, pour exister, une institution a besoin de la reconnaissance des individus, mais cela ne suffit pas pour la faire fonctionner. On prendra donc soin de distinguer l'intentionnalité collective de l'accord collectif, car J.R. Searle tend à faire comme si la première impliquait le second.

Que signifie « un fait institutionnel fonctionne » ? De quelle fonction s'agit-il ? Une fonction naturelle n'est pas une fonction intrinsèque à un objet. La pierre peut avoir pour fonction naturelle celle de presse-papier. Le papier peut avoir pour fonction celle de moyen d'échange. Dans le cas du papier monnaie, l'assignation de fonction ne suffit pas à en faire un objet institutionnel. Il faut en plus l'accord collectif. Mais dans tous les cas, l'assignation

¹⁵⁸ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 88.

¹⁵⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 138.

d'une fonction à un objet physique se fait toujours relativement à nos intérêts et à nos valeurs, et ne peut être intrinsèque à l'objet, sinon on n'aurait pas besoin de lui assigner une fonction.

Toute assignation de fonction sociale et/ou institutionnelle a un caractère arbitraire et téléologique. De plus, J.R. Searle fait une distinction entre « les fonctions agentives et les fonctions non agentives »¹⁶⁰. Il s'agit de distinguer (1) les fonctions que l'on attribue à un objet pour le décrire, comme c'est le cas dans l'énonciation suivante : « Le cœur a pour fonction de pomper le sang », et (2) les fonctions qu'on attribue aux objets qui, sans leurs fonctions, n'existeraient pas, comme c'est le cas du papier monnaie.

Il en est de même de tous nos outils créés pour un usage spécifique. Prenons l'exemple du tournevis. Le tournevis a pour fonction de visser ou de dévisser. Il peut aussi servir de levier pour ouvrir un pot de peinture par exemple, mais ce n'est pas sa fonction initiale, celle pour laquelle il a été réalisé. On remarque que c'est l'utilisation des outils qui permet un élargissement des fonctions que l'on peut leur attribuer. C'est donc par l'action que l'on attribue des fonctions à des objets, fonctions qui peuvent évoluer selon les usages. Il est ainsi devenu commun d'ouvrir les pots de peinture avec des tournevis. On peut faire de même avec certains objets institutionnels qui ont la particularité de créer de nouvelles fonctions. Il s'agit dans ce contexte du langage et des symboles en général sans lesquelles on ne pourrait attribuer de fonction aux faits sociaux et institutionnels.

Il est impératif de remarquer que le rôle de l'attribution de fonction se heurte au rôle de l'intentionnalité collective. Malgré la volonté de J.R. Searle de fonder son ontologie comme si elle était une et entière, n'oublions pas qu'elle résulte de l'évolution d'une pensée. Celle-ci doit être reprise dans sa chronologie de façon à nous rappeler que la théorie de l'esprit est fondée sur celle des actes de langage, et malgré le rôle que J.R. Searle attribue au langage dans l'ontologie des faits institutionnels, il court-circuite sa théorie du langage en reliant directement sa théorie de l'esprit à celle des faits sociaux par le biais de l'intentionnalité collective et de l'Arrière-plan. L'attribution de fonction au fait institutionnel ne peut se réaliser sans le langage comme porteur de nos représentations. Nous devons donc insister sur le fait que l'existence de la réalité sociale et institutionnelle ontologiquement objective ne dépend pas uniquement de l'intentionnalité collective, mais aussi des institutions qui font fonctionner les faits institutionnels. Si le statut pérennise la fonction, une fois que l'institution s'est imposée comme système de fonctionnement, elle peut modifier ses fonctions et même acquérir un autre statut. S'il en est le cas, ces changements internes à l'institution

¹⁶⁰ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 37-38.

sont provoqués par l'action des membres actifs au sein de l'institution et non par une reconnaissance collective passive ou soumise.

J.R. Searle se réfère néanmoins à sa théorie des actes de langage lorsqu'il explique ce qu'est un fait institutionnel. Pour décrire un fait social, il insiste sur le rôle prépondérant de l'intentionnalité collective. Par contre, le fait institutionnel est une sous-catégorie de fait social en cela qu'il requiert les symboles et les règles constitutives du langage.

3.4 Le langage et la réalité sociale.

L'ontologie des faits sociaux et des faits institutionnels est déterminée en lien étroit avec le langage. Ce dernier est, pour J.R. Searle, constitutif de la réalité institutionnelle : « Les mots ou autres symboles sont en partie constitutifs des faits »¹⁶¹ Le langage est l'institution première sans laquelle la création d'autres institutions sociales ou politiques serait impossible. J.R. Searle précise d'ailleurs : « Chaque institution requiert des éléments linguistiques des faits au sein de cette institution même »¹⁶² . Le rôle du langage est essentiel et se présente à plusieurs niveaux :

- Premièrement, le langage conditionne l'utilisation de symboles et fournit des dispositifs conventionnels et signifiants d'une manière « *qui est publiquement compréhensible* »¹⁶³. Sans ses dispositifs conventionnels le langage perdrait son caractère public. Cependant, J.R. Searle ne se réfère pas uniquement aux conventions linguistiques impliquées par les langues, de telle manière qu'un mot désigne une chose. Il l'énonce de deux manières : « D'une part, la structure sémantique d'une langue peut être considérée comme l'actualisation, suivant des conventions, d'une série de règles constitutives sous-jacentes, et d'autre part, les actes de langage ont pour caractéristique d'être accomplis par l'énoncé d'expressions qui obéissent à ces ensembles de règles constitutives »¹⁶⁴.

Certes, un mot est conventionnellement, autrement dit arbitrairement, associé à la chose qu'il désigne. Néanmoins, le langage s'articule comme un moyen conventionnel pour les locuteurs de signifier quelque chose. Une convention désigne donc un lien

¹⁶¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 83.

¹⁶² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 84.

¹⁶³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 85.

¹⁶⁴ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 76.

arbitraire (au sens grec de non-naturel¹⁶⁵) entre deux choses. Pour illustrer : le lien qui existe entre le feu et la fumée n'est pas arbitraire car il relève d'une réalité physique. Cependant, le lien qui existe entre la promesse et l'obligation de tenir sa parole est construit par le langage, il est donc arbitraire. Il en résulte que la convention doit toujours être connue et reconnue pour fonctionner.

J.R. Searle adopte l'analyse de David Lewis¹⁶⁶ selon laquelle une convention est une régularité d'un certain type dans le comportement d'un groupe déterminé d'individus. La convention fonctionne alors parce que tous les membres de la communauté la reconnaissent et jugent rationnel de s'y conformer dans la mesure où chacun s'attend à ce que tout le monde s'y conforme. Cette définition de la convention est telle qu'elle repose sur l'idée que le locuteur et l'interlocuteur veulent se faire comprendre l'un par l'autre. Le caractère conventionnel du langage ne se limite pas à la linguistique mais est aussi social en cela que le langage permet la communication au sein d'une communauté.

- Deuxièmement, J.R. Searle considère simplement que la maîtrise des systèmes de règles du langage se fait au moins au début par l'apprentissage de la langue. Selon lui, « parler une langue suppose que des actes de langage sont accomplis conformément à des systèmes de règles constitutives »¹⁶⁷. Il en est de même tant pour la langue que pour le jeu. Les règles du jeu sont toujours constitutives de celui-ci, car sans elles le jeu n'existerait pas. Elles créent la possibilité même de l'activité du jeu ; elles peuvent aussi être ou devenir normatives. A cet effet, si je ne me conforme pas aux règles et normes, alors je ne peux pas me faire comprendre, et je ne peux pas participer au jeu. Pour identifier une règle constitutive, J.R. Searle nous recommande de faire un test : si une proposition nous semble tautologique ou analytique de manière qu'elle paraisse définitionnelle, alors elle est constitutive. Il donne à ce propos l'exemple suivant : « Un roi est échec et mat lorsqu'il se trouve attaqué de façon telle qu'il ne peut ni se défendre ni fuir »¹⁶⁸. Le jeu est le paradigme des règles constitutives qui créent la possibilité d'existence des faits institutionnels. En d'autres termes, la fonction fait la règle, et l'objet (le fait brut) qui sert à accomplir la fonction est conventionnel.

¹⁶⁵ Grice H.P., 1957, *Meaning*, in *The Philosophical Review*, 66: 377-88. Reprinted in 1989 in *Studies in the Way of Words*, Cambridge MA: Harvard University Press.

¹⁶⁶ Lewis D. K., 1969, *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

¹⁶⁷ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 77.

¹⁶⁸ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p. 73.

Les caractères conventionnels et symboliques du langage rendent possible la création de faits institutionnels par l'imposition d'une fonction Y à un objet X. La formule de base des règles constitutives s'énonce ainsi : « X est compté comme un Y dans C »¹⁶⁹. Selon Searle, le langage permet d'imposer des fonctions à des objets bruts (X). C'est par une imposition de fonction-statut¹⁷⁰ (*status function*) à un objet brut (X = du papier) que l'objet devient un fait institutionnel (Y = de l'argent). Un certain papier est alors de l'argent. Cette imposition est possible car le langage en tant que réalité institutionnelle « est précisément conçu pour être une catégorie auto-identifiante de faits institutionnels »¹⁷¹.

Dans le langage, les statuts sont imposés à des types de sons et à des marques, et « les fonctions de base du langage consistent à représenter le monde dans les différents modes d'actes de langage. »¹⁷² Si, par exemple, je déclare avec des mots (X) « la séance est ouverte » (Y) et que j'ai autorité pour le faire au moment et lieu appropriés (contexte C), alors Y est un fait institutionnel. Le langage permet de représenter le monde des objets bruts et d'assigner des fonctions à des choses qui auparavant n'en avaient pas ou bien en avaient d'autres. Ce mouvement de X vers Y (mouvement linguistique) rend possible l'application de règles constitutives.

En plus des caractéristiques symboliques et publiques du langage, J.R. Searle le fait aussi valoir en tant que véhicule de la pensée. En effet, le caractère symbolique du langage ne se réduit pas aux mots. Apprendre à parler revient à traiter l'objet [le mot] comme symbolisant quelque chose qui le dépasse. Ainsi l'enfant apprend-il à traiter un certain papier comme de l'argent. L'argument searlien tient donc au caractère linguistique des faits institutionnels. On pourrait alors dire que les faits institutionnels fonctionnent comme le langage puisqu'il assigne à des objets bruts des fonctions qui les dépassent. Cette fonction dans le cas du langage est une signification qui est attribuée à un mot. Cependant, il faut annoter que les faits institutionnels ne fonctionnent pas comme les faits linguistiques, mais qu'ils le sont car le langage est le premier fait institutionnel.

Pour démontrer son propos, J.R. Searle considère que les pensées sont à l'origine du mouvement linguistique symbolique : « Ce mouvement linguistique, symbolique requiert des pensées. Pour penser la pensée qui constitue le mouvement du terme X au statut Y, il faut un

¹⁶⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 46.

¹⁷⁰ Ce terme désigne simplement l'assignation d'une fonction à un objet, un événement ou une personne ainsi qu'un statut qui accompagne la fonction. Par exemple, B. Obama exerce les fonctions liées à la présidence des Etats-Unis, et son statut est d'être Président des Etats-Unis. Son statut lui permet d'être reconnu par tous comme étant le Président.

¹⁷¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 100.

¹⁷² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 112.

véhicule de la pensée. [...]. Les meilleurs objets avec lesquels penser sont les mots, parce que cela fait partie de ce à quoi ils servent. »¹⁷³ On s'aperçoit que J.R. Searle instrumentalise le langage comme si les mots n'étaient là que pour véhiculer une pensée déjà toute prête dans notre cerveau. Il ne traite pas le langage uniquement comme une capacité de représenter, de symboliser des objets physiques, mais surtout comme étant au service de la pensée : « A la vérité, quelque chose n'est un mot qu'à condition d'être pensable. Mais en toute rigueur, tout marqueur conventionnel fera l'affaire. »¹⁷⁴

On peut donc utiliser n'importe quel symbole (X) tant qu'il est une représentation conventionnelle de la fonction (Y). Le symbole n'est qu'une possibilité de « faire référence à » publiquement. Le mot *chat* désigne un chat réel. Mais ce qui crée un acte de langage, l'argent, la propriété foncière, c'est la symbolisation : « La symbolisation crée les catégories ontologiques »¹⁷⁵. Le terme 'catégorie ontologique' est à comprendre au sens de mode d'existence d'un fait. Lorsque nous faisons référence à ces catégories ontologiques par la suite, nous faisons référence à des 'fonctions-statuts' c'est-à-dire à des faits qui n'existent que parce qu'ils fonctionnent et sont reconnus comme tels. Une pierre peut avoir la fonction de presse-papier, mais elle n'en a pas le statut parce que ses propriétés physiques suffisent à ce qu'on lui reconnaisse sa fonction de presse-papier. Pour être une fonction-statut, il faut qu'une communauté reconnaisse à l'objet son statut.

Le fait brut est un fait ou un objet physique, et par opposition le fait institutionnel est un fait mental. Pour faire le pont entre le fait brut et le fait institutionnel, Searle utilise le concept d'intentionnalité collective et celui de règles constitutives garantissant ainsi selon lui l'objectivité de la réalité sociale et institutionnelle. Cependant, pour déterminer ce sur quoi repose l'objectivité de la réalité sociale, il nous faut voir à présent le cadre plus large dans lequel J.R. Searle inclut les distinctions entre fait brut, fait mental, fait social et fait institutionnel.¹⁷⁶

¹⁷³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 100-101.

¹⁷⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 101.

¹⁷⁵ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 103.

¹⁷⁶ Il s'agit de sa classification des différents modes d'existence de la réalité dans Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 22 - 28.

3.5 Les différents modes de réalité et l'objectivité

J.R. Searle catégorise deux modes d'existence de la réalité qui sont l'ontologie et l'épistémologie. A y voir de prêt, il divise chacun de ces modes en deux sous-catégories, l'une objective et l'autre subjective. La réalité ontologiquement objective concerne l'existence des objets physiques bruts. J.R. Searle en donne l'exemple des montagnes qui ont une réalité physique. Cette dernière existe indépendamment de nos points de vue, car elle est complètement indépendante de nos esprits. Le fait qu'elle soit objective est du au fait qu'elle soit *accessible publiquement*¹⁷⁷.

En revanche, toute réalité ontologique subjective peut être indépendante de nos représentations sans être indépendante de l'esprit¹⁷⁸. Ressentir une douleur, par exemple, ne fait pas appel à notre capacité de symbolisation ou de représentation, mais fait appel à nos capacités sensorielles. C'est en cela que la douleur est dépendante de notre esprit. Cette position de J.R. Searle est discutable car la douleur n'est pas seulement physique mais aussi symbolique. Comment expliquer sinon que pour un stimulus donné, il y ait autant de réactions que de personnes, et ceci indépendamment des endorphines libérées ? Partant des données du vécu corporel cérébral et des expériences de feedback neuronal, on peut affirmer à ce niveau que la douleur est dépendante de notre esprit et de nos représentations.

Les entités, les énoncés ou les objets sur lesquels portent nos énoncés peuvent être qualifiés de subjectifs ou objectifs ontologiquement et épistémiquement : « Nous pouvons faire des énoncés épistémiquement subjectifs à propos d'entités qui sont ontologiquement objectives »¹⁷⁹. N'importe quel jugement de valeur se rapportant à nos goûts et à nos couleurs est, selon J.R. Searle, un énoncé épistémiquement subjectif portant sur des entités ontologiquement subjectives (comme les peintures ou encore le mobilier) ou objectives (comme tous les composants d'un paysage naturel).

Selon ces distinctions, on doit placer le niveau de description neurobiologique, qui s'exprime en termes de causes dans la réalité épistémologique objective, et le niveau de description intentionnelle qui s'exprime en termes de raisons comportementales dans la réalité épistémologique subjective. Cette description est conséquente de l'ontologie fondamentale searlienne d'après laquelle nos états neurobiologiques sont ontologiquement objectifs, et nos états mentaux individuels ontologiquement subjectifs. J.R. Searle insiste sur le fait qu'il ne

¹⁷⁷Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 237.

¹⁷⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 196.

¹⁷⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 22.

peut y avoir de fossé ontologique entre nos états neurobiologiques et nos états mentaux puisqu'ils représentent un même phénomène décrit de deux façons différentes. C'est pourquoi il décrit la conscience phénoménale en termes objectifs, alors que les qualias¹⁸⁰ sensoriels sont des expériences subjectives qualitatives. Mais paradoxalement, cette distinction montre que même si l'on considère que les états neurobiologiques causent les états mentaux, il serait vain d'essayer d'expliquer, d'un point de vue épistémologique, comment fonctionnent les états mentaux en décrivant le lien de causalité qui les lie aux états neurobiologiques puisque ceux-ci appartiennent à deux mondes qui fonctionnent en parallèle.

Comment catégoriser les faits sociaux et les faits institutionnels dans l'ontologie searlienne ? Pierre Livet nous donne une clé pour répondre à cette question :

« Se poser des questions d'ontologie, c'est simplement se demander quel est le type d'entités que l'on convoque lorsque l'on parle de quelque chose, que l'on décrit un phénomène et qu'on l'explique, et, ajouterai-je, quelles opérations sont possibles sur ces entités, quelles transformations permettent de passer de l'une à l'autre. »¹⁸¹

Pierre Livet rajoute :

« On pourrait donc voir dans l'ontologie l'association d'une sémantique, qui indique quelles sont les relations structurelles entre des entités posées de manière formelle, et d'une explication, qui convoque ces relations pour l'appliquer à un phénomène donné, et par là, renvoie à une imputation d'existence. »¹⁸²

La distinction searlienne entre objectivité et subjectivité est d'un point de vue épistémique affaire de degré. Mais ontologiquement, la distinction objectif/subjectif est nette. Les faits sociaux sont ontologiquement objectifs. Le comportement de coopération des animaux en chasse est biologiquement programmé, l'intentionnalité collective aussi. C'est dans leur dépendance vis-à-vis de l'intentionnalité humaine que les faits sociaux et institutionnels subjectifs puisent leur objectivité. Cette dépendance est pour J.R. Searle un lien de causalité biologique. Pourtant, c'est la reconnaissance collective de la fonction des faits sociaux qui donne à ces faits leur dimension objective.

¹⁸⁰ Ce terme exprime la façon dont nous ressentons les choses, les propriétés de l'expérience sensible. Par exemple, la perception d'une couleur, d'une musique, d'une forme, etc.

¹⁸¹ Pierre Livet et Ruwen Ogien (sous la dir.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 15.

¹⁸² Pierre Livet et Ruwen Ogien (sous la dir.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 15.

Notre but ici consistait à montrer que l'ontologie sociale searlienne repose sur son ontologie générale qui se résume dans sa position naturaliste biologique. L'une des questions qui se pose à présent est de savoir si l'ontologie sociale requiert une assise physique pour justifier son objectivité. On constate que la description en termes biologiques des comportements sociaux par l'intentionnalité collective ne peut se passer d'une théorie de l'action.

En évoquant le concept de vécu corporel, nous avons montré l'importance de former une théorie de l'esprit en relation avec le corps, cette relation étant le siège de l'action. Nous suivons la voie searlienne qui considère les théories de l'esprit et de la société comme interdépendantes. Il en est de même pour les modes d'existence de l'esprit et des faits sociaux. J.R. Searle ne fait appel à sa théorie du langage que lorsqu'il a besoin des règles constitutives pour expliquer la formation des faits institutionnels. Nous souhaitons redonner au langage une place plus importante que celle que J.R. Searle ne lui accorde dans la théorie de l'esprit i.e. traiter l'esprit et le langage comme dépendant l'un de l'autre. En résumé, toutes nos remarques convergent vers l'idée que théorie de l'esprit et théorie sociale doivent être conçues au centre d'une théorie de l'action.

Chapitre IV Perspectives de la théorie ontologique

4.1 Considérations d'ordre fonctionnel et téléologique

D'un point de vue biologiste, l'Intentionnalité est présente dans le mouvement corporel sous forme de schèmes de type phénoménologique. Quel est le statut des représentations neurophysiologiques complexes capables de guider le mouvement vers des fins (i.e. en termes de cause) ? Ces représentations sont-elles identifiables aux croyances et aux désirs ? Se laissent-elles décrire ou exprimer par des phrases rationnelles (i.e. en termes de raisons) ? S'agit-il simplement d'une Intentionnalité importée (que J.R. Searle appelle « dérivée ») du fait que nous pouvons traiter les mécanismes biologiques de contrôle neuronal du mouvement en fonction de nos buts ?

Parler de raisons, c'est décrire les phénomènes au niveau fonctionnel, et parler de cause, c'est décrire les phénomènes à un niveau téléologique. De cette façon il n'est pas contradictoire de dire comme J.R. Searle que la fonction est la source téléologique, et la motivation première à toute réalisation d'acte. L'objet social n'est que le support de la fonction. L'institution n'existe que tant qu'elle fonctionne, et, dès qu'elle cesse de fonctionner, elle n'existe plus. Pour mieux comprendre le fonctionnement de ces deux niveaux de description des phénomènes physiques et sociaux, nous faisons référence ici à Joëlle Proust dans son ouvrage *Comment l'esprit vient aux bêtes*.¹⁸³

J. Proust réussit une synthèse complexe de Fred Dretske et de Ruth Millikan. F. Dretske établit comment le contenu informatif peut jouer un rôle causal au sens fonctionnaliste dans la vie des organismes en action. Si tel effet résulte d'une cause dans le comportement, c'est en raison de tel contenu sémantique qui fournit un motif d'adopter tel comportement. D'un autre côté, R. Millikan considère que l'intentionnalité, i.e. le sens immanent des comportements adaptés, dépend de la sélection darwinienne. Elle pointe ainsi le problème normatif de ce que le dispositif fonctionnel est censé faire et qui ne peut pas être mécanisé. J. Proust en retire les bases d'une réponse à la question de la définition réelle de l'esprit (des animaux) : il y a des contraintes précises qui pèsent sur la 'fonction représentationnelle'¹⁸⁴.

Millikan suppose des dispositions physiquement implantées aussi bien que des régularités dans la covariance de l'indicateur avec des états nomologiques du monde. Ce

¹⁸³ J. Proust, 1998, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard.

¹⁸⁴ J. Proust, 1998, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, chapitre VI.

qu'ajoute J. Proust, c'est le traitement de la 'profondeur de l'indication'¹⁸⁵. Il ne faut donc pas simplement traiter les stimuli proximaux (au bout des organes des sens) mais aussi construire une représentation de 'l'ob-jet' là-bas qui est la cause de ce qui se passe et que je saisis comme information dans mes organes sensoriels. Il faut construire des stimuli distaux : (Ainsi j'ai l'idée d'un héron là-bas dans le monde hors de mon corps quand je suis un vairon, et pas simplement une réaction réflexe à un signal lié à l'ombre sur la surface uniformément brillante de l'eau, et que je traiterais aveuglément comme une information sur ma rétine de poisson).¹⁸⁶

F. Dretske montre que le point de départ des apprentissages est souvent lié à une représentation dynamique du champ perceptif qui préexiste à l'action. Il donne l'exemple des pigeons qui picorent ou des oiseaux élevés en planétarium qui apprennent sans voler la carte des étoiles. Il s'agit donc d'un type de conditionnement qui n'est pas opérant. L'explication de la fonction se fait ici par les conséquences qui sont sélectionnées par l'évolution et non par le but. Cet exemple nous permet de comprendre qu'il est indispensable de dissocier le but comme valeur à atteindre, la téléologie dans nos représentations humaines et la fonction vitale.

Un autre exemple plus frappant est celui du plancton qui se règle sur la constance de l'intensité lumineuse, mais avec la fonction biologique toute autre de rester à la profondeur où l'eau a une concentration donnée en oxygène. Le contenu représentatif du but est dissocié de la fonction totale pour l'organisme. Mais il faut à l'évidence les deux : le but et la fonction. Une telle représentation n'est donc pas du finalisme naïf. Pour se rapprocher encore de la conception searlienne, on peut faire référence à la théorie des dispositions et des propensions vers l'avenir. Il s'agit d'un mécanisme causal qui contient son programme, et où un comportement a lieu non pas *pour* atteindre un but mais *parce qu'il* permet de l'atteindre ; et le fait que ce ne soit pas une loi causale rigide est pensé dans le cadre d'une interprétation propensionniste des probabilités de succès.

Les comportements sont vus comme des possibles qui sont des 'dispositions à' liées à une certaine efficacité causale. Ces probabilités de succès se situent au niveau de l'espèce prise globalement dans son contexte, et non de l'individu parce que de cette façon on peut intégrer la composante génétique et ménager la place de l'échec de certains organismes.

¹⁸⁵ J. Proust, 1998, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, p. 267 sq.

¹⁸⁶ J. Proust, 1998, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, « Le principe d'auto-acquisition des représentations mentales », Paris, Gallimard, p. 196 sq.

Hilary Putnam pensait aussi en ce sens lorsqu'il disait :

« Si la rationalité était mesurée à sa capacité à permettre la survie, alors les protocroyances du cafard, qui nous préexistent depuis des dizaines de millions d'années, pourraient bien plus sûrement prétendre à la rationalité que la somme totale du savoir humain. »¹⁸⁷

Pour qu'il y ait sélection, il ne faut pas définir la fonction à partir de l'histoire de son succès passé pour la reproduction de l'espèce, mais par sa capacité à évoluer dans des contextes nouveaux. J.R. Searle expliquerait de cette façon l'évolution du vocabulaire et des langues, ainsi que les variations de notre fonction représentationnelle en relation au milieu social et physique. Ceci ne doit pas donner l'impression qu'il s'agisse de sélectionner les théories philosophiques compatibles avec le projet naturaliste au lieu de prouver le déroulement réel des choses. Néanmoins, ce projet a le mérite de clarifier ce que nous pouvons attendre de nos intuitions sur le comportement animal en offrant une alternative entre le finalisme pur et le mécanisme pur. Cependant, la question qui reste est de savoir ce qui détermine la capacité à évoluer dans des contextes nouveaux. Nous y reviendrons plus tard.

4.2 La structure du fait institutionnel

Si l'intentionnalité collective est nécessaire à l'existence du fait institutionnel, elle n'est pas essentiellement suffisante bien qu'elle soit le fondement de la croyance partagée à son existence. Un fait institutionnel doit son existence, d'une part, aux règles constitutives, et d'autre part, à l'Arrière-plan. Avant l'examen approfondi de la structure de la réalité institutionnelle en lien avec la structure du pouvoir selon J.R. Searle, nous allons d'abord récapituler les concepts nécessaires à la constitution d'un fait institutionnel.

Une règle constitutive a la forme logique suivante : « X est compté comme un Y dans un contexte C ». La règle constitutive crée un fait institutionnel en attribuant un statut fonctionnel à des objets, des personnes ou des événements qui ne possèdent pas cette fonction intrinsèquement. Un mur devient une frontière par l'imposition d'une fonction-statut. De la même façon, une personne devient citoyenne d'un pays, et des attributs sont accrochés à ce statut, faisant qu'un citoyen est un électeur, est éligible, etc.

¹⁸⁷Putnam H., 1983, « Pourquoi ne peut-on naturaliser la raison ? », in *Définitions*, tr.fr. C. Bouchindhomme, Combas, Editions de l'Eclat, 1993, p. 19-20.

Prenons par ailleurs l'exemple suivant de J.R. Searle sur l'origine et l'évolution des droits de l'Homme :

« Avant la période des Lumières, en Europe, le concept de droits ne s'appliquait que dans le cadre d'une structure institutionnelle - droits de propriété, droits maritaux, droits du seigneur, etc. Mais pour telle ou telle raison, on en vint à accepter collectivement l'idée qu'il ne pourrait y avoir de fonction-statut qu'en vertu du fait d'être un être humain, que le terme X était « humain » et le terme Y « détenteur de droits inaliénables ». ¹⁸⁸

Les droits de l'Homme sont créés en ajoutant l'attribut 'humain' à l'expression 'détenteur de droits inaliénables'. Ainsi l'expression 'humain' acquiert un nouveau sens qui a auparavant évolué dans le système social. L'explication performative tient sa valeur uniquement de sa reconnaissance collective au moment de sa formulation et de sa nouvelle fonction qui est d'établir un droit nouveau. Cela fonctionne dans et par une institution judiciaire déjà existante. Ce concept de l'imposition de fonction-statut repose sur l'idée que les faits institutionnels doivent leur existence à l'institution du langage : On peut avoir le langage sans l'argent ou le mariage, mais le contraire n'est pas possible. Le mariage doit son existence au langage. En effet il repose sur l'idée du droit contractuel qui n'aurait pas de sens si on ne pouvait se représenter ce que sont l'obligation et la promesse.

Les faits institutionnels sont en général ordonnés sur le langage qui est constitutif de ses faits. Le langage est conçu ainsi pour être une « catégorie auto-identifiante de faits institutionnels » ¹⁸⁹ . Sans lui, les concepts tels que la propriété, l'argent, le droit etc. qui n'existent que parce qu'ils sont déterminés logiquement par le langage (la promesse, l'obligation, le devoir, etc.), ne seraient pas pensables et ne pourraient exister. En effet, le langage est gouverné par un ensemble de règles conventionnelles constitutives, et à ce titre, elles ont un pouvoir contraignant et normatif. Soulignons encore une fois ici que si l'on veut signifier, il faut accepter les règles du jeu, i.e. accepter ce qui fait le jeu ou ses normes. C'est pour cette raison que J.R. Searle fonde la structure des faits institutionnels sur la logique du langage. J. Austin a décrit les énoncés performatifs comme le pouvoir des mots de faire quelque chose, et, sur le même modèle, J.R. Searle décrit le pouvoir des mots de créer des faits institutionnels. Ce pouvoir comme celui décrit par la théorie des actes de langage est double en ce sens qu'il est à la fois syntaxique et sémantique.

¹⁸⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p 124.

¹⁸⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p 100.

L'intentionnalité collective et les règles constitutives ne suffisent néanmoins pas pour fabriquer un fait institutionnel. Celui-ci a en plus besoin d'un contexte et d'un Arrière-plan, le *Background*. Ce n'est pas en raison de notre connaissance des règles qui régissent nos codes culturelles et langagiers que nous comprenons le monde. En effet, une telle réponse ne prend pas en compte notre capacité de compréhension globale et nous fait, en plus, tomber dans une régression à l'infini en expliquant une règle par une autre règle et ainsi de suite. Pourtant notre compréhension globale d'un contenu intentionnel contient de nombreux présupposés qui interviennent dans ses conditions de satisfactions.

Lorsque, par exemple, on paie sa baguette de pain au boulanger, on ne se représente pas tout ce qui régit notre système de paiement et notre système économique monétaire. Pourtant on est capable d'agir de façon adaptée en société. Pour expliquer l'efficacité des institutions et le pouvoir réellement causal des règles constitutives et normatives, J.R. Searle fait l'hypothèse de l'existence d'un Arrière-plan qui n'est pas constitué par des états intentionnels mais par des dispositions. Nous devons donc opposer sévèrement intentions et dispositions et comprendre leur complémentarité. Ces dispositions sont par exemple celles que l'on mobilise pour se mouvoir dans le temps et dans l'espace. Elles se manifestent aussi lorsque nous avons conscience de notre corps au sens où nous ne prenons pas la main de notre voisin pour la notre.

Ces dispositions ont alors une composante naturelle et aussi culturelle (la société particulière dans laquelle l'individu vit tout au long de sa vie). Elles offrent un espace dans lequel nous pouvons concevoir des intentions et par lesquels nous comprenons celles d'autrui. Ainsi l'Arrière-plan s'ajuste au fil de notre apprentissage. Il explique par exemple que nous puissions parler une langue sans en connaître les règles. Il est ce qui nous permet d'agir en société. Nos dispositions ne sont pas des contenus de capacités à agir mais plutôt une intériorisation du fonctionnement de base du monde qui fait que l'on s'attend à certaines choses dans telles situations et pas dans d'autres.

4.3 Les pouvoirs déontiques

Les faits institutionnels sont créés par l'imposition à un support d'une fonction-statut qui confère un pouvoir à une entité physique. J.R. Searle distingue quatre types d'imposition de fonction-statut pour mieux cerner la structure logique des faits institutionnels et fonder l'ontologie, i.e. « la raison d'être »¹⁹⁰ des faits institutionnels. Les quatre catégories primaires de fonction-statut sont « Symboliques, Déontiques, Honorifiques et Procédurales »¹⁹¹. Cette catégorisation correspond, selon J.R. Searle, aux quatre formes de pouvoirs que nous pouvons créer, reconnaître et accepter collectivement. C'est justement l'acte de création qui constitue le fait d'avoir le pouvoir.

- La première catégorie désigne la capacité de la fonction-statut à donner un pouvoir symbolique à une chose qui n'en avait pas auparavant. Elle regroupe tout ce que créent le langage et les performatifs, à savoir de la signification.
- La seconde catégorie, les pouvoirs déontiques, règlent certaines relations entre les gens. Ces pouvoirs donnent des droits et des obligations, indiquent les responsabilités, les permissions et les interdictions ; ils ordonnent la vie en société.
- La troisième catégorie est celle de l'honneur ou de sa perte. Elle concerne le statut par lui-même. L'honneur est un statut plus ou moins valorisé selon les sociétés, mais qui est recherché pour l'honneur lui-même. Il vaut déjà en tant que statut. Sa fonction et son statut se confondent.
- La quatrième catégorie prend en compte les étapes procédurales à l'intérieur des institutions. La procédure s'explique par le fait qu'on acquiert rarement l'honneur si on n'a pas encore de responsabilités importantes dans l'institution. J.R. Searle emploie le terme d'honneur au sens de reconnaissance sociale uniquement. Il n'est pas question de l'honneur¹⁹² au sens de la dignité de l'homme.

Notons qu'il n'est pourtant pas évident de nier le lien entre le sens de dignité de l'homme et celui de reconnaissance sociale. La catégorie de l'honneur n'a pas forcément besoin d'institution pour exister, ou alors peut-être d'une institution tacite. On peut réfléchir sur le pouvoir judiciaire en rapport avec le pouvoir honorifique tout en repensant le rapport entre

¹⁹⁰ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 132.

¹⁹¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 132

¹⁹² Notons que ce concept d' 'honneur' n'est pas sans soulever de questions que nous traiterons en fin de ce chapitre.

pouvoir et reconnaissance collective évoqué par J.R. Searle. Il est cependant annoter que les quatre catégories déontiques ne sont pas exclusives les unes des autres.

L'objectif de J.R. Searle est de montrer que les faits institutionnels fonctionnent au sein de structures sociales car ils donnent des pouvoirs aux individus et groupes d'individus. Ces structures placent les faits institutionnels dans une sorte de jeu avec des buts et des règles qui donnent des droits, définissent des devoirs et déterminent les différentes étapes qui permettent d'acquérir d'autres droits donnant lieu à d'autres devoirs. Ces structures fonctionnent grâce aux 'pouvoirs conventionnels' qui leur sont attribués et reconnus par accord collectif de la société.

L'imposition d'un statut est reconnue pour trois raisons : (a) une fonction lui est associée, (b) il permet à une fonction de perdurer dans le temps (le statut devient normatif) et (c) il est reconnu collectivement. Le statut est l'institutionnalisation de la fonction supportée physiquement par un objet brut qui lui permet de fonctionner perpétuellement et d'être toujours reconnu. Selon J.R. Searle, assigner une fonction à quelque chose, c'est toujours lui donner une certaine valeur au sein d'un système déjà défini par une fin, des buts et des valeurs. C'est pourquoi si on touche au X ou au Y dans « X est compté comme un Y en C »¹⁹³, le système institutionnel se transforme ou s'écroule et disparaît. La structure institutionnelle n'est pas une simple structure formant les faits institutionnels. 'X est compté comme un Y en C' n'est pas une formule comme une formule mathématique qui explique un phénomène et permet de le comprendre, mais qui ne crée rien.

Au-delà de sa forme logique, la structure institutionnelle crée de la signification, de la valeur, parce qu'elle a une fonction, et c'est en cela qu'elle existe. Elle n'est pas une formule formelle. Selon J.R. Searle, si l'on croit à une institution qui n'existe pas encore, alors de fait, on va la créer simplement en créant la reconnaissance en une autorité. La reconnaissance collective est possible parce qu'une fonction est toujours assignée relativement à des intérêts - pratiques, esthétiques, moraux - d'agents conscients. Elle est possible aussi parce que la fonction est relative à l'observateur ou à l'utilisateur. Cela ne signifie pas que la fonction soit subjective puisqu'elle est partagée par tous, et à ce titre mérite la caractéristique d'objectif.

C'est l'intentionnalité collective qui fonctionne dans la reconnaissance collective. Dès que la reconnaissance d'un fait institutionnel, c'est-à-dire de sa fonction ou de son statut, disparaît, alors le fait institutionnel disparaît lui aussi. Il n'a plus de raison d'être. A l'inverse, la reconnaissance se pare de symboles pour être reconnue. Madame Dubois est citoyenne

¹⁹³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, chapitre V.

française mais pour le faire reconnaître aux autres citoyens ou aux assermentés par l'Etat français, elle a besoin d'une carte d'identité. C'est la reconnaissance du statut qui détermine la reconnaissance dans le fait institutionnel, parce qu'il le symbolise et le fait exister. Cela dit, si je voulais rester anonyme, je ne le pourrais pas car il est illégal en France du moins de ne pas avoir de papier d'identité. L'accord ou la reconnaissance collective est très souvent le résultat d'une contrainte des institutions nationales et internationales sur l'individu.

Premièrement, il importe de remarquer que J.R. Searle omet d'attribuer un rôle déterminant au contexte dans « X est compté comme un Y dans C » lors de la création d'un fait institutionnel. D'après cette formule, c'est le contexte qui désigne à la fois non seulement l'espace institutionnel dans lequel Y existe au moment de sa création, mais aussi l'Arrière-plan de chaque individu permettant son fonctionnement. A y voir de près, la création et le maintien d'un fait institutionnel dépendent du contexte historique et politique. Selon Searle, le fait institutionnel existe et fonctionne dans tous les contextes ultérieurs à sa création, car il juge important de distinguer entre la création du fait institutionnel et son maintien. Il en résulte que le maintien d'un fait institutionnel ne relève pas du contexte mais de son statut et de son apparat qui assurent la reconnaissance de la fonction Y.

Deuxièmement, la forme verbale 'est compté comme' exprime le processus de symbolisation à l'œuvre dans la création d'un fait institutionnel. La question restante est de savoir de quel type d'intentionnalité il s'agit ici. Lorsque J.R. Searle traite l'ontologie des faits institutionnels en rapport avec sa théorie de l'esprit, il insiste sur la distinction entre l'intentionnalité intrinsèque et dérivée. Tous les faits institutionnels sont des intentionnalités dérivées, par opposition à l'intentionnalité intrinsèque et à l'intentionnalité 'comme si' qui n'est rien d'autre qu'une métaphore. J.R. Searle illustre la métaphore en prenant l'exemple du « cerveau intestinal »¹⁹⁴ qui est utilisé pour exprimer le fonctionnement très fin de notre appareil gastro-intestinal capable de s'adapter à toutes les situations. Ce dernier est aussi appelé en pharmacologie organe éminemment intelligent capable de prise de décision extrêmement développée. Cependant, notre système digestif n'a pas d'intentionnalité. Il est seulement facile de conférer l'intentionnalité à un système lorsque l'on veut décrire son mode de fonctionnement. Ainsi J.R. Searle parle-t-il 'd'attributions métaphoriques comme-si d'intentionnalité'. Il insiste sur le fait qu'il s'agit d'une attribution, d'une façon de parler qui n'est pas propre au cerveau, seule entité réellement capable de produire de l'intentionnalité.

¹⁹⁴ Searle J.R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 122.

L'intentionnalité dérivée n'est pas identique à l'intentionnalité comme-si qui rend possible les métaphores ; elle attribue l'intentionnalité à des entités qui en étaient dépourvues. J.R. Searle décrit le terme 'comme' comme une attribution d'intentionnalité. En effet, l'imposition d'une fonction-statut est bien l'imposition d'une intentionnalité. C'est ainsi que la déclaration des droits de l'homme a un contenu intentionnel qu'on ne peut considérer comme une simple métaphore. A ce niveau, il convient de mettre en exergue la différence entre l'intentionnalité dérivée et comme-si.

L'intentionnalité dérivée crée un monde social et institutionnel ontologique, alors que l'intentionnalité 'comme-si' crée l'intentionnalité dans le monde épistémologique. Ce qui est en jeu semble être la création d'un pouvoir. Créer une fonction-statut, c'est donner conventionnellement un pouvoir à quelque chose : un objet, un mot, un événement, une personne. Il est aisé d'imaginer comment cela fonctionne dans des institutions tels l'école ou le gouvernement qui donne des pouvoirs aux agents c'est-à-dire des droits et des obligations, que J.R. Searle nomme les pouvoirs déontiques. Elève et professeur ont respectivement des droits et des obligations vis-à-vis l'un de l'autre, et de l'administration.

Parmi les 4 types de pouvoirs conventionnels que J.R. Searle distingue, il n'en retient finalement qu'un : celui des pouvoirs déontiques, car tous les pouvoirs conventionnels sont réductibles à l'imposition ou au retrait d'une fonction-statut. Il emploie d'ailleurs dans *La construction de la réalité sociale*¹⁹⁵ les termes de pouvoirs et de fonctions de façon assez aléatoire. Il en résulte qu'imposer une fonction, c'est imposer un pouvoir qui, à son tour, est la raison d'être de l'imposition d'une fonction. Ainsi le pouvoir conventionnel est la motivation pour la création d'un fait institutionnel. Il semble donc que ces pouvoirs symboliques, déontiques, honorifiques, et procéduraux aient tous une raison d'être qui consiste à régler les relations entre les gens, les rapports de force dans la société, en les distribuant selon un ordre social déterminé. Le pouvoir policier, donc le recours à la violence (pouvoir qui à l'origine n'est pas conventionnel) est légitimé par le fait institutionnel. J.R. Searle redéfinit alors plus largement la réalité institutionnelle : « nous acceptons collectivement, reconnaissons, sommes d'accord sur le fait que (S a le pouvoir (S fait A)) »¹⁹⁶. Ces mots permettent de mieux comprendre ce que J.R. Searle entend par reconnaissance collective. Il nous faut donc traiter celle-ci non plus seulement en regard de l'intentionnalité collective, mais aussi en termes d'acceptation de pouvoirs conventionnels : « Le contenu de l'acceptation collective de X

¹⁹⁵ Le paragraphe s'intitule « La structure logique du pouvoir conventionnel » dans Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p 137-147.

¹⁹⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 138.

comme Y implique un certain mode de pouvoir conventionnel dans lequel le sujet est en relation avec un certain type d'action »¹⁹⁷

Autrement dit, c'est par acceptation collective que l'on accorde ou restreint du pouvoir à un agent ou à une entité sociale, que l'on attribue des droits (habilitation) et des devoirs (exigence): « Nous n'avons que des créations et des destructions de pouvoirs conventionnels »¹⁹⁸. J.R. Searle illustre cette idée avec l'exemple du divorce. Celui-ci n'est pas l'annulation du contenu intentionnel du mariage mais la négation du mariage de S1 et S2, c'est-à-dire l'arrêt de l'acceptation collective que S1 et S2 sont mariés.

Néanmoins si l'on considère l'action de divorcer, elle est bien la création d'autres droits et d'autres obligations (payer une pension à son ex-conjoint, droit de visite des enfants, etc.), ce qui est plus que la négation de l'état passé du mariage. J.R. Searle tend ici à oublier le modèle du contrat qui dirige les faits institutionnels (mariage, divorce) auquel il fait pourtant référence lorsqu'il parle des pouvoirs procéduraux, faisant écho à John Rawls qui décrit une société de la procédure dans laquelle le droit et le recours au droit sont exacerbés. En effet, il n'est pas évident que l'on puisse déduire « S est contraint (S fait A) » de la négation de « S a le pouvoir (S fait A) ».

4.4 Création et maintien de la réalité institutionnelle

Sans la structure qui les supporte, l'existence des faits institutionnels ne tient qu'à un fil et à une raison d'être. Il faut donc comprendre que cette ontologie sociale repose sur la reconnaissance des faits institutionnels par une communauté humaine. Certes, la réalité institutionnelle est en partie linguistique puisque la construction d'un fait institutionnel nécessite le langage par la formule « X est compté comme un Y en C ». X représente un objet physique ou fait brut et Y un nouveau statut de X ou fait institutionnel. C est le contexte i.e. les circonstances particulières dans lesquels on peut tenir X pour Y.

J.R. Searle s'intéresse plus aux actes sociaux et institutionnels qu'aux objets sociaux. La formule « X est compté comme un Y en C » est symptomatique du fait que l'ontologie searlienne fait place à des entités possibles qui n'existent pas encore. Il insiste sur l'importance de la loi, « de la règle et de la convention »¹⁹⁹ qui délimitent la sphère d'application de la fonction, et ce faisant, excluent les abus dérivant du fait institutionnel.

¹⁹⁷ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 138.

¹⁹⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 145.

¹⁹⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 70-71

Cependant la notion de contexte est ambiguë, car un acte institutionnel est la plupart du temps amené à disparaître lors d'un changement de contexte.

Le contexte dont parle J.R. Searle ici ne s'apparente-il pas plutôt à une situation donnée et réglée lors de la création du fait ? On peut répondre à cette question par oui, car le contexte gagnerait en définition si on le plaçait dans une théorie de l'action. Le fait institutionnel ne serait alors pas seulement dépendant d'une reconnaissance collective mais aussi d'un changement de contexte dans lequel il pourrait ne plus être valable. C'est le cas des faits institutionnels qui passent aux oubliettes parce qu'ils sont obsolètes. Pour exister et pérenniser, ils doivent fonctionner au sein d'une institution ou d'un système. Ce n'est donc pas la reconnaissance collective de chaque individu qui fait fonctionner une institution mais bien plutôt le pouvoir de contrainte de celle-ci sur les individus qui sont souvent entravés dans leur propre existence s'ils ne se conforment pas aux règles.

De plus, la règle constitutive ne suffit ni à la création d'un fait institutionnel ni au maintien de Y dans le temps. L'ontologie des faits institutionnels mise beaucoup sur la reconnaissance de tout un chacun. Si un individu ne reconnaissait pas un fait institutionnel, il ne porterait pourtant pas atteinte à son existence. Par exemple, d'innombrables personnes transgressent les droits de l'homme. Pour J.R. Searle, la reconnaissance des faits institutionnels est véhiculée d'une génération à une autre par le biais de l'Arrière-plan qui pérennise la connaissance du système de fonctionnement sociale. L'homme apprend en grandissant à se mouvoir dans la structure invisible des faits institutionnels. Il n'a pas besoin de savoir que « X est compté comme un Y en C » pour s'adapter au rythme de la société. Son Arrière-plan lui fournit les moyens d'agir en collectivité. Néanmoins, si cette reconnaissance était évidente, nous n'aurions pas besoin de créer des institutions pour protéger ou défendre nos droits. L'idée selon laquelle ma croyance en une institution la fait vivre et fonctionner peut, en effet, être constitutive du fait institutionnel. Si ma croyance est constitutive de l'institution, alors quelle est l'objectivité de l'ontologie des faits institutionnels ?

Bien que J.R. Searle veuille faire reposer l'objectivité sur l'intentionnalité collective et l'Arrière-plan, il semble que la nécessité ontologique de la reconnaissance des faits institutionnels exige une majorité d'individus, ou si ce n'est une majorité en nombre, une communauté d'individus dont l'autorité est reconnue. Prenons l'exemple de la monnaie cher à J.R. Searle. Ma croyance individuelle en la monnaie ne remet aucunement en question son existence. Je peux aussi choisir de sortir du système monétaire traditionnel pour revenir au troc. Je serais alors certainement obligé de sortir de l'institution monétaire internationale ; je ne pourrais vivre du troc qu'au sein d'une communauté acceptant ses règles. Ce faisant, le

système économique et financier mondial n'en souffrira pas beaucoup. En tous cas, cela ne portera pas atteinte à son existence.

Si l'on revient à la notion de pouvoir transcrite dans la théorie searlienne sous la forme « nous acceptons que S ait le pouvoir de faire A », nous devons remarquer que c'est un point de vue de celui qui se soumet à un pouvoir. Si l'on se place du point de vue de celui qui a le pouvoir et qui souhaite le conserver, alors on peut imaginer que l'institution de son pouvoir n'est là que pour le légitimer. Autrement dit, la légitimation d'un pouvoir par la création de faits institutionnels peut avoir pour fonction la reconnaissance par le plus grand nombre de l'autorité de l'Etat. Mais paradoxalement, on ne peut reconnaître une institution sans reconnaître son autorité. Les deux vont de pair. La loi est la loi et je suis obligé de m'y soumettre sous peine d'être poursuivi par ses représentants.

Toutes ces remarques sur la théorie des faits sociaux et institutionnels de J.R. Searle montrent très clairement qu'il est indispensable de placer une théorie de l'ontologie sociale dans une théorie de l'action et non pas seulement dans celle de l'esprit. Cependant, le concept d'intentionnalité collective semble assez prometteur au projet de fondation d'une ontologie sociale. En effet, il permettrait de faire le lien entre théorie de l'esprit et de l'action. Traiter de l'intentionnalité collective revient à s'interroger sur les conditions de l'agir ensemble, de l'action collective, du groupe, du nous ou de l'intention-en-nous.

Deuxième Partie

Esprit et Société

Introduction

Pour J.R. Searle, la naturalisation de l'intentionnalité trouve sa source dans l'ontologie physicaliste. Celle-ci exige que seuls les concepts des sciences de la nature soient utilisés pour expliquer le fonctionnement de l'intentionnalité. Bien que Searle croie en l'irréductibilité des états mentaux aux états physiques du cerveau, il se défend d'être associé à la position des dualistes des propriétés. Le dualisme des propriétés est une position différente du dualisme cartésien qui exclut ontologiquement la substance étendue (les états physiques) et la substance pensante (les états mentaux). La théorie du dualisme des propriétés est attribuée à Donald Davidson et Jerry Fodor²⁰⁰ qui affirment l'existence d'une seule substance physique ayant des propriétés mentales et physiques irréductibles les unes aux autres. J.R. Searle se place en retrait de toutes formes de dualisme de telle façon qu'il n'attribue pas l'intentionnalité seulement aux phénomènes mentaux mais aussi aux phénomènes physiques, car tout phénomène mental est un processus physique bien qu'ils soient irréductibles l'un à l'autre. Il n'en reste pas moins que la psychologie serait incapable de fournir une explication scientifique des comportements humains, sans attribuer aux agents des émotions, des désirs, des fins et des représentations mentales de leur environnement. La position réaliste de J.R. Searle reconnaît que les états psychologiques sont dotés d'intentionnalité. Il annote que l'intentionnalité explique l'action, et inversement l'action serait impossible sans l'intentionnalité. De cette idée s'étend le concept d'intentionnalité collective que J.R. Searle utilise pour expliquer l'origine de l'action collective et sociale. Il manifeste ici sa position physicaliste non-réductionniste dans la mesure où il ne nie pas la réalité des croyances et des désirs humains. Il est alors nécessaire de déterminer le principe de causalité que J.R. Searle confère à l'intentionnalité.

J.R. Searle n'est pas cependant le premier philosophe à rechercher le lien causal permettant d'expliquer le passage des états physiques du cerveau aux états mentaux intentionnels. Avant lui, Donald Davidson avait dans *Essays on Actions and Events*²⁰¹ déjà élaboré la théorie d'un monisme anomal²⁰² selon laquelle il n'existe pas de loi psychophysique stricte entre un événement physique et un événement mental. Le terme 'strict' met en évidence la difficulté suivante : si on pose l'existence d'une loi stricte, alors on

²⁰⁰ Fodor J. A., 1989, *Making Mind Matter More*, Philosophical Topics 17, p. 59-79

²⁰¹ Donald Davidson, 1970, « Mental Events » in Davidson, 1980, *Essays on Actions and Events*, trad. française de P. Engel, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.

²⁰² Le monisme caractérise la croyance en l'existence de la seule substance physique ; le terme anomal signifie la non-existence de lois strictes de causalité entre les événements physiques et mentaux.

accepte la possibilité de prédire ou d'expliquer un événement mental par un événement physique. Le principe de la causalité stricte exprime que deux événements e et e' ne peuvent interagir causalement qu'à condition qu'il existe une loi physique stricte à laquelle obéissent e et e' .

Affirmer l'existence d'un lien de causalité stricte entre les événements mentaux et physiques équivaut à soutenir la thèse déterministe. C'est pourquoi D. Davidson défend l'idée qu'il existe une interaction causale entre événements physiques et mentaux mais sans que cette interaction ne soit régie par un lien de causalité fonctionnant sur la base d'une loi stricte. Sa solution consiste à fonder le lien de causalité sur des principes de rationalité et de cohérence. La thèse de D. Davidson s'élève contre le réductionnisme en distinguant le mental et le physique. Les propriétés du mental que sont la rationalité et la cohérence ne s'appliquent pas aux événements physiques. Il en résulte que cette thèse de D. Davidson est basée sur un dualisme des propriétés que J.R. Searle rejette. Quel peut donc être le lien causal qui relie le physique au mental ? Pour établir ce lien, J.R. Searle élabore les concepts de *causalité d'Arrière-plan* et d'*intentionnalité collective*.

Une fois que nous aurons analysé ces deux concepts ainsi que les enjeux de cette thèse pour la théorie de l'esprit searlienne, nous comprendrons que la perspective individualiste est une contrainte pour sa théorie sociale. En effet, partant du fait qu'une personne réalise un acte social, J.R. Searle en tire la conséquence suivante : les intentions collectives doivent être attribuées aux individus. Pour expliquer les croyances collectives, il ne considère que l'individu qui, selon lui, les produit. Un des objectifs de ce chapitre consiste à démontrer que la thèse de la naturalisation de l'intentionnalité de J.R. Searle, fondée sur la causalité efficiente, va de pair avec l'individualisme méthodologique qui est le principe directeur de sa théorie sociale.

J.R. Searle part du fait que certains animaux (y compris l'homme) sont organisés socialement. Il donne l'exemple des hyènes. Par extension les abeilles, les fourmis aussi bien que les animaux mammifères comme les loups, les lions et les hommes ont les mêmes propriétés, car leurs comportements peuvent être individuels ou collectifs. Un comportement collectif est selon J.R. Searle une activité de coordination des conduites individuelles. Le comportement de chasse des animaux vivant en groupe est un ensemble d'actions individuelles spécifiques qui visent à accomplir une intention collective (attraper une proie). J.R. Searle pose l'hypothèse qu'il existe biologiquement un sentiment pré-intentionnel de la communauté. C'est cette capacité à la coopération comme agencement complexe du

comportement de plusieurs individus qui produit un fait social. La définition du fait social revient à E. Durkheim qui l'énonce comme suit :

« Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur un individu une contrainte extérieure ; ou bien encore qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles »²⁰³

Il ajoute encore que « la cause déterminante d'un fait social est à rechercher parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle. »²⁰⁴ J. R. Searle reprend dans cette définition l'idée de l'irréductibilité du collectif à l'individu. Cependant, avec son concept d'intentionnalité collective, il situe l'individu à la source du collectif. Pour ce faire, il présuppose l'existence d'une coopération biologiquement primitive.

Le terme de coopération est ambivalent, car il n'a pas seulement un sens positif mais s'applique aussi au comportement conflictuel des individus. Searle précise : « l'individu qui attaque quelqu'un par surprise au coin d'une rue ne se livre pas à un comportement collectif »²⁰⁵. Un combat professionnel, en revanche, qu'il soit physique ou verbale, est un comportement hautement collectif. En faisant reposer le fait social sur une entité biologique, J.R. Searle s'éloigne de l'idée du contrat social pour expliquer les comportements collectifs. Si l'on se réfère au modèle de Thomas Hobbes qui fait valoir le contrat comme acceptation d'un pouvoir souverain par le peuple qui, en échange, obtient la protection du gouvernement²⁰⁶, on est obligé de conclure que l'existence d'une coopération innée n'est en rien évidente. Le *Second Traité du gouvernement*²⁰⁷ de John Locke confirme cette conclusion lorsqu'il s'interroge sur les conditions de la mise en place d'un gouvernement légitime i.e. institué par le consentement explicite du peuple. D'ailleurs l'exemple ci-dessus searliens montre bien que sans l'existence d'un contrat, il n'existe pas de comportement collectif ou social. En effet, un combat professionnel est régi par des règles qui organisent l'action et distribuent les rôles.

La coopération trouve sa source selon Searle dans l'aptitude des êtres humains à agir de concert entre eux et avec d'autres espèces. Il l'exprime en ces termes : « nous avons le sentiment de faire quelque chose ensemble »²⁰⁸. N'y a-t-il pas là au sein de la théorie searlien un paradoxe ? Il invoque un sentiment de faire quelque chose ensemble, alors qu'il

²⁰³ Durkheim E., 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, p. 15.

²⁰⁴ Durkheim E., 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, p. 109.

²⁰⁵ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 41.

²⁰⁶ Hobbes T, 1981, *Leviathan*, London, Penguin books.

²⁰⁷ Locke J., 1988, *Two Treatises of government*, Cambridge University Press.

²⁰⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 42.

rejette toute notion de conscience collective et d'esprit de groupe. Searle n'explique pas de quel ordre est ce sentiment, ni si celui-ci doit être partagé ou non ? Selon toutes les théories du contrat social, il n'est jamais question de sentiment mais plutôt d'intérêt. Nous traitons dans ce chapitre cet aspect en essayant d'élargir le débat afin de redéfinir l'intentionnalité collective de telle manière qu'elle ne soit plus la victime d'un individualisme méthodologique.

Chapitre V Intentionnalité, conscience et causalité

Selon Searle, nos comportements sont régis par nos états conscients intentionnels, le Réseau de nos états intentionnels, et notre Arrière-plan. Ces trois items sont-ils toujours compatibles dans la théorie ontologique searlienne ?

L'Arrière-plan et le Réseau sont des structures causales qui sont des produits de l'expérience de vie de chaque individu en relation avec son environnement. Nos états conscients intentionnels ont des propriétés causales qui nous permettent de prendre des décisions et d'agir volontairement. L'Arrière-plan n'exerce pas de causalité efficiente, et pourtant selon Searle il existe des régularités causales :

« Il n'y a qu'une seule espèce de causalité, qui est la causalité efficiente. Mais le concept de causalité efficiente qu'il soit Intentionnel ou non, n'est applicable qu'à un univers au sein duquel une grande quantité de régularité causale est présupposée.»²⁰⁹

Searle reconnaît lui-même le problème et l'exprime de façon très paradoxale. Comment le concept de 'causalité efficiente' peut-il nécessiter celui de 'régularité causale' ?

La théorie ontologique qui dirige la pensée searlienne est basée sur le postulat suivant : l'esprit (*mind*) est épistémologiquement réductible au cerveau (*brain*). Plus précisément, les propriétés de l'esprit émergent des capacités cérébrales. Essayons d'analyser les concepts de causalité intentionnelle, d'intentionnalité causale et de conscience intentionnelle : quelle relation de causalité Searle engage-t-il entre l'esprit et le cerveau ? La réponse à cette question permettra de saisir plus clairement le concept d'intentionnalité collective au moyen duquel Searle exprime sa théorie des faits sociaux.

5.1 La capacité causale réelle

Searle annonce deux objectifs dans le chapitre 4 de son ouvrage *Intentionnalité* : celui d'intentionnaliser la causalité et celui de naturaliser l'Intentionnalité²¹⁰. Elisabeth Pacherie conclut dans son ouvrage *Naturaliser l'intentionnalité* qu'une théorie naturaliste de l'intentionnalité doit rendre compte de trois éléments :

« 1/ de la composante du contenu qui dépend des relations causales que les individus entretiennent avec leur environnement physique ; 2/ de la composante qui dépend d'opérations internes au système cognitif et des principes d'organisations cognitives

²⁰⁹ Searle J.R., *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, 1985, p. 170.

qui les gouvernent ; et 3/ de la composante du contenu qui dépend des interactions des individus avec un environnement social et ses produits. »²¹¹ _

Voyons comment J.R. Searle rend compte de ces 3 éléments dans sa théorie causale intentionnelle. Il définit la causalité comme une relation naturelle entre les événements du monde et réserve le même traitement à l'Intentionnalité qu'il débarrasse de tout caractère transcendantal. Il distingue tout d'abord *la relation causale* qui désigne une relation permanente comme la gravitation, et, *l'action causale* qui est occurrente. Selon Searle, il y a des explications causales très ordinaires ayant trait aux états mentaux, aux expériences et aux actions de l'homme. C'est le cas de la causalité Intentionnelle qui ne fait référence à aucune loi causale parce que le contenu Intentionnel est causalement lié à ses conditions de satisfactions. Dans le cas d'une action, la cause est ce qui fait arriver l'action. Mon intention de lever le bras suffit à me faire lever le bras. Dans le cas d'une perception, quelque chose fait qu'il nous arrive quelque chose : l'objet de notre perception cause notre perception. Searle l'énonce ainsi : « Toutes les fois que nous percevons le monde ou que nous agissons sur lui, la relation de causalité fait partie du contenu de ces expériences. »²¹²

Autrement dit, notre conscience de la causalité fait partie de l'expérience, ou encore la causalité appartient au contenu de mon expérience. De quel type de causalité s'agit-il ? Searle répond à cette question à l'aide d'un concept de causalité plutôt faible : « L'application de la notion de causalité à des cas spécifiques trouve sa condition de possibilité dans une présomption générale de régularité au sein du monde. »²¹³ Cette affirmation est basée sur l'expérience selon laquelle on ne peut évaluer un lien de cause à effet entre deux choses si on ne prend pas en compte l'existence d'un certain nombre de régularités causales.

Du point de vue logique, on doit présumer un certain degré de régularité causale pour pouvoir distinguer si une chose a réellement déterminé une autre ou a seulement semblé la déterminer. En effet, sans cette présomption de régularités, *je* (le sujet parlant) ne peut évaluer l'échec ou la réussite d'un cas particulier. On pourrait conclure qu'il ne s'agit pas d'un lien de causalité réelle entre nos états neurobiologiques et nos états mentaux. Cependant, la causalité réelle ne relève pas d'une croyance.

Selon J.R. Searle, il « n'existe pas de chaîne causale per se. »²¹⁴ Une relation de causalité réelle n'est donc pas forcément une causalité efficiente. Pour mieux le comprendre,

²¹¹ E. Pacherie, 1993, *Naturaliser l'intentionnalité – Essai de philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, p. 266.

²¹² J. R. Searle, 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, p 153.

²¹³ J. R. Searle, 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, p. 166.

²¹⁴ J. R. Searle, 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, p. 170.

repreons brièvement l'exemple que Searle utilise dans l'*Epilogue*²¹⁵ d'*Intentionnalité*. Il prend l'exemple du mouvement du corps causé par l'intention en action. Cette dernière est *causée par* et *réalisée dans* les processus neurologiques, et, le mouvement du corps est *causé par* et *réalisé dans* les processus physiologiques qui en résultent. L'auteur distingue en fait différents niveaux de causalité horizontale, allant de l'excitation neuronale au changement physiologique et de l'intention en action au mouvement du corps.

De plus, J.R. Searle intègre le concept de causalité effective en décrivant différents niveaux de causalité verticale qui sont ceux qui causent et réalisent. Il considère ainsi qu'il peut exister des relations causales entre des phénomènes situés à des niveaux différents de la même substance sous-jacente. Il décrit par exemple la liquidité comme une des propriétés causales de l'eau. L'état liquide est *causé par* et *réalisé dans* la structure moléculaire de l'eau : « Deux phénomènes peuvent être liés par causalité et réalisation s'ils appartiennent ainsi à deux niveaux descriptifs distincts »²¹⁶.

J.R. Searle défend l'existence de différents niveaux de description et d'explication causale d'un même phénomène. Il ajoute que tous les aspects ne sont pas pertinents pour décrire le phénomène, puisque la description est assujettie à un objectif, à la mise en présence de ce que l'on désigne comme pertinent. Il reconnaît que seuls certains traits des événements sont causalement pertinents et que x et y dans « x a causé y » ou dans « x explique causalement y » sont déjà des aspects causalement pertinents. Au niveau du cerveau, il parle des capacités causales de l'Intentionnalité. C'est alors la relation de causalité verticale qui est la causalité efficiente qui « cause et réalise »²¹⁷. La causalité horizontale 'cause' seulement, elle est la causalité réelle. Searle distingue donc définitivement deux types de causalité : la causalité efficiente qui est neurobiologique et la causalité réelle qui est intentionnelle.

L'exemple de l'eau est étrange car ses propriétés physiques sont régies par des lois connues dépendant de la température et de la pression. Les différents états solide, liquide et gazeux de l'eau peuvent être décrits en termes de structure moléculaire, qui, à son tour, est dépendante de facteurs thermiques et physiques. Autant la distinction entre la causalité réelle et efficiente est compréhensible pour expliquer le comportement humain, autant cette tentative de faire correspondre ce modèle avec une explication des phénomènes physiques reste hermétique. De plus, J.R. Searle parle de lien de causalité entre deux phénomènes et accepte que l'observation fasse toujours intervenir deux éléments, ce qui est observé et celui

²¹⁵ Searle J. R., 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, chap. 10.

²¹⁶ Searle J. R., 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, p. 315 et sq.

²¹⁷ Searle J. R., 1985, *L'Intentionnalité*, Paris, Editions de minuit, p. 318.

qui observe en procédant à une interprétation. On ne peut pas dans ce cas reconnaître l'explication causale qui est pertinente. Pour cette raison, le concept de causalité searlienne n'est pas à prendre au sens de loi universelle.

J.R. Searle ne présente toutefois pas les états mentaux comme des épiphénomènes par rapport aux événements neurophysiologiques. La conscience a une *causalité réelle* qui ne se réduit pas à la *structure physique* des neurones même si elle ne peut pas s'expliquer autrement que par le *comportement causal des neurones*. C'est ce que J.R. Searle appelle « les caractéristiques du système causalement émergentes »²¹⁸. Cependant comme le fait remarquer Pierre de Montebello, « la manière dont le comportement causal des neurones nous fait accéder à la conscience demeure, pour le lecteur de Searle, un mystère »²¹⁹. Comment un tel concept de causalité peut-il rendre compte des états intentionnels inconscients ? Pour y répondre, J.R. Searle se sert de l'exemple suivant :

« Quand par exemple nous disons d'une substance qu'elle est décolorée ou empoisonnée, nous attribuons à une ontologie chimique la capacité causale dispositionnelle de produire certains effets. De même, lorsque nous disons de l'homme qui est inconscient, qu'il croit que Mitterrand est président, nous attribuons à une ontologie neurobiologique la capacité causale dispositionnelle de produire certains effets, en l'occurrence, des pensées conscientes douées de formes aspectuelles spécifiques. »²²⁰

En considérant que la cause (l'excitation neuronale) est logiquement liée à l'effet (l'intention en action) en dehors de toute description, J.R. Searle présuppose l'existence d'une logique dans la nature. Il s'agit ici d'un lien causal semblable à celui que l'on expérimente lorsque l'on produit quelque chose, ou lorsque l'on impute au vent le fait qu'une bouteille vide se soit renversée. Cette capacité causale est, selon J.R. Searle, une disposition biologique à produire des états conscients i.e. à agir dans la limite de nos possibilités délimitées par notre constitution biologique.

Une des conséquences de ce concept de *capacité causale dispositionnelle* est l'impossibilité de connaître et d'évaluer ces capacités sans faire référence aux dispositions en action, aux états mentaux manifestés et communiqués par un comportement qu'il soit linguistique ou autre (gestuel etc.). Il est à noter que cette capacité causale réelle de nos états neurobiologiques ne se manifeste que dans la perception et dans l'action. J.R. Searle défend

²¹⁸ Searle J.R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 160.

²¹⁹ Petit J-L (éd.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, « Une individuation de la connaissance psycho-physique », Vrin, Paris, 1997, p. 86.

²²⁰ Searle J.R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 221.

donc la réalité d'une capacité causale existante en raison de l'ontologie biologique des états mentaux. Et inversement, il défend aussi l'existence biologique comme étant un ensemble de possibilités dont l'attribut principal est la causalité.

Searle J.R. se place donc dans une position délicate : il ne s'agit évidemment pas de choisir entre causalité efficiente et causalité réelle pour expliquer le fonctionnement des états intentionnels, mais bien plutôt de retenir le lien de causalité au sein duquel les causalités efficientes et réelles seront compatibles. Seulement, J.R. Searle ne le dit pas explicitement et semble ne pas admettre la possibilité de l'incompatibilité entre les causalités réelles et efficientes.

J.R. Searle soutient aussi que les états Intentionnels fonctionnent causalement en tant qu'états Intentionnels, ce qui revient à dire que la causalité est constitutive de l'Intentionnalité. L'Intentionnalité causale serait dans ce cas tautologique. Toutefois, J.R. Searle ne considère pas ce pléonasme comme une loi générale du fonctionnement de notre esprit, mais seulement comme « une régularité causale de la manière d'opérer de la causalité Intentionnelle »²²¹. Il soutient aussi qu'il existe un lien de causalité réelle, c'est-à-dire ontologique entre les états neurobiologiques et mentaux. Searle omet de clarifier la nature de ce lien de causalité réelle puisqu'il considère les régularités causales comme étant des données suffisantes pour expliquer le fonctionnement des états intentionnels. La causalité réelle n'étant pas efficiente, on peut se demander l'intérêt d'affirmer l'existence d'un lien de causalité réelle entre les états neurobiologiques et mentaux dans la mesure où il n'a pas de valeur explicative. J.R. Searle estime cependant qu'avec l'avancement des recherches neurobiologiques, on pourra probablement comprendre et prouver les capacités causales de l'Intentionnalité du cerveau.

Pour l'heure, la causalité efficiente désigne le lien entre le niveau mental (processus neurologiques et intention en action) et le niveau physique (processus physiologiques et mouvement du corps). La causalité réelle, quant à elle, caractérise le rapport entre le niveau physique (processus neurologiques et physiologiques) et le niveau psychologique (intention en action puis mouvement du corps).

Par ailleurs, J.R. Searle admet qu'une cause psychologique puisse bloquer un système neurophysiologique. La capacité causale des neurones à produire de la conscience peut alors être entravée par un élément psychologique. Aussi le refoulement psychique ou la lésion cérébrale empêchent-ils l'état mental d'atteindre la conscience. Des causes psychologiques

²²¹ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 321.

et/ou neurophysiologiques sont, selon J.R. Searle, susceptibles de bloquer le pouvoir causal de l'intentionnalité de produire de la conscience. Pour cette raison, le lien de causalité réelle peut ne pas s'effectuer. On ne peut donc connaître le lien causal pertinent pour décrire ce blocage sans devoir revenir aux régularités causales.

Pour sortir de cette impasse, J.R. Searle insiste sur l'importance qu'il faut accorder à la notion d'aspect causalement pertinent et à sa relation avec l'explication causale en reprenant les affirmations causales 'intensionnelles' de Dagfinn Føllesdal : « chaque fois qu'il y a causalité Intentionnelle et que le contenu Intentionnel est satisfait, il y a relation interne entre la cause et l'effet sous les aspects qui sont causalement pertinents »²²² Pour J.R. Searle, « la cause, prise comme telle, indépendamment de toute description, est logiquement liée à l'effet pris comme tel, indépendamment de toute description »²²³.

Pour y voir plus clair dans la distinction searlienne entre causalité effective et réelle, reprenons les concepts de « cause déclenchante » et de « cause structurante » de Fred Dretske²²⁴ qui introduit la distinction entre mouvement et comportement. Il utilise l'exemple du 'chien de Pavlov' pour montrer que si le chien salive à l'audition d'une sonnerie, on dira que la sonnerie est la *cause déclenchante* de la salivation. Mais elle n'est pas la *cause structurante* qui, elle, est le conditionnement à la salivation lors de l'audition d'une sonnerie. Des deux causes, laquelle est la cause réelle?

Toute l'entreprise de F. Dretske réside dans la capacité à établir la pertinence d'un certain contenu informationnel dans la causation²²⁵ non pas d'un mouvement mais d'un comportement, c'est-à-dire d'un mouvement qui a été produit de manière interne²²⁶. Un comportement est pour F. Dretske un mouvement volontaire devant correspondre à une cause interne. La causalité efficiente est alors l'ensemble complet de la suite causale, i.e. de la représentation interne jusqu'à l'action et ses conséquences immédiates. Joëlle Proust fait justement remarquer :

« La distinction de F. Dretske entre mouvement et comportement nous permet de comprendre pourquoi la causalité neurobiologique ne disqualifie pas la causalité mentale : la première établit la connexion entre un état interne et une sortie motrice, tandis que la seconde établit la connexion entre, d'une part, la relation informationnelle entre un état de chose externe et un état interne (contenu

²²² Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 156.

²²³ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 150.

²²⁴ Dretske F., 2004, *Behavior and Philosophy*, 32, Cambridge Center for Behavioral Studies, p. 167-177

²²⁵ Causation est le mot anglais qui reste le même en français. Il signifie le processus de causalité, i.e. l'acte de causer.

²²⁶ Dretske F., 2004, *Behavior and Philosophy*, 32, Cambridge Center for Behavioral Studies, p. 167-177

Intentionnel), et, d'autre part la connexion entre cet état interne et la sortie motrice correspondante. [...] Cette distinction justifie que pour analyser le comportement d'un organisme, on examine son histoire. Parce que c'est cette histoire (évolution phylogénétique et apprentissage) qui est pertinente pour la compréhension de la causalité structurante, pendant que c'est le mécanisme physique ou neurophysiologique qui explique la causalité déclenchante d'une sortie motrice par un état donné. »²²⁷.

Certes, J.R. Searle n'identifie pas comme F. Dretske les états intentionnels au rôle que jouent leurs contenus mentaux dans le réglage des comportements. Néanmoins, il semble que sa distinction entre la causalité réelle ontologique et la causalité efficiente soit assez semblable à celle établie par F. Dretske entre *cause déclenchante* et *cause structurante*. Cependant, J.R. Searle n'identifie pas seulement le rôle du contenu mental dans la causation des comportements, comme le fait F. Dretske, mais insiste en plus sur l'importance des états mentaux conscients :

« Dans l'action, nos expériences causent les mouvements du corps et les autres événements physiques ; dans la perception, les événements et les états physiques causent nos expériences. Mais dans les deux cas, nous sommes conscients du lien causal, parce que, dans l'un comme dans l'autre, il appartient au contenu de l'expérience qu'elle soit expérience de quelque chose qui agit causalement ou qui est causé. »²²⁸

Pour naturaliser l'intentionnalité et la conscience, i.e. expliciter le lien causal entre les états neurophysiologiques et les états intentionnels conscients, il faut expliquer comment un système peut être conscient et intentionnel, et, comment il peut se percevoir comme tel. Il résulte de l'analyse de la causalité searlienne la nécessité de tenir compte des causalités réelles et efficientes, parce que les causalités biologiques et mentales sont complémentaires pour expliquer le comportement d'un organisme. La capacité dispositionnelle causale réelle est un attribut de nos états neurophysiologiques et de nos états mentaux. Cette idée est fondée sur la distinction searlienne entre un niveau ontologique et un niveau épistémologique de l'esprit. La causalité réelle est ontologique, alors que la causalité efficiente est épistémologique. Cette distinction suffit à Searle pour rendre possible la naturalisation de la conscience et de l'intentionnalité.

²²⁷ Joëlle Proust, 1997, *Comment l'esprit vient aux bêtes, Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, p. 142-143.

²²⁸ Joëlle Proust, 1997, *Comment l'esprit vient aux bêtes, Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, p. 155.

5.2 La conscience intentionnelle

J.R. Searle affirme qu'on ne peut traiter de la conscience et exclure l'intentionnalité car celle-ci est une caractéristique du champ subjectif de la conscience. Cependant, le terme de conscience a de nombreuses acceptions que J.R. Searle unit en un tout, en considérant qu'il n'y a pas de conscience non intentionnelle. Dans son article *Conscience sans raison n'est que ruine de l'âme*, Daniel Laurier explique pourquoi toute conscience est intentionnelle, et l'exprime de la manière suivante :

« On dit volontiers de certains systèmes qu'ils ont conscience (ou sont conscients) de certaines choses [...]. De tels systèmes possèdent ce que l'on peut appeler une conscience intentionnelle ou transitive. On dit aussi de certains phénomènes mentaux tels que des états intentionnels (croyances, désirs, etc.), des épisodes de pensée ou des expériences qu'ils sont conscients ou inconscients. On parle parfois dans ce cas de conscience intransitive (ou state consciousness). On dit enfin de certains phénomènes mentaux conscients (en particulier les expériences) qu'ils possèdent des qualités subjectives, que seul celui qui en est le siège peut « éprouver » [...]. Il est plausible, *prima facie*, de suggérer que ces qualités subjectives ne sont rien d'autres que des qualités conscientes, au sens de la conscience intransitive, et qu'un phénomène mental conscient [...] n'est rien d'autre qu'un phénomène mental [...] dont le sujet qui en est le siège a conscience, au sens de la conscience intentionnelle. Si ces suggestions sont correctes, il s'ensuit que toute analyse, explication ou théorie concernant la conscience phénoménale (c'est-à-dire la conscience des qualités subjectives de l'expérience) soit la conscience intransitive dépend d'une analyse, explication ou théorie de la conscience intentionnelle, mais qu'elles soient ultimement correctes ou non, elles présentent l'immense avantage de promettre une certaine unification du domaine particulièrement chaotique des « consciousness studies » ». ²²⁹

J.R. Searle et d'autres philosophes analytiques considèrent que les qualités subjectives des phénomènes mentaux ne sont rien de plus que des qualités dont le sujet a conscience : « Tous les phénomènes conscients sont des expériences subjectives qualitatives, et sont en conséquence des qualia. Il n'y a pas deux types de phénomènes, la conscience et les qualia. Il n'y a que la conscience, qui est une série d'états qualitatifs. » ²³⁰.

²²⁹ Daniel Laurier, *Nature sans Raison n'est que ruine de l'âme*, texte en ligne sur le site de l'Université de Montréal <http://www.philo.umontreal.ca/prof/daniel.laurier.html#textes>

²³⁰ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 21.

En conséquence, la conscience phénoménale n'exige rien de plus que la conscience intentionnelle, « car lorsque S a conscience qu'il croit que p, par exemple, il a certainement conscience aussi d'être dans un état qui possède la qualité d'être une croyance que p, et être une croyance que p devrait donc compter comme être une qualité subjective de la croyance que p »²³¹. Autrement dit, si S croit ou désire consciemment que p, alors il a conscience qu'il est dans un type d'état qui possèdent telles ou telles caractéristiques, c'est-à-dire qu'il a conscience de son état mental possédant telles ou telles caractéristiques.

Il faut ici distinguer deux types de conscience intentionnelle. Premièrement, la conscience phénoménale caractérise tout état mental intentionnel à l'œuvre lors d'une expérience perceptive. Il s'agit du fait d'avoir des désirs, des croyances, et plus largement des expériences conscientes. Deuxièmement, la conscience méta-intentionnelle. En effet, S peut désirer consciemment que P sans avoir conscience qu'il désire que P. Ce qui signifie seulement que S n'a pas conscience de son désir :

« Avoir conscience de son désir que p est une condition nécessaire mais pas toujours suffisante pour que le désir que p soit conscient, alors qu'avoir conscience que son désir est un désir que p en est une condition suffisante mais non nécessaire. »²³²

Si un organisme vivant peut croire que p sans avoir conscience de croire que p, alors il ne peut éprouver une douleur sans avoir conscience d'éprouver une douleur. Le problème qui émerge concerne les animaux et les enfants qui sont conscients au sens de la conscience phénoménale mais ne semblent pas être conscients au sens méta-intentionnelle. En effet, s'il faut avoir le concept d'une certaine qualité pour avoir des expériences qui possèdent cette qualité, alors, du fait que les animaux et les enfants ont des expériences conscientes, on devrait conclure, soit que les animaux et enfants ne souffrent pas, soit qu'ils ont le concept de douleur.

Ce problème est bien réel lorsque l'on sait que jusque dans les années 1970, les nouveau-nés étaient opérés sans anesthésie car on estimait qu'ils ne ressentaient pas la douleur. Cela dit, si l'expérience de la douleur est subjective, elle est un phénomène scientifiquement appréciable dans la manifestation de processus physiologiques comme la libération de substances algogènes. Par ailleurs, que penser des expériences des yogis sur le feu ou la planche à clous ? Dirait-on des yogis qu'ils ont conscience d'éprouver une douleur et que cette dernière leur permet d'y résister !

²³¹ Daniel Laurier, *Nature sans Raison n'est que ruine de l'âme*, texte en ligne sur le site de l'Université de Montréal <http://www.philo.umontreal.ca/prof/daniel.laurier.html#textes>

²³² Daniel Laurier, *ibid.*

Si on considère l'énoncé de D. Laurier « nul ne peut avoir conscience de quelque objet que ce soit, à moins d'avoir la capacité d'avoir conscience que cet objet est tel ou tel »²³³, alors identifier un objet comme étant tel ou tel signifie posséder des concepts applicables à ses états mentaux. Il renchérit : « Une condition nécessaire pour que S ait conscience que quelque chose est le cas, est qu'il 'pense' (au sens générique du terme) que cette chose est le cas »²³⁴. La conséquence de cet énoncé est la suivante : soit on accepte le concept de conscience intentionnelle au sens ci-dessus, et on est alors dans l'impossibilité de le conférer en cet état aux animaux et aux enfants, soit on adopte une définition de la conscience intentionnelle naturaliste réductible à la conscience phénoménale. En d'autres termes : si on considère tous les états conscients intentionnels comme étant réductibles à des états de premier ordre²³⁵, on ne peut expliquer les réactions différentielles aux états mentaux d'autrui qu'en imputant leur réductibilité à des dispositions comportementales.²³⁶

J.R. Searle s'accorde avec la seconde définition en acceptant une réduction de la conscience intentionnelle à la conscience phénoménale. On se demande alors comment il peut maintenir à la fois l'idée selon laquelle (1) les états mentaux conscients intentionnels sont de premier ordre, donc communs aux animaux et aux hommes, et (2) la capacité des êtres humains à interpréter les comportements d'autrui est basée sur leurs dispositions à agir qui sont irréductibles à des dispositions comportementales. La solution searlienne consiste à dire que « les dispositions comportementales ne font pas partie de l'expérience consciente mais qu'elles sont causées par elle. »²³⁷ Quel est ce lien de causalité que Searle développe en disant que les états mentaux conscients sont « intérieurement causés »²³⁸ par la chimie et la physique du cerveau et font référence intrinsèquement aux choses extérieures ?

Pour y répondre, il convient de renvoyer au concept d'intentionnalité et de partir du principe d'après lequel toute explication causale est une réponse à une question. Il y a alors autant d'explications causales que de questions. L'exemple de la gazelle de Pierre Jacob dans *L'intentionnalité* peut servir ici de justification : « Pourquoi une gazelle exécute-t-elle des mouvements de fuite à l'instant t ? Parce qu'à l'instant t , elle a aperçu un prédateur ou les

²³³ Daniel Laurier, *Nature sans Raison n'est que ruine de l'âme*, texte en ligne sur le site de l'Université de Montréal <http://www.philo.umontreal.ca/prof/daniel.laurier.html#textes>.

²³⁴ Daniel Laurier, *Nature sans Raison n'est que ruine de l'âme*, texte en ligne sur le site de l'Université de Montréal <http://www.philo.umontreal.ca/prof/daniel.laurier.html#textes>.

²³⁵ Les états de premier ordre sont des états qui ne sont pas de second ordre i.e. méta-intentionnels.

²³⁶ On distingue traditionnellement deux types de conscience. La conscience intentionnelle se réfère à une autre réalité qu'à elle-même : je vois, j'entends, je pense, je me représente ceci ou cela. La conscience phénoménale caractérise les sensations, sentiments et émotions qui accompagnent l'expérience. Elle est aussi nommée qualia pour désigner les propriétés de l'expérience sensible.

²³⁷ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p. 105.

²³⁸ J.R. Searle, 1999, *Le mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, p.105.

indices d'un prédateur. »²³⁹ A un autre endroit, il explique : « Quel est le mécanisme interne grâce auquel la représentation du prédateur produit des mouvements de fuite de la proie ? Les neurones sensoriels qui sous-tendent la perception du prédateur ont envoyé une instruction aux neurones moteurs de la gazelle. La décharge des neurones moteurs a envoyé aux muscles des membres inférieurs de la gazelle l'instruction de se contracter »²⁴⁰ On peut même expliquer le comportement de cette gazelle à un autre niveau, celui de l'espèce à l'aide de la théorie darwinienne de l'évolution par la sélection naturelle.

Dans ce cas précis, « l'intentionnalité de la représentation d'un prédateur contribue à expliquer pourquoi s'est stabilisée, au cours de l'évolution, une coordination causale entre cette représentation et des effets moteurs. »²⁴¹ Cette position postule bien l'existence de représentations phylogénétiques. En effet, il faut encore que la gazelle sache qu'il s'agit d'un prédateur de tel type pour en arriver à un comportement de fuite, de lutte ou autre. Pour expliquer ce phénomène, il faut supposer que les représentations phylogénétiques soient recrutées dans leurs fonctions par un mécanisme de sélection darwinienne et puissent donc prétendre au statut de représentations cognitives dont le contenu peut jouer un rôle causal.

Prenons de plus l'exemple d'une action humaine : Si je fais un signe de la main pour saluer un ami, le mouvement de ma main est un effet de mon intention. Je peux aussi expliquer ce mouvement de main par les processus de commande de mon cerveau à ma main. Mais cette dernière explication ne prend pas en compte le contenu intentionnel de mon intention. En fait, « le mécanisme neurophysiologique est indifférent aux contenus de mes intentions puisqu'il est aveugle à la différence entre leurs contenus respectifs. »²⁴²

Si je stoppe un taxi en même temps que je salue un ami de la main, je ne fais qu'un mouvement qui a pour cause deux intentions distinctes et j'accomplis deux actions. Certes, l'intentionnalité joue un rôle explicatif en ce sens qu'elle « contribue à expliquer pourquoi elle a été sélectionnée comme cause d'un mouvement corporel »²⁴³. Mais le contenu intentionnel est aussi nécessaire à l'explication d'une action bien qu'il ne soit pas suffisant. Il y a plusieurs manières de bouger la main selon ce que l'on veut signifier : une gêne (une mouche), le plaisir de voir quelqu'un, la menace ou la colère, sinon, le langage du corps n'aurait plus de sens.

²³⁹ Pierre Jacob, 2004, *L'intentionnalité*, Odile Jacob, p. 224.

²⁴⁰ Pierre Jacob, 2004, *L'intentionnalité*, Odile Jacob, p. 224.

²⁴¹ Pierre Jacob, 2004, *L'intentionnalité*, Odile Jacob, p.225.

²⁴² Pierre Jacob, 2004, *L'intentionnalité*, Odile Jacob, p.226.

²⁴³ Pierre Jacob, 2004, *L'intentionnalité*, Odile Jacob, p. 227.

A la lumière de cette réflexion, il est indispensable de conserver la distinction searlienne entre causalité réelle et efficiente car elles répondent à deux questions différentes, comme dans l'exemple de la gazelle. Cette distinction est, à mon avis, nécessaire puisqu'elle permet de « sauver les phénomènes »²⁴⁴ et d'expliquer le comportement verbal signifiant. La seule causalité valable est celle qui a du sens ; la seule causalité pertinente est l'efficiente. Expliquer ce qui se passe dans mon cerveau ne donne pas sens à mes actes. Ces types de causalité se situent à deux niveaux différents, et c'est pour cette raison qu'il n'est pas pertinent d'expliquer une conduite ou un comportement en se référant aux mécanismes neurobiologiques de mon cerveau²⁴⁵.

La seule causalité dotée de sens pour expliquer mes actes est celle qui répond à une question concernant mon intention ou un enchaînement d'intentions. C'est la meilleure façon de comprendre pourquoi J.R. Searle se réfère à des régularités causales. En effet, pour répondre à toutes questions concernant mon intention en acte ou mon intention d'agir, je fais référence à des régularités comportementales. J.R. Searle en donne lui-même l'exemple de l'enfant qui « découvre au cours de ses essais et erreurs avec les pierres et les vases, une manière de s'y prendre pour que les choses se produisent. »²⁴⁶.

L'explication des actions par le discours commun, téléologique et intentionnel, est plus forte que l'explication neurophysiologique, car la première est à comprendre dans un réseau de relations, de significations pertinentes pour le locuteur, alors que la seconde échappe à l'explication intégrale de nos comportements et sentiments. Cependant, le fait qu'il existe deux langages différents, celui de l'action et celui du mouvement, ne signifie pas qu'il existe deux choses différentes. C'est pourquoi la solution searlienne de distinguer causalité efficiente et réelle semble être une solution satisfaisante, pour peu qu'on y ajoute une clause de compatibilité et de relation. La compatibilité entre les deux types de causalité est gage de leurs valeurs scientifiques. On ne peut les exclure l'une de l'autre comme si elles fonctionnaient dans des mondes parallèles ; analyser leur relation est indispensable dans la mesure où le cerveau vit en interaction avec l'environnement intentionnel de l'homme aussi bien qu'avec les significations sociales, institutionnelles et culturelles.

Pour J.R. Searle, l'analyse des états conscients intentionnels et leur fonctionnement en réseau sont indispensables à l'explication des comportements individuels. L'intentionnalité n'est pourtant pas suffisante ; il faut y ajouter l'Arrière-plan auquel Searle attribue des

²⁴⁴ Charles Taylor, 1991, *Comment concevoir le mécanisme ?* dans Neuberger M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, pp 177-202.

²⁴⁵ Conduite et comportement relèvent de règles, de conventions, bref de normes.

²⁴⁶ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 159.

propriétés causales qui permettent d'expliquer nos comportements automatiques de nature corporelle, linguistique et sociale.

Chapitre VI De l'Arrière-plan à l'intentionnalité collective

6.1 La causalité des aptitudes d'Arrière-plan

L'Arrière-plan occupe une place élargie dans la théorie sociale searlienne dans la mesure où il ne désigne plus seulement les capacités linguistiques i.e. sémantiques et syntaxiques de l'individu, comme c'est le cas dans la philosophie du langage. De plus, il sert de lien entre les individus et la société, car il rend possible les capacités sociales de l'individu et les explique en même temps, sans avoir à faire appel à un système de règles. Le concept de causalité d'Arrière-plan²⁴⁷ désigne le processus d'acquisition des capacités qui nous permettent de nous comporter dans n'importe quel système institutionnel, sans avoir à recourir aux règles constitutives et normatives de l'institution.

Cependant, certaines règles régulatrices fonctionnent uniquement parce qu'elles sont reconnues comme telles. On peut donner ici l'exemple des règles de jeux de cartes ou encore du code de la route. J.R. Searle attribue à l'Arrière-plan la fonction biologique consistant à causer nos états Intentionnels. Il reste encore à déterminer le type de causalité approprié pour décrire le fonctionnement de l'Arrière-plan. J.R. Searle élimine les deux modèles causaux adoptés par les sciences sociales, à savoir, la prise de décision rationnelle et ce qu'il nomme « la causalité physique brute »²⁴⁸ qui regroupe le connexionnisme et le behaviourisme. Bref la causalité d'Arrière-plan n'est ni intentionnelle, ni rationnelle.

J.R. Searle rejette la causalité mentale parce qu'elle renvoie aux contenus intentionnels ; elle ne peut pas s'appliquer à l'Arrière-plan en raison de son caractère pré-intentionnel. À travers sa théorie sociale, J.R. Searle cherche à montrer comment un monde physique (dont l'esprit, une réalité mentale) est relié à un monde objectif de réalité sociale et institutionnelle. J.R. Searle se distingue ici du behaviorisme qui réduit son explication du monde à une explication mécaniste des comportements. Pour cette raison, l'Arrière-plan ne peut être considéré comme le lieu de l'intériorisation d'un ensemble de règles. Toute règle présuppose déjà l'existence de l'Arrière-plan pour fonctionner.

Pour mieux se faire comprendre, J.R. Searle évoque une analogie entre son idée de l'Arrière-plan et la pensée darwinienne de la biologie évolutionniste :

²⁴⁷ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p 179.

²⁴⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 181

« On a désormais éliminé la téléologie, la survie n'est plus un but que l'on recherche, c'est simplement un effet qui se produit ; et lorsqu'il se produit, il permet la reproduction des mécanismes de production de survie. »²⁴⁹

En d'autres termes, J.R. Searle compare ici les capacités d'Arrière-plan aux facultés de survie de tout organisme vivant. Pour déterminer le type de causalité approprié à la description de l'Arrière-plan, J.R. Searle établit les liens existant entre les aptitudes d'Arrière-plan et les institutions²⁵⁰. Devons-nous en déduire que nos capacités d'Arrière-plan sont la cause de nos comportements dans les institutions dans le sens où elles nous permettent d'intérioriser des règles et des normes déterminant nos actions au sein des institutions ? Ce n'est pas le point de vue de J.R. Searle qui considère plutôt l'Arrière-plan comme quelque chose de sensible à la structure institutionnelle. : « Nous faisons évoluer un ensemble de dispositions qui sont sensibles à la structure régulatrice »²⁵¹

J.R. Searle distingue deux niveaux de description des phénomènes sociaux : « premièrement (niveau causal), la personne se comporte comme elle le fait, parce qu'elle a une structure qui la dispose à se comporter de cette manière ; et deuxièmement (niveau fonctionnel), elle en est venue à être disposée, à se comporter de cette manière, parce que c'est la manière qui se conforme aux règles de l'institution »²⁵².

Il s'agit ici de deux niveaux de description compatibles l'un avec l'autre et nécessaire pour exprimer le concept d'Arrière-plan. Les niveaux causal et fonctionnel ne se contredisent pas parce que l'Arrière-plan est une structure fonctionnelle, i.e. un support fonctionnel de nos comportements. Ce qui explique la conformité de notre comportement aux institutions et au monde social n'est pas notre suivi des règles régissant les institutions, mais plutôt notre participation et évolution dans ces systèmes sans avoir à nous les représenter. La causalité d'Arrière-plan n'empêche pas cependant que certaines règles constitutives fonctionnent causalement.

On peut résumer le raisonnement de J.R. Searle de la manière suivante :

- 1- Les règles n'existent pas en dehors de la représentation qu'on a d'elles.
- 2- Notre adaptation au monde ne passe pas par une connaissance des règles, mais par nos capacités d'Arrière-plan.

²⁴⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 187.

²⁵⁰ Searle se demande précisément : « Comment caractérisons-nous le rôle des capacités d'Arrière-plan lorsqu'elles ont à faire aux institutions ? » Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 182.

²⁵¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 190.

²⁵² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 188.

En conséquence, la règle ne peut être la cause de notre adaptation au monde. J.R. Searle pourtant maintient la relation de causalité entre les règles constitutives de l'institution et l'adaptation de notre comportement à celles-ci. Ainsi, les règles constitutives sont-elles les causes de nos comportements, en ce qu'elles structurent nos capacités d'Arrière-plan. En revanche, ce sont nos dispositions d'Arrière-plan dans leur ensemble qui nous permettent d'agir de façon pertinente dans la réalité sociale.

J.R. Searle analyse de près le fonctionnement des règles parce que notre acquisition des dispositions résulte de « la composante normative qui est socialement créée dans la structure institutionnelle »²⁵³. Pour connaître les normes qui régissent un système institutionnel précis, il faudra faire appel aux règles non seulement constitutives, mais aussi régulatrices. Ces dernières doivent leur fonctionnement à la reconnaissance dont ils bénéficient. L'Arrière-plan cause notre comportement lorsqu'il est approprié aux règles constitutives des structures institutionnelles. Mais on n'a pas besoin de recourir à une connaissance des règles qui constituent et régulent l'institution, afin de se comporter adéquatement dans ses structures.

On remarquera la proximité qu'il y a entre l'Arrière-plan et la normalité, i.e. ce à quoi l'on s'attend, ce que l'on trouve normal, ce qui nous semble régulier, bref, ce qui nous est habituel. Selon J.R. Searle, les règles constitutives structurent donc à la fois nos capacités d'Arrière-plan et nos institutions. Ainsi parle-t-il de la composante normative des structures institutionnelles. Il faudrait aussi insister sur la composante normative et structurante de nos capacités d'Arrière-plan qui sont linguistiques, corporelles et sociales. J.R. Searle entend expliquer à l'aide de ces trois catégories nos possibilités d'agir (de parler, de se mouvoir et de se comporter socialement) selon des règles, sans avoir forcément connaissance d'elles.

A ce propos, J.R. Searle donne les exemples suivants : (1) L'enfant apprend à parler jusqu'à un certain point sans connaître de règles linguistiques ; (2) Le skieur, à force d'entraînement et de répétition des mêmes mouvements, acquiert des automatismes qui font de lui un skieur ; (3) tout citoyen américain saura utiliser un billet de 10 dollars. Partant de ces exemples, il s'avère nécessaire de se demander s'il est vraiment possible de conserver le concept d'Arrière-plan comme cause structurelle et fonctionnelle de nos capacités linguistiques, corporelles et sociales, sans lui attribuer les nombreux contenus intentionnels

²⁵³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 191.

que ces capacités sous-tendent. Si l'Arrière-plan explique nos attentes, nos représentations, nos croyances, nos actions, alors ses capacités semblent être illimitées.

6.2 L'Arrière-plan : un concept normatif et pourtant a-représentationnel ?

Pourquoi J.R. Searle conçoit-il l'Arrière-plan comme a-représentationnel ou vide de tout contenu intentionnel ? Comme très souvent chez J.R. Searle, il s'agit d'éviter une régression à l'infini. Certains états intentionnels fonctionnent en Réseau, c'est-à-dire n'ont de sens qu'en liaison avec d'autres états intentionnels. Reprenons l'exemple de J.R. Searle : un homme qui se présente aux élections présidentielles²⁵⁴ connaît tout ce qui forme le système électoral des USA et s'attend en conséquence à voir et à faire tout ce qu'implique un tel système. On ne peut fixer les conditions de satisfaction de sa présentation aux élections qu'en considérant qu'elle est incluse et fonctionne dans un Réseau de croyances formées par le système électoral des USA.

A l'instar de J.R. Searle, nous avons réduit au 'système électoral des Etats-Unis' la liste des états intentionnels du Réseau de croyances auquel on doit faire appel pour comprendre le principe de la candidature présidentielle aux USA. J.R. Searle enseigne qu'un état intentionnel en appelle toujours d'autres pour être compris, autrement dit qu'une représentation fait toujours référence à d'autres. On ne peut indéfiniment remonter de représentations en représentations sous peine de ne jamais rien pouvoir expliquer du tout. Il doit donc exister un socle sur lequel reposent toutes nos représentations et que J.R. Searle nomme l'Arrière-plan i.e. « l'ensemble de nos capacités mentales (ou schèmes, pratiques, compétences, habitudes, assomptions, présuppositions, etc.) qui sont les conditions de possibilité de l'exercice de nos représentations »²⁵⁵.

J.R. Searle énonce plusieurs fonctions de l'Arrière-plan qui ne seront pas toutes évoquées ici. Il convient cependant d'insister sur l'interprétation linguistique et perceptuelle. La première consiste à interpréter « immédiatement et sans effort ces phrases de la manière stéréotypique qui convient »²⁵⁶. Quant à elle, l'interprétation perceptuelle se résume comme tel : « je vois ceci comme une chaise, ceci comme une table, un verre, en vérité n'importe quel

²⁵⁴ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 172.

²⁵⁵ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », p. 324.

²⁵⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 173

cas normal de perception sera un cas de percevoir comme, dès lors que celui qui perçoit assimile l'objet perçu à telle ou telle catégorie plus ou moins familière. »²⁵⁷

L'Arrière-plan ne permet pas seulement l'interprétation mais structure aussi notre conscience. J.R. Searle explique l'aspect de familiarité de nos expériences conscientes par l'application de catégories de pensées issues de nos aptitudes d'Arrière-plan. Une autre fonction de l'Arrière-plan est de structurer nos expériences particulières en des formes narratives qui sont autant de scénarios d'attente dans nos vies, qui, à un niveau plus individuel, sont liés à nos dispositions motivationnelles conditionnant la structure de nos expériences. A un niveau plus large, l'Arrière-plan conditionne nos attentes de vie sociale et nous prédispose à certains genres de comportement. Il est le fondement de nos représentations tant actuelles que passées et futures. On peut reprocher à Searle de vouloir éviter une régression à l'infini alors qu'il s'agit d'organismes vivants qui, par définition, sont limités temporellement dans leurs représentations ; celles-ci commencent à la naissance et se terminent à la mort. Ainsi l'évitement d'une régression à l'infini n'a pas de sens dans l'explication de nos représentations dont on peut très bien s'imaginer qu'elles s'accumulent, se combinent et se transforment au cours de la vie.

Le véritable problème pour l'auteur est d'expliquer comment ceux qui participent à la société et à l'institution ne sont pas conscients des règles, et pourtant les interprètent ou les appliquent. N'est-il pas paradoxal de créer un concept d'Arrière-plan comme structure a-représentationnelle et de lui conférer en même temps un principe explicatif de nos comportements corporels, linguistiques et sociaux ? Si l'on accepte que l'Arrière-plan s'enrichisse avec l'expérience²⁵⁸, alors comment peut-on soutenir l'existence d'un socle d'interprétation indépendant de nos représentations ? Pour que J.R. Searle puisse maintenir cette idée d'un Arrière-plan a-représentationnel, il lui faudrait fixer une limite entre l'a-représentationnel qui permet d'interpréter et les représentations qui forment un savoir nécessaire à telle ou telle interprétation.

Nos capacités d'Arrière-plan sont au moins de deux natures. Elles nous permettent premièrement de former des états perceptuels du monde, et deuxièmement, d'agir sur le monde pour satisfaire nos désirs et réaliser nos intentions. L'Arrière-plan désigne toutes nos capacités corporelles. Il est aussi la grille de lecture de notre environnement, ce qui conditionne nos attentes et nos croyances culturelles. Si l'Arrière-plan conditionne mon

²⁵⁷ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 174

²⁵⁸ Ceci paraît être le cas puisqu'il est censé de dire que ma grille d'interprétation des événements du monde est singulièrement plus riche que celle de mes 15 ans.

interprétation d'énoncés et de perceptions, comment peut-il être a-représentationnel ? Il faudrait, pour ce faire, réduire les capacités d'Arrière-plan à des capacités corporelles qui mettraient en jeu une mémoire corporelle.

Reprenons un exemple de J.R. Searle : Si je rentre dans mon bureau et que je suis surpris d'y trouver un grand trou dans le sol, c'est parce que je ne m'y attendais pas, cela ne cadre pas avec ma croyance que le sol est solide. Toutefois cet exemple présente un contexte normatif. Il s'agirait en effet d'un événement inattendu si je ne suis pas dans une ville bombardée ou qui n'a pas subi de tremblement de terre. Je n'aurais pas de raison de m'attendre à ce qu'il y ait un trou dans le sol de mon bureau. On peut expliquer cette attente de deux façons. Ou bien mon corps étant habitué à la solidité du sol dans mon bureau, c'est une sorte d'habitude corporelle qui expliquerait mon attente, ou alors, on doit reconnaître que ma représentation du sol de mon bureau ne cadre pas avec le fait qu'il y ait un trou béant. Je ne m'attends pas normalement à ce qu'il y ait un trou dans le sol de mon bureau.

L'Arrière-plan semble intimement lié au concept de normalité et de normativité. Il conditionne nos perceptions et nos actions sur la base de nos habitudes. Le concept d'Arrière-plan est donc difficilement défendable sans celui de représentation. C'est bien une des raisons pour laquelle il ne suffit pas pour expliquer nos comportements. On peut donc comprendre pourquoi J.R. Searle recourt à d'autres concepts tels que les états conscients qui jouent un rôle primordial dans la détermination de nos comportements.

J.R. Searle refuse de réduire l'intentionnalité aux structures causales du Réseau et de l'Arrière-plan. En effet, il défend, pour deux raisons principales, le libre-arbitre fondé sur la volonté individuelle comme propriété causale des phénomènes intentionnels. C'est en tant que structures représentationnelles conscientes que les états intentionnels peuvent, tout d'abord, relier l'esprit au monde, les états mentaux aux états de chose, et ensuite, ajuster l'action individuelle aux contraintes impliquées par une action collective. Pour satisfaire cet ajustement, J.R. Searle crée le concept d'intentionnalité collective qui, néanmoins, ne fonctionne pas sans celui d'Arrière-plan. Comme J.R. Searle propose un Arrière-plan a-représentationnel et non déterministe, il a besoin du concept d'intentionnalité collective pour expliquer le fonctionnement de l'individu dans son environnement social.

Si l'on se réfère à nouveau au troisième élément énoncé par Elisabeth Pacherie pour fonder une théorie naturaliste de l'intentionnalité, on sera attentif aux interactions entre un individu et son environnement social : « L'intervention de la dimension sociale de l'intentionnalité impose deux choses : 1/ expliquer comment les capacités cognitives

humaines ont rendu possible l'élaboration de ces produits culturels uniques que sont les pratiques linguistiques, et les théories scientifiques ou non, qui sont présentes dans toute communauté humaine et ; 2/ expliquer comment un individu peut internaliser ces pratiques et théories. »²⁵⁹. Le concept d'intentionnalité collective explique le premier point, et celui d'Arrière-plan le second. Il convient à présent d'étudier le lien entre l'intentionnalité collective, l'Arrière-plan et le fait social dans la théorie naturaliste searlienne.

6.3 Une nouvelle définition du fait social ?

6.3.1 L'intentionnalité collective versus le naturalisme sociologique

Le naturalisme sociologique est un terme employé par Emile Durkheim pour désigner sa théorie du fait social. Il y caractérise un dépassement du collectif sur l'individu et fait ressortir le pouvoir contraignant des structures sociales et institutionnelles. Par contre, l'intentionnalité collective searlienne place l'individu à la source du collectif en lui attribuant la capacité biologique à la socialité. Ce chapitre consiste dans l'analyse de ces deux concepts antagonistes afin de déterminer si l'intentionnalité collective est nécessaire à la définition du fait social.

Selon E. Durkheim, la société dépasse ontologiquement les membres qui la composent car l'existence de la société précède la naissance de tout individu. Cette réalité sociale est objective dans la mesure où l'individu ne l'a créée pas mais plutôt la reçoit par l'éducation sous forme de croyances, de pratiques et d'obligations : « Le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée, le système de monnaie que j'emploie pour payer mes dettes, les pratiques suivies de ma profession, etc., fonctionnent indépendamment des usages que j'en fais »²⁶⁰.

Le sociologue insiste sur les degrés de contraintes qui sont liés à la société et à l'institution, en précisant que les contraintes institutionnelles sont plus rigides de part leur structure que les contraintes sociales. L'individu ne peut y échapper sans se heurter à leurs résistances. Pour E. Durkheim, le fait social est prioritaire sur les actions individuelles. *Le suicide* est l'exemple par excellence d'un fait que l'on pourrait croire hautement individuel, et qui pourtant d'après son analyse est un fait social. Alors que J.R. Searle pense fonder

²⁵⁹ E. Pacherie, 1993, *Naturaliser l'intentionnalité – Essai de philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, p. 267.

²⁶⁰ Emile Durkheim, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, chapitre I.

l'objectivité du fait social sur l'intentionnalité collective, E. Durkheim réussit à justifier la même objectivité sans toutefois faire appel à des concepts d'ordre biologique.

Dans la perspective durkheimienne, il ne serait pas pertinent d'expliquer un fait social par l'intentionnalité collective :

« Ces ordres de faits sociaux (normatifs et coercitifs) consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. »²⁶¹

E. Durkheim reproche aux autres chercheurs en sciences humaines un manque de méthode qui les a conduit à affirmer que le sentiment de religiosité, le mariage et la famille sont innés à l'homme. Cette critique est, par ailleurs, encore d'actualité : peut-on dire que l'instinct maternel est biologiquement inné à la femme ou à la femelle ? Existe-il biologiquement quelque chose telle que l'Intentionnalité collective ? Il s'agit là pour J.R. Searle de questions ontologiques : mais une fois que l'ontologie de l'instinct maternel ou de l'intentionnalité collective est statuée, faut-il encore chercher la pertinence de ces ontologies dans l'explication des comportements, des actions ou des événements ? Pour sa part, E. Durkheim juge que « ces sentiments (religion, famille...), loin d'en être la base, résultent de l'organisation collective, même s'il n'est pas du tout prouvé que la tendance à la sociabilité ait été, dès l'origine, un instinct congénital du genre humain. Il est beaucoup plus naturel d'y voir un produit de la vie sociale, qui s'est lentement organisé en nous »²⁶².

Cette idée fait suite à l'impossibilité que le social émerge du psychologique : « Enfin si vraiment, l'évolution sociale avait son origine dans la constitution psychologique de l'homme, on ne voit pas comment elle aurait pu se produire. Car alors, il faudrait admettre qu'elle a pour moteur quelque ressort intérieur à la nature humaine. »²⁶³ E. Durkheim s'interroge sur la nature de ce ressort. Il l'envisage notamment comme étant *cette sorte d'instinct* dont parle Auguste Comte et le rejette car « l'explication qui en résulterait serait purement finaliste et nous avons montré plus haut que les faits sociaux, comme tous les phénomènes naturels, ne sont pas expliqués par cela seul qu'on a fait voir qu'ils servent à

²⁶¹ Emile Durkheim, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, chapitre I.

²⁶² Emile Durkheim, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, chapitre I.

²⁶³ Emile Durkheim, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, chapitre I.

quelque fin »²⁶⁴. Ainsi selon E. Durkheim, la cause déterminante d'un fait social doit être recherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de conscience individuelle. Contrairement à cette approche, J.R. Searle semble ne pas considérer le facteur temps. En effet, il est toujours préoccupé épistémologiquement par la menace logique de la régression à l'infini et parallèlement recherche une cause ontologique ultime qu'il place à un niveau biologique.

Pour J.R. Searle, il s'agit de démontrer l'objectivité des faits sociaux, et ceci, en leur donnant une ontologie suffisamment forte et stable pour qu'elle ne puisse être remise en cause. Ainsi les faits sociaux sont au moins constitués par l'Intentionnalité collective, bien que celle-ci ne suffise pas. C'est d'ailleurs cette recherche de l'ontologie des faits sociaux qui fait l'enjeu de sa théorie, à savoir l'identification de la réalité sociale comme un fait objectif commun à tous les hommes. Nous retiendrons qu'E. Durkheim fait reposer l'objectivité des faits sociaux sur les croyances collectives issues de la contrainte que la société exerce sur l'individu. En insistant sur cette idée qu'il existe des degrés de contraintes liés à la société et aux institutions, E. Durkheim rejette la thèse qu'il existe un instinct à la sociabilité qui n'est, en fait, qu'un produit de la vie sociale de chacun. Il nous rappelle, en l'occurrence, le rôle de la contrainte que les faits sociaux exercent sur les individus, ce que J.R. Searle tend à oublier.

Dans *Les règles de la méthode sociologique*, E. Durkheim donne une définition du fait social en ces termes :

« Les choses sociales ne se réalisent que par les hommes ; elles sont un produit de l'activité humaine. Elles ne paraissent donc pas être autre chose que la mise en œuvre d'idées innées ou non, que nous portons en nous, que leur application aux diverses circonstances qui accompagnent les relations des hommes entre eux. L'organisation de la famille, du contrat, de la répression, de l'Etat, de la société apparaît ainsi comme simple développement des idées que nous avons sur la société, l'Etat, la justice, etc. Par conséquent, ces faits et leurs analogues semblent n'avoir de réalité que dans et par les individus qui en sont le germe et qui deviennent dès lors, la matière propre de la sociologie ».

Ainsi, la notion de *représentation collective* est radicalement différente des *représentations individuelles*. Elle renvoie à des processus mentaux plus en relation avec les sociétés *mécaniques, communautaires ou traditionnelles*. Alors que J.R. Searle présente sa théorie ontologique des faits sociaux comme étant assez semblable à la théorie sociale

²⁶⁴ Emile Durkheim, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, chapitre I.

d'E. Durkheim (à cela près qu'elle n'avait pas le concept d'Intentionnalité). E. Durkheim, pour sa part, n'a jamais considéré que notre vie mentale est dépendante d'un substrat neurobiologique. Nombreux sont même les arguments dans la théorie durkheimienne qui permettent de critiquer le naturalisme biologique searlien.

En effet, E. Durkheim tente de justifier la légitimité de la sociologie des représentations collectives en prouvant la réalité et l'autonomie des phénomènes psychiques. Pour cela, il réfute la conception organiciste de la conscience en cherchant à comprendre les causes et les formes prises par le souvenir. Les propriétés du système nerveux ne pourraient, selon lui, à elles seules expliquer le processus de la mémoire. La représentation individuelle renverrait à une forme de conscience. Il considère que nos représentations psychiques, appelées aujourd'hui mentales, ont une vie propre indépendante du substrat bio-neurologique. Cette insistance sur l'autonomie des phénomènes mentaux est notamment expliquée par le fait que les représentations se généreraient et s'influenceraient les unes les autres pour donner naissance à des formes nouvelles, sans passer par des stades antérieurs ou primaires. Il le dit dans les termes suivants : « Tout prouve que la vie psychique est un cours continu de représentations, qu'on ne peut dire où l'un commence et l'autre fini. Elles se pénètrent mutuellement »²⁶⁵

Cependant, E. Durkheim ne limite pas les processus mentaux au seul domaine de la conscience individuelle : « Si donc, il nous est donné de constater que certains phénomènes ne peuvent être causés que par des représentations, c'est-à-dire s'ils constituent des signes extérieurs de la vie représentée, et si d'autre part, les représentations qui se révèlent ainsi, sont ignorées du sujet en qui elles se produisent, nous dirons qu'il peut y avoir des états psychiques sans conscience »²⁶⁶. Les représentations individuelles ayant une vie indépendante du substrat matériel et neurophysiologique, le même raisonnement est alors tenu, par analogie, sur l'indépendance et l'extériorité des faits sociaux par rapport aux consciences individuelles.

A ce sujet, E. Durkheim précise : « Si l'on peut dire, à certains égards, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours ; ce qui est bien différent. » En conséquence, la coopération entre les individus ne devient sociale que sous l'impulsion sui generis de l'association :

²⁶⁵ Emile Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, Revue de Métaphysique et de morale, Tome IV, mai 1898, p. 16.

²⁶⁶ Emile Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, Revue de Métaphysique et de morale, Tome IV, mai 1898, p. 27.

« La vie représentative ne peut exister que dans le tout formé par leur réunion [des éléments nerveux], comme la vie collective n'existe que dans le tout formé par la réunion des individus. Ni l'une ni l'autre n'est composée de parties déterminées de leurs substrats respectifs. Chaque état psychique se trouve ainsi, vis-à-vis de la constitution propre aux cellules nerveuses, dans ces mêmes conditions d'indépendance relative où sont les phénomènes sociaux vis-à-vis des natures individuelles »²⁶⁷.

E. Durkheim prône une autonomie des processus mentaux de la manière suivante : « La matière première de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, etc., c'est-à-dire la nature du substrat. Mais une fois qu'un premier fond de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent des réalités partiellement autonomes qui vivent une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthèses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale. »²⁶⁸

Cette citation résume ce qu'E. Durkheim a nommé son *naturalisme sociologique*. Si nous confrontons l'Intentionnalité collective avec le *naturalisme sociologique*, force est de constater que E. Durkheim ne considère pas le fait social comme un effet d'état mental. Voici en résumé son argument : si l'on considère que les processus mentaux sont autonomes, alors on ne peut parler d'un lien causal entre les processus mentaux et sociaux. Tout fait social réside dans l'acte social. S'il n'y a pas de contact entre les hommes, il ne peut y avoir de fait social. Une explication des faits sociaux ne peut résider dans des états mentaux puisque l'association et la coopération humaine en acte sont premières pour E. Durkheim. En conséquence, même si l'on considère l'existence d'une potentialité à la coopération au sein de l'espèce ou/et entre les espèces, cette existence n'explique en rien les raisons d'une action sociale. On en revient encore une fois à l'argument selon lequel il faut distinguer les causes des raisons sous peine d'amalgamer la vie psychologique et physiologique de l'homme.

Outre le fait qu'Emile Durkheim n'impute pas le dépassement du collectif sur l'individu à une cause biologique mais plutôt à la vie sociale, lui et J.R. Searle considèrent le fait social comme précédant l'action individuelle. Ceci dit, attribuer une cause biologique au

²⁶⁷ Emile Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, Revue de Métaphysique et de morale, Tome IV, mai 1898, p. 38.

²⁶⁸ Emile Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, Revue de Métaphysique et de morale, Tome IV, mai 1898, p. 43.

fait social le fige, comme l'explique Serge Moscovici, dans une relation de causalité alors que les représentations sociales sont « des ensembles dynamiques, des théories ou des sciences collectives sui generis, destinées à l'interprétation et au façonnement du réel. Elles déterminent le champ des communications possibles, des valeurs ou des idées présentes dans les visions partagées par le groupe, et règlent par la suite, les conduites désirables ou admises »²⁶⁹.

Cette interprétation de S. Moscovici situe la représentation sociale dans un statut intermédiaire entre le concept (le produit) et la perception (l'activité) :

« Du concept, elle retient le pouvoir d'organiser, de relier et de filtrer ce qui va être ressaisi, réintroduit dans le domaine sensoriel. De la perception, elle conserve l'aptitude à parcourir, enregistrer l'inorganisé, le non-formé, le discontinu. [...] Représenter quelque chose, un état, n'est en effet pas simplement le dédoubler, le répéter ou le reproduire, c'est le reconstituer, le retoucher, lui en changer le texte [...]. Ces constellations matérielles, une fois fixées, nous font oublier qu'elles sont notre œuvre »²⁷⁰.

Il n'est donc pas impossible de fonder une ontologie des faits sociaux non pas sur des faits physiques mais sur des actes sociaux en leur donnant un sens. Autrement dit, il faut comprendre la structure intentionnelle des faits institutionnels et expliquer comment les règles qui leur sont constitutives sont similaires aux dispositions internes fonctionnant sans l'application de règles. C'est ce que J.R. Searle appelle l'Arrière-plan. Il convient donc, comme nous le montrerons dans les paragraphes suivants, de faire un choix entre les deux conceptions suivantes : soit les faits institutionnels ont une structure intentionnelle et il faut les traiter comme tel, soit ils fonctionnent comme une structure dispositionnelle pré-intentionnelle.

6.3.2 L'intentionnalité collective versus l'Arrière-plan

A la lumière de la théorie du fait social d'E. Durkheim, il semble que l'Arrière-plan ne soit pas un fond explicatif immuable. En reprenant ses termes, les représentations sociales et collectives se construisent les unes sur les autres. Ainsi l'ensemble des pratiques, des capacités et des habitudes sur lesquels se forment les contenus intentionnels ne sont pas des a-représentations mais des représentations premières qui conditionnent des représentations

²⁶⁹ Moscovici Serge, 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, p. 48

²⁷⁰ Moscovici Serge, 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, p. 56-57

secondes et tertiaires dans des mouvements d'association, de rejet et de reconstruction des représentations au cours de la vie sociale des individus. Cette description correspond bien au fonctionnement du cerveau, plus précisément, lors de la phase de sommeil, pendant laquelle il trie les informations de la journée, les associe à d'autres, les mémorise, etc. Aucun *regressus ad infinitum* n'est à redouter dans cette description.

Selon E. Durkheim, les individus sont rapidement dépassés par les représentations collectives auxquelles ils participent et sont très contraints par les structures sociales et institutionnelles qu'ils subissent. A l'opposé, J.R. Searle s'étonne que les individus se meuvent dans la réalité sociale et institutionnelle comme des poissons dans l'eau. S'agit-il de contrainte, d'accord librement et rationnellement consenti, de reconnaissance passive, etc. ? La question fondamentale reste entière : sur quoi doit-on alors fonder l'ontologie des faits sociaux, sur des faits physiques ou sur des actes sociaux ? La réponse de J.R. Searle reste ambiguë lorsqu'il dit que les faits institutionnels ont une structure intentionnelle : « ce genre d'institutions [le mariage et la propriété] trouvent leur origine dans les faits purement physiques et intentionnelles impliqués par la cohabitation et la possession physique respectivement. »²⁷¹. Pour transcender cette ambiguïté, nous essayons ici de démêler les capacités d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective.²⁷²

Sous le terme d'Arrière-plan, nous pouvons regrouper les caractéristiques suivantes :²⁷³

- La conviction d'avoir deux mains est déterminée biologiquement
- L'aptitude cognitive à traiter l'information
- L'ensemble des capacités humaines à ...
- La fonction de survie : l'instinct
- Nos certitudes sociales
- Nos savoirs pratiques : know-how.

Le terme d'intentionnalité collective désigne :

- Notre capacité à coopérer
- Notre capacité à partager une intention
- Nos certitudes sociales à propos du comportement d'autrui
- Nos représentations collectives.

²⁷¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 109

²⁷² En rappel, l'Arrière-plan est à l'origine de tout ce que nous utilisons pour agir, à savoir nos ressources corporelles et intellectuelles. L'intentionnalité collective désigne notre capacité à agir ensemble.

²⁷³ Searle J.R., 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions », chap. V.

A l'intérieur de chacun de ces concepts, l'Arrière-plan et l'intentionnalité collective, on identifie deux niveaux : un niveau biologique et un niveau social. De plus, l'Arrière-plan permet à l'individu de se comporter socialement, tout comme l'intentionnalité collective. N'y a-t-il pas ici une redondance de concepts ? Certes. Pour l'éviter, nous proposons de formuler que l'intentionnalité collective fournit le contenu représentationnel collectif à l'Arrière-plan. Cette solution n'est cependant ni explicitement ni implicitement évoquée par J.R. Searle.

En effet, comment se représenter l'Arrière-plan et l'intentionnalité collective comme les faces d'une même pièce sur laquelle un côté serait a-représentationnel et l'autre intentionnel. Nous ne proposons pas de décrire leurs relations et leur fonctionnement mais plutôt de montrer que l'idée d'un Arrière-plan a-représentationnel n'est pas convaincante. Ce qui nous importe ici est de reprendre l'ontologie des faits sociaux et institutionnels de Searle pour montrer que celle-ci contredit le concept d'Arrière-plan. Nous procédons de la manière suivante :

Si (a) nos savoirs dérivent de l'Arrière-plan
et si (b) l'ontologie de la réalité institutionnelle dérive de l'intentionnalité collective
alors (c) nous devons attribuer notre savoir-faire avec l'argent (par exemple) à l'Arrière-plan et à l'intentionnalité collective.

Ce syllogisme présente un dilemme. Pour en sortir, il suffirait de dire que l'Arrière-plan est représentationnel. Mais dans ce cas, le concept deviendrait inopérant dans la théorie searlienne.

Au niveau explicatif, l'Arrière-plan et l'intentionnalité collective peuvent être rivaux au sein même de la théorie. J.R. Searle explique le comportement de chasse des hyènes à l'aide du concept d'intentionnalité collective. Les hyènes co-opèrent pour traquer leur proie. Les individus connaissent instinctivement la fonction qu'ils doivent assumer en vue d'attraper collectivement la proie. Il est aussi possible d'expliquer ce comportement par la capacité d'Arrière-plan de chaque individu à la chasse, qui est un savoir-pratique. Si l'on distingue l'Arrière-plan et l'intentionnalité collective, il faut alors pouvoir justifier pourquoi :

- (1) la capacité à chasser n'inclut pas la co-opération, ou encore
- (2) la capacité à co-opérer n'est pas un savoir-pratique, ou encore
- (3) la capacité à chasser est d'ordre a-représentationnel mais pas celle à co-opérer.

Un dernier argument majeur à l'encontre de l'Arrière-plan searlien est son aspect fourre-tout de capacité à, fourre-tout au sein duquel il faudrait prouver que nos capacités corporelles, linguistiques et perceptuelles fonctionnent de manière a-représentationnelle. Nous pouvons

certainement dire que ces capacités sont le résultat d'une longue phase d'apprentissage au cours de laquelle l'individu élabore des représentations. On peut parler par la suite d'automatisme du corps qui ne fait plus intervenir de représentations dans son fonctionnement. Par exemple, lorsque le skieur sait skier, il n'a plus besoin de se représenter ses mouvements comme lors de la phase d'apprentissage. Comment peut-on alors déterminer le moment où un individu devient un skieur, c'est-à-dire le moment où une capacité d'Arrière-plan peut se passer de représentations ?

Si l'on identifie les capacités corporelles à des capacités sensorielles, alors on peut peut-être se passer du concept de représentation. Qu'en est-il cependant de nos capacités linguistiques ? La langue évolue, même au cours de la vie d'un individu. Le marquage d'une frontière entre ce qui relève de l'automatisme dans l'emploi et l'interprétation d'une langue et ce qui n'en relève pas paraît être une tâche impossible à réaliser. Toutefois, J.R. Searle parle d'une sorte d'automatisation des capacités linguistiques lorsque l'interprétation des phrases est réalisée « de la manière stéréotypique qui convient »²⁷⁴. Il existe pourtant des mécompréhensions entre individus parlant la même langue. De plus, il peut aussi arriver qu'un individu quelconque n'interprète pas de la manière convenable. Si l'interprétation n'a pas de contenu intentionnel, il n'est pas possible de juger si elle est correcte. Les comportements instinctifs et innés sont pour J.R. Searle des données de la phylogénèse et de l'ontogénèse. Il postule que le développement de l'espèce et de l'individu laisse des traces dans les codes génétiques et de ce fait prédétermine certains comportements et certaines représentations.

Présentons le problème autrement. Ce que J.R. Searle cherche à expliquer avec le concept d'Arrière-plan sont les phénomènes suivants :

- Comment se fait-il que je sache comment manipuler la langue de façon à être compris ou même de façon à tromper mon interlocuteur ?
- Comment se fait-il que je puisse identifier tel objet en lui attribuant telle ou telle caractéristique dans l'utilisation que j'en fais sans avoir le concept de cet objet (c'est le cas chez les enfants et les animaux) ?

Nous voulons avancer l'idée d'une confusion dans le concept d'Arrière-plan comme réponse aux deux questions précédentes. Pour résoudre les difficultés que pose un Arrière-plan a-représentationnel, nous émettons l'idée d'un déplacement de distinction. J.R. Searle distingue un Arrière-plan a-représentationnel et une intentionnalité collective par définition représentationnelle. Cette distinction fait de l'Arrière-plan « une capacité à » sans contenu

²⁷⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 173

représentationnel. En nous référant aux problématiques de la philosophie de la perception, nous proposons un Arrière-plan qui est représentationnel mais dont les contenus sont non-conceptuels. Au regard de la distinction entre contenu perceptuel et non perceptuel, il est possible de refonder le concept d'Arrière-plan.

Depuis Gareth Evans (1982), les contenus des états de croyances sont conceptuels. Pascal Engel dit à ce propos : « les croyances sont reliées à d'autres croyances, états mentaux avec lesquelles elles forment des trames causales et inférentielles »²⁷⁵ En revanche, les contenus des états perceptifs et sensoriels sont non-conceptuels : « les états de perceptions semblent isolables »²⁷⁶ Par exemple, je n'ai pas besoin du concept de 'tour' pour reconnaître la Tour Eiffel comme étant l'endroit que j'ai visité avec ma famille quelques années auparavant. Je perçois et j'identifie ce que je vois comme la marque d'un lieu que j'ai déjà vu. Pour mieux comprendre cette distinction entre conceptuel et non-conceptuel au sein de la théorie de la perception, référons-nous aux « contenus-scénarios » de C. Peacocke (1992).

Pour montrer que la perception se passe de concept, C. Peacocke utilise l'exemple du carré et du losange régulier. Ce sont deux figures identiques mais perçues différemment du fait que l'une repose sur ses cotés et l'autre sur ses pointes. C. Peacocke nomme la présentation d'un carré et d'un losange régulier un scénario. Ce dernier est indifférent à la distinction conceptuelle existante entre ces deux figures géométriques. Le scénario caractérise la perception d'un événement Ainsi la différence entre le carré et le losange régulier est une différence de perception. Le scénario et le contenu non-conceptuel ne sont que des manières dont les objets sont perçus ou encore des modes de présentation des objets. Pour s'en rendre compte, je peux soit (a) tourner ma tête pour voir le losange régulier comme un carré, en ce sens je vois l'objet de ma perception autrement, soit (b) dessiner les deux figures l'une à coté de l'autre pour rendre évidente la différence de présentation de ce qui est une seule et même figure. Selon cette théorie, il est aisé de voir que les scénarios perceptifs sont non-conceptuels mais ont un contenu représentationnel.

Cette théorie de la perception nous permet même d'expliquer comment un Arrière-plan représentationnel a des propriétés causales. Les contenus non-conceptuels sont proto-propositionnels au sens où ils sont évaluables. Par exemple dans le jeu du cube à formes, les enfants distinguent les pyramides des boules et des cubes sans en avoir les concepts. La méthode essai-erreur leurs permet d'évaluer quelles sont les formes creuses et pleines qui se

²⁷⁵ Engel P., 1995, « Les croyances » in *Notions de philosophie* dirigé par Kambouchner, Paris, Gallimard, p. 246

²⁷⁶ Engel P., 1995, « Les croyances » in *Notions de philosophie* dirigé par Kambouchner, Paris, Gallimard, p. 246

correspondent. Le caractère évaluable des contenus perceptuels revient à dire que les scénarios perceptifs constituent pour le sujet des raisons pour avoir des croyances. Au cours du processus d'apprentissage du jeu, l'enfant confirme sa croyance que tel volume correspond à telle forme.

Notre critique de l'Arrière-plan searlien réside dans l'idée principale que celui-ci ne peut être a-représentationnel. La question initiale était de décider de l'orientation à donner à la recherche du fondement de l'ontologie des faits sociaux. J.R. Searle fait reposer cette ontologie sur des faits physiques biologiques lorsqu'il développe les concepts d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective. Puis, dans sa description de l'imposition collective de fonction²⁷⁷, il insiste sur l'acte conscient original consistant à l'attribution d'une fonction à un objet. Cependant l'ontologie searlienne des faits sociaux repose essentiellement sur sa théorie de l'esprit. Notre but sera de montrer que les théories de l'action sont plus pertinentes et riches que les théories de l'esprit pour fonder une ontologie des faits sociaux, dans la mesure où elles comprennent l'esprit en association avec le corps.

²⁷⁷ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, pp 164 - 165. L'imposition de fonction collective est un processus par lequel la société attribue une fonction à un objet de telle manière que cette fonction soit reconnue par tous dans l'utilisation de l'objet.

Chapitre VII La reconnaissance collective d'un fait social

J.R. Searle fait comme si la reconnaissance collective était un phénomène allant de soi ; or l'acceptation d'un groupe au sein d'une société n'est pas toujours chose simple, et historiquement s'est souvent produit au cours d'un processus débutant par une période de conflit, et conduisant lentement à la reconnaissance du groupe par la société. De plus, l'analyse searlienne étant concentrée sur le rapport de l'individu à la société, il traite la reconnaissance collective comme un phénomène biologique et oublie de s'intéresser au rapport des groupes à la société. Nous essaierons de comprendre pourquoi J.R. Searle considère la reconnaissance sociale comme une évidence et nous soulèverons les problèmes qu'il omet, de ce fait, de signaler. Ce faisant, nous reprendrons une critique majeure qui lui a été faite par des auteurs tels que L. Kaufmann et F. Clément, A. Meijers, L.A. Zaibert, A. Viskovatoff, à savoir d'ignorer le caractère hautement normatif de la structure sociale et institutionnelle. A la suite de cette analyse, nous pourrions soutenir que l'intentionnalité collective ne suffit pas pour rendre compte des actions collectives.

7.1 Une évidence ?

La reconnaissance collective n'est pas un contrat social, dans lequel chacun choisit librement et en toutes connaissances de cause de faire partie de la société et d'avoir un rôle active dans celle-ci. Non, elle est, dans la théorie searlienne, directement liée à la création du fait social et institutionnel. L'intentionnalité collective est l'état intentionnel intrinsèque de chaque individu. « Nous nous promenons » est réalisé dans les deux cerveaux en présence, puisque Searle pose l'hypothèse que le « nous » intentionnel précède le « je » intentionnel. Chaque « nous avons l'intention de... » a lieu dans chaque esprit individuel et crée le fait social. La création d'un fait institutionnel se fait par l'imposition de fonction, où chaque fonction a un statut. Ce dernier rend possible l'identification et la reconnaissance de la fonction. Searle exprime cette création par la formule suivante : « X compte comme un Y en C »²⁷⁸ X est un fait brut, une personne ou un événement. Y est un fait institutionnel. C est le contexte dans lequel Y, une nouvelle fonction, est créé. Dans cette formule, le contexte impose la reconnaissance des deux parties que X compte comme un Y. Pour J.R. Searle, le corps social existe biologiquement puisque chaque individu est pourvu de l'intentionnalité

²⁷⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p 64 sq.

collective. Reconnaître collectivement Y, c'est accepter que chaque intentionnalité ait le pouvoir d'agir selon ses fonctions. Plus précisément, la reconnaissance collective est celle d'un statut et d'une fonction, deux qualités essentielles du fait institutionnel. Si un fait institutionnel n'est plus une fonction-statut, il ne peut être reconnu comme tel et disparaît. Parallèlement à cette définition s'appuyant sur le rôle de l'intentionnalité collective dans la reconnaissance sociale, c'est l'Arrière-plan qui explique l'intégration des structures sociales et institutionnelles par chaque individu. On peut donc dire que pour exprimer la reconnaissance sociale, Searle se réfère à la fois à la vie sociale vécue par chaque individu et à un processus d'adaptation biologique.

Le problème ne réside pas tant dans l'utilisation des deux concepts, intentionnalité collective et Arrière-plan, pour définir la reconnaissance collective, mais surtout dans le fait que J.R. Searle ne propose aucune explication quant aux rôles de l'un et de l'autre de ces concepts dans le processus de reconnaissance collective. Où s'arrête la causalité d'Arrière-plan dans la structuration de nos comportements ? Où commence le rôle de l'intentionnalité collective dans la reconnaissance collective de faits sociaux et institutionnels ? J.R. Searle considère la reconnaissance collective d'un fait social comme étant une évidence. Pourquoi cela et est-ce vraiment le cas ? Pour répondre, référons-nous à la définition searlienne de l'ontologie sociale :

« La relation normale entre intentionnalité et ontologie est inversé. Normalement, ce qui est le cas est logiquement antérieur à ce qui semble être le cas. Ainsi, nous comprenons que l'objet semble être lourd parce que nous comprenons ce que c'est pour un objet qu'être lourd. Mais dans le cas de la réalité institutionnelle, l'ontologie dérive de l'intentionnalité. Afin que ce soit de l'argent, les gens doivent penser que c'est de l'argent. Mais c'est seulement si suffisamment de gens pensent que c'est de l'argent et agissent de façon appropriée, que c'est de l'argent. Si nous pensons tous qu'une certaine sorte de chose est de l'argent, et que nous coopérons en l'utilisant et en le traitant comme tel, alors c'est de l'argent. »²⁷⁹ Selon cette citation, on peut résumer les points suivants :

- La reconnaissance sociale est considérée comme le lien entre les faits institutionnels et les individus.
- La reconnaissance sociale est une condition nécessaire à l'existence d'un fait institutionnel, ici l'argent.

²⁷⁹ Searle J.R., 2001, *Rationality in Action*, A Bradford Book The MIT Press Massachusetts, p. 206-207

On comprend pourquoi la reconnaissance collective est une évidence pour J.R. Searle : sans elle, il n'y aurait pas de fait institutionnel perdurant dans le temps. La reconnaissance du fait institutionnel est intimement liée à son existence. Pour qu'un fait institutionnel existe, il faut qu'il fonctionne, et, pour qu'il fonctionne, il faut que suffisamment d'individus coopèrent. En reliant l'ontologie des faits institutionnels à l'intentionnalité, J.R. Searle omet de faire référence aux rôles des structures institutionnelles dans le fonctionnement des faits institutionnels et dans la reconnaissance sociale. D'autre part, on ne sait combien sont « suffisamment d'individus ». S'agit-il d'une majorité ? Si oui, de quel type ? Le sens de cette expression pourrait varier en fonction des types de gouvernement : une représentation démocratique, un état totalitaire, etc. De plus, de quel type de coopération s'agit-il ? Coopérer, c'est travailler conjointement, contribuer à une action commune. S'agit-il d'une coopération volontaire, motivée ? Coopérer, est-ce un droit ou un devoir ? En posant ces questions de façon radicale, je veux montrer que lorsque J.R. Searle emploie le terme « coopérer », il se réfère à une coopération sociale allant de soi. Ce faisant, il ignore les difficultés qu'une telle coopération peut poser. Mais dans les actes, la réalité sociale n'est pas une réalité libre de tout conflit. De plus, l'action commune de faire fonctionner la réalité institutionnelle semble parfois s'effectuer à l'insu des individus, tant elle est implicite.

A l'image du titre du chapitre V de *La construction de la réalité sociale*, « La théorie générale des faits institutionnels, deuxième partie : création, maintien et hiérarchie », J.R. Searle n'envisage que la création des faits institutionnels par le moyen des règles constitutives, et le maintien de ces dernières par la continuité de l'acceptation par les individus du fait institutionnel. Ce modèle me semble trop simple, car il ne prend pas en compte les transformations possibles du fait institutionnel originel, intervenant au cours de son fonctionnement. Le fonctionnement de l'argent ou monnaie, par exemple, n'est pas si simple. Expliquer sa création et son maintien comme le fait J.R. Searle ne suffit pas à expliquer son fonctionnement, d'autant plus qu'il a plusieurs fonctions. L'argent, en plus de ses transformations matérielles successives, de la pièce d'or à la carte à puce ou même à la trace digitale sur un ordinateur, phénomènes qui ne sont pas anodins quant à son fonctionnement, a acquis une valeur par lui-même par la spéculation. A l'origine, cette fonction de l'argent n'existait pas. On peut donc dire que l'argent a acquis un nouveau contenu fonctionnel. Ce n'est alors pas seulement l'argent sous sa forme et dans sa fonction initiale qui est encore reconnue mais plutôt ses différentes fonctions. Et celles-ci sont reconnues car elles fonctionnent au sein d'un système qui les fait fonctionner.

La prochaine question est donc la suivante : comment qualifier le lien entre la reconnaissance sociale et le fonctionnement d'un fait institutionnel ?

Le fait institutionnel n'est qu'un extrait d'un tableau complet et dynamique, et, la reconnaissance sociale est un phénomène bien plus complexe que ne le présente J.R. Searle. Il y a clairement une tension dans la théorie searlienne entre, d'une part, l'Intentionnalité et l'Arrière-plan mis en avant dans sa théorie de l'esprit, et d'autre part, sa théorie générale des faits institutionnels dans laquelle il fait valoir le libre-arbitre, et par là même l'acte de volition qu'accomplissent les agents lorsqu'ils créent ou reconnaissent un fait institutionnel. L'imposition de fonction semble alors être le produit d'une reconnaissance collective libre et rationnelle. J.R. Searle affirme simultanément que tous les faits institutionnels fonctionnent dans un réseau. Ce réseau de faits institutionnels fonctionne au sein des structures sociales et institutionnelles. De ce fait, il est impossible logiquement et pratiquement d'identifier de tels faits à l'intérieur du monde social.

En résumé, la reconnaissance sociale, pour J.R. Searle, est originellement une fonction biologique chez les animaux. Elle passe par une acceptation par chaque individu humain des règles constitutives par l'Arrière-plan. La reconnaissance du fait institutionnel est une reconnaissance d'un contrat qui impose des droits et des obligations. J.R. Searle confère à l'individu une attitude passive dans laquelle ce dernier reconnaît les faits sociaux et institutionnels par l'assimilation d'informations par son Arrière-plan. Il y a pourtant beaucoup plus à dire sur le phénomène de la reconnaissance sociale. La théorie sociale searlienne présuppose sans l'avouer une société libérale et égalitaire au sens où elle se base sur des principes de justice sociale tels que John Rawls les décrit dans *La théorie de la justice*, 1971. Néanmoins, J.R. Searle omet de signaler que la société contractuelle dont il parle est une société normée au sein de laquelle des individus et des groupes d'individus luttent pour la reconnaissance de droits. Le concept d'Arrière-plan searlien ne s'intéresse qu'au résultat, à ce qui sort de la boîte noire, et de ce fait ignore le concept de socialisation comme processus dynamique ainsi que les contenus représentationnels des attentes normatives. Or, il nous semble nécessaire de s'intéresser aux processus de reconnaissance sociale pour étoffer le concept d'intentionnalité collective. Pour ce faire, il faut conférer à l'Arrière-plan des contenus représentationnels, ne pas ignorer que ces contenus sont normés et que les normes changent.

7.2 Un phénomène normatif

Pour illustrer mon propos, faisons référence à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Ce dernier élabore dans son ouvrage *Kampf um Anerkennung*, un tableau à double entrée²⁸⁰ présentant les relations entre différents types de reconnaissance mettant en rapport l'individu avec le groupe et plus largement la société : l'investissement émotionnel, l'aspect cognitif et l'estime sociale sont des caractéristiques du type de socialisation que l'individu développe au cours de sa vie. Honneth décrit la reconnaissance sociale comme une relation primaire (celle qui est dirigé par nos émotions), ou comme une relation juridique (celle que l'on exprime en termes de droit et de devoir) ou encore en termes de communauté de valeurs (comme la solidarité). Ces types de reconnaissance sont bien sûr la plupart du temps inextricable, tout comme les faits institutionnels sont difficilement identifiables au sein des structures qu'ils composent. Dans la théorie d'A. Honneth, la reconnaissance s'effectue au sein de la structure sociale en limitant et en orientant l'action. Le concept de reconnaissance sociale devient palpable au niveau de l'individu : « l'égalité sociale permet aux membres de la société de se forger une identité individuelle »²⁸¹. A. Honneth inscrit très fortement la reconnaissance sociale dans la norme sociale. L'individu développe un rapport à soi à travers son expérience de la reconnaissance sociale i.e. son rapport aux autres et à la société en général vis-à-vis de laquelle il développe des attentes normatives. Il distingue 3 formes de reconnaissance sociale qui sont intimement liées : l'amour au niveau individuel, l'égalité juridique et l'estime sociale. « Si ces convictions d'arrière-plan sont explicitées, on obtient deux critères, [...] : d'un coté nous avons affaire à un processus d'individualisation, [...], et de l'autre coté à un processus d'inclusion sociale [...]. »²⁸² Le processus de reconnaissance est un mouvement de va et vient entre l'individu et la société. Il est donc au cœur des relations sociales. La reconnaissance sociale est, pour Axel Honneth et d'autres comme Nancy Fraser, devenue la norme sociale après une transformation des orientations normatives vers la fin des années 1980. En effet le passage à l'ère de la social-démocratie est celui de l'idée de "redistribution" à celle de "reconnaissance" : « l'éradication de l'inégalité ne représente plus l'objectif normatif, mais c'est plutôt l'atteinte à la dignité ou la prévention du mépris, la

²⁸⁰ Axel Honneth, 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, p. 211.

²⁸¹ Axel Honneth, *Reconnaissance et Justice*, dans la revue *Passant* n°38, janvier/février 2002.

²⁸² Axel Honneth, *Reconnaissance et Justice*, dans la revue *Passant* n°38, janvier/février 2002.

“dignité” ou le “respect”, et non plus la “répartition équitable des biens” ou “l’égalité matérielle” qui constituent ses catégories centrales²⁸³.

Il est clair que la reconnaissance sociale est loin d’être une évidence, et ce même au sein de la théorie searlienne. J.R. Searle place sa réflexion dans le cadre d’une société contractuelle i.e. en fait dans le cadre d’une société qui utilise le contrat pour faire valoir des droits qui sinon ne seraient pas reconnus. Il utilise les droits de l’homme pour exemplifier la constitution d’un fait institutionnel en disant « Avant la période des Lumières, en Europe, le concept de droits ne s’appliquaient que dans le cadre d’une structure institutionnelle –droits de propriété, droit maritaux, droit du seigneur, etc. Mais pour telle ou telle raison, on en vint à accepter collectivement l’idée qu’il ne pourrait y avoir de fonction-statut qu’en vertu du fait d’être un être humain, que le terme X était ‘humain’ et le terme Y ‘détenteur de droits inaliénables’. »²⁸⁴ Il faut néanmoins ajouter à cela le rôle que le fonctionnement des faits institutionnels joue dans cette reconnaissance. Comme le font remarquer F. Clément et L. Kaufmann : « Il est intéressant de noter que cette insistance sur le rôle des pratiques dans la constitution des faits institutionnels contredit quelque peu la conception « décisionniste » de l’intentionnalité collective que Searle tend à défendre. Il admet d’ailleurs lui-même avoir parfois donné l’impression que l’imposition de fonctions était le produit d’un accord collectif librement et rationnellement consenti. Or, tout fait institutionnel est imbriqué dans un réseau de relations qui l’unissent de façon inextricable à d’autres faits institutionnels. De plus, les individus sont eux-mêmes pris au sein de ces interrelations multiples dans le cours de leur vie ordinaire.»²⁸⁵ Ces deux auteurs relèvent ainsi le décalage entre la démarche analytique de Searle et le fonctionnement de l’institution s’inscrivant dans un processus historique. Pour remédier à ce décalage, J.R. Searle utilise le concept d’Arrière-plan comme processus d’intégration des faits sociaux et institutionnels, qui est, dit-il, un double processus de socialisation : 1- la vie sociale et l’expérience de chaque individu et 2- un processus d’adaptation biologique c’est-à-dire un héritage pré-intentionnel transmis phylogénétiquement²⁸⁶. Selon le concept searlien de reconnaissance collective, nous décidons consciemment et librement de reconnaître tel ou tel fait institutionnel. D’un autre côté, notre Arrière-plan fonctionne de telle façon que nous sommes inconscients des faits institutionnels puisque les règles constitutives de ceux-ci agissent de manière causale et non consciente sur la structure de nos comportements. Pour expliquer l’omission searlienne du traitement de la

²⁸³ Axel Honneth, *Reconnaissance et Justice*, dans la revue *Passant* n°38, janvier/février 2002.

²⁸⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p.125.

²⁸⁵ F.Clément et L.Kaufmann, *Le monde selon John Searle*, Les Editions du Cerf, Paris, 2005, p. 51.

²⁸⁶ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, chapitre VI

norme, il faut comprendre que celle-ci est un élément d'Arrière-plan. Mais à force d'utiliser l'Arrière-plan comme principe explicatif, J.R. Searle risque de ne plus rien expliquer du tout. Les concepts de reconnaissance collective, d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective semblent se recouvrir les uns les autres. Ils font parfois double emploi. Doit-on en déduire que l'Arrière-plan domine les états intentionnels et qu'il détermine le comportement des individus ?

Il nous faut pour répondre à cette question, revoir le concept d'intentionnalité collective. A cette fin, nous nous référerons à l'article « Searle, intentionnalité collective et institutions sociales » de Raimo Tuomela²⁸⁷

Selon R. Tuomela, l'intentionnalité collective ou l'attitude-en-nous ne suffisent pas à expliquer le comportement social. L'attitude-en-nous est la croyance commune dans le contenu exprimé par une phrase, qui produit une intention commune. Les attitudes-en-nous sont le résultat d'une « conscience sociale interpersonnelle ». Je vais faire T parce qu'il existe au sein du groupe la croyance partagée que je peux, devrais ou dois faire T. Il exprime quatre arguments en faveur de son hypothèse :

1- Il faut plus d'une sorte d'« attitude-en-nous » pour décrire une institution sociale.

Agir comme membre d'un groupe est un agir institutionnel. Dans le contexte du groupe, un agent agit par devoir, en vue du but du groupe et de sa fonction dans celui-ci, car le groupe possède un facteur de normativité. C'est ainsi que chaque agent développe un sentiment de ce qu'est « agir bien ou mal ».

Il est aussi possible d'agir en tant qu'individu dans un contexte institutionnel préexistant. Dans ce cas, le groupe ne se transforme pas si un membre est remplacé, aussi longtemps que la fonction du membre est assurée. C'est le cas des professeurs, des prêtres, des présidents, etc.

Cette distinction de R. Tuomela a pour but de montrer l'importance de différencier deux sortes de normes sociales créées et reconnues collectivement. Les règles-normes formelles ou informelles qui se basent directement ou non sur le fait que le groupe donne son accord ou non (lois, chartes, règles informelles) ; et les normes proprement sociales à l'intérieur du groupe ou de la société sont des normes qui sont créées à partir d'attentes normatives collectives et qui nécessitent des actes correspondants. Le meilleur exemple de ce type de norme est celle du don mutuel de cadeau²⁸⁸. C'est Marcel Mauss²⁸⁹ qui a décrit le

²⁸⁷ Dans *Speech Acts, Mind and Social Reality Discussions with John Searle*, Ed. By Günther Grewendorf and Georg Meggle, Kluwer Academic Publishers, Niederlande, 2002.

²⁸⁸ 'Norm of mutual gift giving'

premier le mouvement ternaire entraîné par l'acte de donner et qui consiste à accepter, recevoir et rendre. Le potlatch en est une forme particulière : « L'obligation de donner est l'essence du potlatch [...] le chef, ne conserve son autorité sur sa tribu et son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant à l'ombre de son nom »²⁹⁰. Le potlatch est une norme reprise et très bien décrite par Mary Douglas dans *Comment pensent les institutions*. Il est la règle selon laquelle on est obligé de donner plus que l'on a reçu, car l'honneur est l'enjeu de la compétition. Même si pour décrire nos sociétés occidentales, nous ne voudrions pas forcément reconnaître l'obligation de donner plus, il existe néanmoins l'obligation morale de donner en retour. C'est ce que Mary Douglas souligne en disant que « les principales institutions sont fondées sur des engagements permanents qui lient les personnes prises dans la circulation des dons. »²⁹¹

Ce facteur de normativité de l'agir social me semble capital pour expliquer le maintien et l'élargissement de la reconnaissance sociale des droits de l'homme. Searle nous rappelle que « la déclaration d'Helsinki sur les Droits de l'homme est quelque chose à quoi on fait souvent appel contre les régimes dictatoriaux »²⁹². C'est la publication à l'échelle mondiale et les structures institutionnelles qui assurent les droits et leurs défenses qui permettent la reconnaissance sociale des Droits de l'homme. Avec la création du Tribunal international de Justice, les Droits de l'homme sont devenus la norme au moins dans les pays occidentalisés.

2- Il existe des formes différentes d'intention-en-nous

Raimo Tuomela distingue les pratiques sociales des institutions sociales et propose une taxinomie de ces dernières :

- a- « L'institution comme pratique sociale gouvernée par des normes »²⁹³
- b- « L'institution qui attribue un nouveau statut conceptuel et social à des entités telles que les personnes, les objets, les activités »²⁹⁴
- c- « L'institution qui attribue aux membres du groupe en question un nouveau statut déontique et les fonctions-statuts qui en découlent »²⁹⁵

²⁸⁹ Mauss M., *Essai sur le don*, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 2004

²⁹⁰ Mauss M., *Essai sur le don*, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 2004, p. 205-206.

²⁹¹ Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, p. 205

²⁹² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p.125.

²⁹³ “institution as norm-governed social practice”

²⁹⁴ “institution as conferring a new conceptual and social status to some entity (person, object, activity)”

d- « L'institution comme organisation impliquant des positions sociales et un système de droits et d'obligations »²⁹⁶

La diversité des types d'institutions sociales est un argument en faveur de l'idée suivante : l'action sociale ne nécessite pas forcément la formule « X compte comme Y dans C ». Autrement dit, l'action sociale ne crée aucun nouveau statut symbolique. Une objection de R. Tuomela consiste à dire que J.R. Searle ne prend pas en compte l'activité institutionnelle, parce qu'il ne reconnaît pas « l'institution comme pratique sociale gouvernée par des normes » comme étant un fait institutionnel. J.R. Searle ignore la catégorie a- et ne comprend comme fait institutionnel que les catégories b-, c-, et d- de la taxinomie de R. Tuomela. Selon ce dernier, une norme peut obliger un individu à agir socialement de telle ou telle manière. Il donne l'exemple du ramassage des myrtilles²⁹⁷ en Finlande comme exemple d'obligation collective normative. Il y a en Finlande trop de myrtilles en comparaison de la quantité de cueilleurs professionnels (seulement 3.000). Chaque famille se sent donc obligée d'aller cueillir les myrtilles pour qu'elles ne se perdent pas. Ce sont 30.000 cueilleurs amateurs par an. R. Tuomela considère qu'il n'y a dans cette pratique sociale aucune attribution de statut social et qu'elle est néanmoins une activité sociale sinon institutionnelle dans la mesure où elle se base sur une obligation morale qui touche tous les individus d'une société. Dans cet exemple, c'est une action morale individuelle qui crée une action collective qui devient la norme. Cet exemple basé sur la moralité paraît idéal car il est rejeté de l'ontologie searlienne²⁹⁸. Ceci ne change cependant pas la portée de l'exemple qui illustre l'existence de pratique sociale devenue institutionnelle en dehors de tout cadre contractuel et de toute imposition de statut-fonction. Il faut ici identifier un type d'obligation morale qui n'est pas de l'ordre de la contrainte sociale mais plutôt de nature positive car elle reconnaît comme 'bien' le fait de ne pas perdre ce que la nature produit.

3- Il est nécessaire, à présent, de différencier deux types d'intentionnalité collective, à savoir « passer une convention »²⁹⁹ et « partager des attentes »³⁰⁰. Il s'agit là de définir la reconnaissance collective. R. Tuomela parle d'accord collectif ou au moins d'acceptation

²⁹⁵ «institution as conferring a new deontic status and status functions to go with it to the members of the collective in question”

²⁹⁶ «institution as an organisation involving social positions and a task right system”

²⁹⁷ 'blueberry picking’

²⁹⁸ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », chap.8, « Dérivation de 'doit' à partir de 'est' », p. 228.

²⁹⁹ «agreement-making”

³⁰⁰ «shared-expectations”

collective³⁰¹ de la manière suivante : « nous acceptons, agréons, reconnaissons, et consentons collectivement, etc. »³⁰². Ceci signifie que je crois A parce que je sais que l'autre aussi croit A. « L'acceptation peut être basée sur la croyance que l'acceptation est mutuelle »³⁰³. C'est la reconnaissance commune d'une norme qui produit un accord. Cette norme indique ce qui doit être fait, comment cela doit être fait, ce que l'on est autorisé à faire ou non. C'est parce que R. Tuomela considère les normes sociales comme des institutions qu'il est d'avis que reconnaître l'existence d'une institution ne signifie pas « être engagé collectivement à participer, à prendre part aux usages sociaux tel qu'exprimé conceptuellement »³⁰⁴. Pour participer à une activité sociale du type a- « L'institution comme pratique sociale gouvernée par des normes », il n'est besoin d'aucun concept.

4- Le quatrième argument de R. Tuomela porte sur la normativité. D'après Searle, la normativité est le résultat de l'institution sociale. En revanche, R. Tuomela montre que le groupe crée automatiquement de la normativité. Il soutient qu'un comportement qui est régi par la répétition de normes est un fait social institutionnalisé. L'argument de R. Tuomela est fort dans la mesure où il rend possible une certaine flexibilité dans la description de l'institution sociale. En effet, il lie le fonctionnement théorique et pratique de l'institution sociale. Les institutions sociales peuvent être créées, maintenues et répétées, et ce, en raison des activités collectives des agents. De nombreuses institutions nécessitent des normes qui produisent des systèmes de droits et d'obligations³⁰⁵. Ce système conduit au maintien de faits sociaux, qui se fondent sur le pouvoir social.

Ces arguments semblent assez pertinents, et expliquent l'émergence des normes sociales en dehors de tout cadre contractuel par la répétition d'une action sociale. Toutefois, il faut se rendre compte qu'ils s'inscrivent dans ce qui est nommé le solipsisme méthodologique dont on peut taxer R. Tuomela et J.R. Searle. Ce terme désigne le point de vue selon lequel pour traiter de la société, il faut traiter des individus, puisque la société est un ensemble d'individus. Cette position, aussi appelé individualisme méthodologique, réduit les relations entre individus à des propriétés intrinsèques de l'individu. R. Tuomela défend l'idée que l'individu, pour x raisons qu'elles soient négatives comme la pression sociale ou positives comme une idée du bien, se crée des obligations.

³⁰¹ « collective agreement or at least acceptance »

³⁰² « We collectively accept, acknowledge, recognize, go along, etc. »

³⁰³ « Acceptance can be based on mutual acceptance-belief »

³⁰⁴ « [to be] collectively committed to the participation in the social practice expressed by the concept »

³⁰⁵ « task-right systems »

Nous pouvons conclure que la reconnaissance sociale est un phénomène normatif. J.R. Searle défend l'idée que la norme est créée par le fait institutionnel alors que R. Tuomela fait précéder la norme et la rend même indépendante de toutes institutions dans le cas des pratiques sociales normatives. Pour couvrir ces deux positions, il nous faut accepter que la reconnaissance sociale est issue de la norme et produit des normes. C'est pourquoi, la reconnaissance de la norme -certains y incluront aussi les valeurs sociales telles tu ne voleras point et tu ne tueras point – ne peut être a-représentationnel. En cela, elle ne peut être expliquée par le concept d'Arrière-plan. J.R. Searle nous dit qu' « un fait social est un cas d'intentionnalité collective ».³⁰⁶ La raison d'être de ce concept dans la théorie searlienne est de faire le lien entre les états neurophysiologiques, les états mentaux, les états intentionnels et la capacité des animaux doués d'intentionnalité à se comporter socialement : « ce que je veux, c'est savoir comment nous obtenons à partir de ces capacités biologiques de base les phénomènes culturels institutionnels comme l'argent, la propriété, le mariage et le gouvernement. »³⁰⁷ Le concept n'a, à lui seul, pas de grande valeur explicative des faits sociaux dans la mesure où il ignore leurs contenus représentationnels. En effet, l'intentionnalité collective n'est que le premier rouage d'un système de constitution des faits institutionnels. La théorie sociale searlienne porte bien plus sur les faits institutionnels que sur les faits sociaux. Les critiques de J.R. Searle ont tendance à passer outre cette distinction. C'est pourquoi, il est à présent nécessaire de clarifier la différence entre fait social et fait institutionnel avant de comprendre les divers emplois de nombreux philosophes du concept d'intentionnalité collective. Chose faite, nous traiterons de la signification à donner à l'équivalence des deux termes suivants : un 'groupe' est un 'esprit'.

³⁰⁶ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 203.

³⁰⁷ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 203.

Chapitre VIII Esprit de groupe ?

8.1 Du 'je' au 'nous'

Revenons tout d'abord sur la position searlienne. Dans sa réponse à une critique de Barry Smith, J.R. Searle écrit « j'ai écrit un livre qui, pour sa plus grande part n'est pas à propos des objets sociaux, ni même des faits sociaux, mais est pour l'essentiel consacré à l'analyse des *faits institutionnels*. »³⁰⁸ J.R. Searle ne traite en effet que des faits institutionnels dans sa théorie générale des faits institutionnels, correspondant aux chapitres IV et V de *La construction de la réalité sociale*. Tous les faits institutionnels sont des faits sociaux mais l'inverse n'est pas vrai. En effet, pour créer des faits institutionnels, il faut en plus de l'intentionnalité collective, « la capacité innée d'utiliser le symbolisme linguistique »³⁰⁹ que J.R. Searle présente sous la forme « X compte comme Y en C ». J.R. Searle n'attribue cette capacité qu'aux humains. C'est donc par extension qu'il parle des modes d'existence des objets sociaux. Tout d'abord le terme d'objet lui-même est extensible. Il désigne tout aussi bien les faits sociaux que les événements et les processus sociaux : « La notion d'objet social me semble au mieux trompeuse, parce qu'elle suggère qu'il est une classe d'objets sociaux distincte d'une classe d'objets non sociaux »³¹⁰. Ainsi un billet de 10 dollars est les deux sortes d'objets, il est à la fois A et non A au sens où « quelque chose n'est un objet social que sous certaines descriptions et pas sous d'autres »³¹¹. Quand J.R. Searle énonce que la réalité sociale tient son existence de l'homme, il s'agit en fait de la réalité institutionnelle, qui nécessite la reconnaissance collective. Cet abus de langage s'explique simplement. J.R. Searle parle d'institution pour les faits sociaux qui résultent d'une capacité de symbolisation i.e. du rôle constitutif du langage. C'est ainsi que la structure logique de la société est formée par l'intentionnalité collective (qui suffit aux sociétés animales), les règles constitutives et l'assignation de fonction. Le lien entre l'intentionnalité collective et le fait social est direct alors que le fait institutionnel nécessite en plus le langage.

Pour comprendre la théorie sociale searlienne, il faut prendre au sérieux sa théorie naturaliste. Son but est de défendre l'hypothèse qu'il existe une causalité allant de

³⁰⁸ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 203.

³⁰⁹ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 199.

³¹⁰ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 201.

³¹¹ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 201.

l'intentionnalité collective, concept hautement biologique, aux faits sociaux. Sa position naturaliste le pousse à refuser l'emploi de termes telles la conscience collective, la conscience sociale, l'esprit de groupe parce que ces concepts ne ramènent pas l'intentionnalité collective à l'individu. Selon J.R. Searle, ils ne peuvent simplement pas exister : « Une tradition consiste à parler d'esprits de groupe, d'un inconscient collectif, et ainsi de suite. Je trouve ce propos au mieux mystérieux et au pire incohérent. (...) Il ne peut y avoir un esprit de groupe ou une conscience de groupe »³¹² En effet, si comme J.R. Searle on considère que l'intentionnalité collective est l'explication ultime des faits sociaux, alors l'esprit de groupe et autres concepts similaires ont une portée trop métaphysique pour être pris en considération par un naturaliste. Cependant, ces concepts traduisent une réalité que J.R. Searle nomme l'intentionnalité collective, le sentiment de faire quelque chose ensemble.

Le concept d'intentionnalité collective ne s'arrête néanmoins pas à la théorie searlienne. Il a été repris et retravaillé par la sociologie, les sciences sociales et de nombreux philosophes analytiques. Toutefois, l'intentionnalité collective se retrouve beaucoup plus dans des théories de l'action que dans des théories de l'esprit. Les théories de l'action posent des questions du type : quelle est la différence entre agir individuellement et agir collectivement ? Qu'est ce qu'un agir collectif ? Qu'est ce qu'une intention collective ? Qu'est ce que coopérer ? Il ne s'agit pas de remettre le concept d'intentionnalité collective entre les mains des théoriciens de l'action. Seulement, il nous semble productif d'analyser le concept à la lumière des théories de l'esprit et des théories de l'action. Car si l'on contraint le concept d'intentionnalité collective à la théorie de l'esprit, alors on refuse d'exploiter des concepts tels le sujet collectif au sens où un groupe peut former un sujet ou une personne intentionnelle, dont il est souvent le cas lorsque l'on parle de responsabilité juridique par exemple ; le droit parle alors de personne morale. Il faut aussi examiner les relations entre l'individu et le groupe, entre le groupe et la société. Ce sont autant de questions auxquelles J.R. Searle ne s'intéresse pas mais qui sont essentielles pour traiter du mode d'existence des objets sociaux et non uniquement des faits institutionnels.

J.R. Searle réduit finalement le nous à l'individu et omet de traiter les différences entre le nous et le je. Son analyse s'arrêtant de façon abrupte, je tenterai de faire valoir des pistes de recherche concernant la réalité que l'équivalence 'un groupe est un esprit' traduit.

Commençons par énumérer la multiplicité des nous que l'on peut relier à l'individu : l'amour humain et la constitution du couple, le nous de la famille, le nous du corps de métier,

³¹² Searle J.R., 1990, *Collective Intentions and Actions*, in Aohen P.R., Morgan J. and Pollack M.E., (Hrsg.) *Intentions in Communication*, Cambridge Massachusetts : MIT Press, p. 402.

le nous de l'institution, le nous de la communauté culturelle, le nous linguistique, le nous du parti politique, le nous de la patrie et le nous de l'espèce humaine. Au nom de quel nous l'individu prend-il une décision politique, sociale, éthique ? Selon cette question, une décision individuelle est une décision prise pour soi-même et une décision collective est une décision prise par et pour un groupe. On peut être individualiste et ne pas pour autant ignorer la différence entre nous et je.

Une autre philosophe qui n'ignore pas cette différence est Margaret Gilbert qui crée le concept de sujet pluriel comme paradigme de la nature des phénomènes sociaux. Elle considère les groupes sociaux comme des sujets pluriels. Ces derniers sont formés au minimum de deux personnes. Ainsi quand deux personnes sont conjointement engagées à faire quelque chose, elles forment un sujet pluriel. Au cours de sa recherche du phénomène le plus éminemment social, M. Gilbert découvre l'engagement conjoint. Celui-ci fait intervenir la notion d'accord i.e. la contraction d'obligations mutuelles au sens où un accord est un échange de promesses. Cet engagement conjoint caractérise une relation entre les membres d'un groupe, un lien qui se crée au sein du groupe. Il est un engagement individuel interdépendant. En ce sens, si l'une des deux personnes rompt son engagement, cela ne suffit pas à rompre le lien qui a été créé. Pour que le lien cesse d'exister, il faut que l'engagement soit rompu par les deux personnes ou encore que la cessation de l'accord soit acceptée par les deux parties. Il en est de même dans une relation d'engagement conjoint, chaque engagement ne se maintient pas sans l'autre. C'est cet engagement conjoint qui crée le sujet pluriel et qui donne des droits et des obligations à chacune des personnes engagées. Il peut s'agir d'obligations morales comme dans les cas où nous allons nous promener, nous voyageons ensemble, nous travaillons ensemble, etc. Les phénomènes de sujet pluriel sont selon M. Gilbert les accords de la vie de tous les jours, les règles sociales, les conventions sociales, les usages linguistiques, les actions partagées, les croyances propres à des groupes, et les groupes sociaux eux-mêmes. Le concept de sujet pluriel pose l'existence d'un certain type de 'connexion mentale' entre les personnes : « des individus ont 'unis leurs volontés'. Tous deux sont aux mains du sujet pluriel qu'ils forment. [...] Si la socialité est effectivement le sujet pluriel, il faut admettre qu'il est un phénomène distinct lourd de conséquences, qui aide tous les êtres humains à structurer leur vie. »³¹³ Les humains agissent en tant que sujets pluriels et celui-ci est omniprésent dans la pensée humaine de tous les jours. Pour M. Gilbert, le sujet pluriel est la marque caractéristique du social selon deux critères : 1- « un phénomène est

³¹³ Livet P. et Ruwen Ogien (éd), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 123.

social si et seulement si il implique qu'une personne soit connectée mentalement ou de quelque manière causale avec une ou plusieurs autres personnes » et 2- « le degré de socialité d'un phénomène est en général directement lié à l'ampleur et au degré de connexité mentale entre les personnes qu'il implique, et à l'ampleur et au degré de connexité causale entre elles, étant entendu qu'une connexité mentale a toujours priorité sur une connexion causale quelle qu'elle soit. »³¹⁴ La connexion mentale est donc une relation non symétrique, une personne peut penser à une autre sans que cela soit réciproque. Que la relation puisse être non-symétrique est délaissée par le concept d'intentionnalité searlien. Encore une fois, la définition de M. Gilbert nous montre que la reconnaissance collective n'a rien d'évident.

Pour sortir de l'impasse individualiste searlienne qui présente qu'un individu équivaut à une intentionnalité collective, nous avons présenté brièvement le sujet pluriel de Margaret Gilbert qui a l'avantage de prendre en compte les individus sans pour autant nier la constitution d'un lien lorsque ceux-ci forment un groupe. En effet, l'individualisme n'est à notre sens, et j'espère l'avoir suffisamment argumenté, pas à même de traiter des relations interindividuelles ou collectives. La promesse, par exemple, est un lien entre deux personnes. Si l'on réduit la promesse à des propriétés intrinsèques ou aux états intentionnels de celui qui promet, ou de celui qui accepte la promesse, alors on fait fi de la relation qui existe entre les deux personnes du fait de la prononciation par A et de l'acceptation par B de la promesse. M. Gilbert ne parle pas pour autant d'esprit collectif. Cependant le sujet pluriel n'est pas la somme de deux engagements individuels, il est l'engagement conjoint. Chaque individu est un sujet pluriel en cela qu'il est capable de créer un engagement conjoint avec un autre individu. Cette analyse n'est sûrement pas aussi étendue que celle des faits institutionnels de J.R. Searle qui détaille leurs constitutions, leurs structures, leurs hiérarchies, leurs maintiens. Toutefois, elle en dit beaucoup plus sur l'intentionnalité collective en tant que capacité à coopérer, à partager une intention, et, elle a le mérite d'inclure le contenu intentionnel de l'engagement conjoint. En effet, le sujet pluriel permet de rendre compte des représentations collectives au sens où elles sont les représentations partagées par un groupe social en terme de contenu. Elles peuvent servir à définir des modes de pensée commun (les normes, les mythes, les objectifs, etc.) qui règlent et légitiment les comportements au sein des groupes. Si le sujet pluriel permet de théoriser le groupe, les croyances et les actions collectives se formant au sein d'un groupe, il reste, en revanche, malheureusement, en l'état, démuné face aux

³¹⁴ Livet P. et Ruwen Ogien (éd.), 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 110.

représentations sociales « qui mettent en jeu les interactions non seulement entre les individus mais aussi entre les groupes, en étudiant leurs dynamiques, leurs élaborations et leurs évolutions plus que leurs contenus. »³¹⁵

8.2 L'intention-en-nous et la promesse

Ce n'est pas faire preuve d'un holisme social extrême que de dire que le groupe est plus que les intentions partagées de chaque individu du groupe. En effet, une action intentionnelle d'un groupe n'est pas celle de chacun des membres du groupe. Je peux appartenir à un groupe qui a pris une décision pour laquelle je n'ai pas donné ma voix. Je n'arrête pas pour autant d'être membre du groupe, parce que je n'ai pas cautionné une décision prise. Et au nom du groupe, je dirai pourtant « nous avons pris cette décision ». Poser l'équivalence un 'groupe' est un 'esprit' est une façon d'analyser ce qu'est un acteur collectif, autrement dit, ce que traduit 'nous'. C'est Wilfrid Sellars qui a créé le concept d'intention-en-nous, de telle façon qu'elle est la base des obligations morales, une forme de conscience sur le mode nous, et une forme de motivation sous la forme 'chacun des membres du groupe se considère comme l'un des nôtres'. Un groupe peut donc être positivement ou négativement constitué, il n'en reste pas moins un groupe au sens où l'action d'un individu a des conséquences prévisibles sur les autres individus du groupe. Il est à ce stade important de revenir sur la distinction entre l'intention individuelle et l'intention collective. Reprenons la distinction exemplaire faite par A. Meijers : « j'ai l'intention que nous chantions un duo » (1) et « nous avons l'intention de chanter un duo » (2). Alors que (1) est une intention individuelle, (2) est une intention collective. Cet exemple montre très bien la méprise searlienne car le premier exemple comme le deuxième pourraient qualifier l'intentionnalité collective. Quelle est la différence entre ces deux propositions ? Dans (1), l'intention est individuelle mais son contenu concerne un nous. (2) est clairement une intention collective et se concentre sur une action. Il semble que si l'on omet de qualifier le type de relation qui relie les deux personnes, on réduise (2) à (1). Dans le premier cas, la personne a l'intention de réaliser une action collective. Cette intention n'engage qu'elle. Elle souhaite de toute évidence coopérer mais ne forme pas un groupe à elle toute seule, alors que (2) est une intention collective qui engage deux personnes i.e. qui présuppose que chacune des personnes du duo disent 'nous', i.e. finalement que chacune s'est déjà engagée l'une envers l'autre. L'intention-

³¹⁵ Doise W. & Moscovici S., 1984, « Les décisions en groupe » dans Serge Moscovici (éd.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF : 213-227.

en-nous n'est donc pas quelque chose allant de soi. Elle engage au moins deux personnes l'une envers l'autre, et, pour que cet engagement conjoint ait lieu, il faut que les deux parties reconnaissent l'engagement. Pour former un groupe, il ne suffit donc pas d'avoir deux intentionnalités collectives en présence, il faut en plus un engagement mutuel de fait.³¹⁶

Reprenons l'exemple de la promesse de J.R. Searle de façon à montrer la nécessité de traiter la promesse non pas d'un point de vue individualiste mais dans sa dimension relationnelle. Au sens où l'accord est un échange de promesse, donc la contraction de droits et d'obligations par deux parties, la promesse semble être la plus petite unité et sans doute la plus fondamentale de l'intentionnalité collective. Selon J.R. Searle, la clause de sincérité n'est pas une caractéristique de la promesse. Autrement dit, faire une promesse n'a pas pour pré-requis la sincérité lors de sa prononciation car il peut y avoir des promesses non-sincères. Ainsi, « Dire : 'je promets de faire C' c'est répondre de son intention d'effectuer C et cette condition vaut, quelle que soit la sincérité de ces paroles. »³¹⁷ Selon J.R. Searle, faire une promesse, ce n'est pas avoir l'intention de la tenir mais pouvoir répondre de son intention. Une telle position semble être ambiguë : Que ta promesse soit sincère ou non, tu dois répondre de tes actes. Que le locuteur engage sa sincérité ou sa responsabilité, il n'y a pas grande différence car la sincérité est un aveu de responsabilité. Analysons ce que veut dire avoir l'intention de promettre. Il semble y avoir deux critères pour satisfaire cette énonciation. Tout d'abord, l'intention de promettre est considérée comme étant sincère, et puis il y a l'acte de promettre. Je soutiens que cette analyse est fautive. Imaginons que je fasse une promesse que je n'ai pas l'intention de tenir, donc une promesse non-sincère. Pour celui à qui j'ai promis, j'ai fait une promesse. De son point de vue, je me suis engagée moralement. Que la promesse soit sincère ou non, elle présuppose de fait la moralité ou responsabilité de A et de B. Ne pas prendre B en compte nous forcerait à dire qu'un engagement à faire quelque chose, une fois énoncé à un second, est un engagement envers soi-même. Pourtant, si je promets, ce n'est pas mon intention de faire une promesse sincèrement qui détermine ma promesse, mais bien plutôt le lien que j'ai créé en promettant X à B, et l'acceptation par B de ce lien que créé ma promesse. On doit encore une fois constater la nécessité de la reconnaissance de l'auditeur. Le 'nous' exige une reconnaissance quelque soit le couple ou le groupe. La promesse, acte de langage effectué à un temps donné, sera satisfaite quand elle aura été

³¹⁶ Nous considérons que la plus petite unité pour former un groupe est de deux personnes.

³¹⁷ Searle J.R., 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres », p.104.

réalisée puisqu'elle est un engagement dans le futur. Si A ne tient pas sa promesse, alors le lien qu'était la promesse entre A et B est rompu. Dire que la promesse est une relation n'empêche pas d'expliquer l'individu comme étant responsable de ses actes. En effet, la responsabilité en incombe (1) à A s'il a intentionnellement rompu la promesse, (2) à A et à B s'ils ont tous deux, d'un commun accord ou non, rompu la promesse, (3) à des facteurs extérieurs qui ont rendu la promesse obsolète, qui ont empêché sa réalisation totale, etc. En somme, pour qu'il y ait promesse, il faut que le contenu de l'intention puisse être attribué à A et à B.

Qu'est ce qui constitue un groupe ? L'intentionnalité collective, un accord mutuel, un engagement conjoint ? Nous n'avons jusqu'à présent traité que des groupes positivement constitués i.e. d'individus qui se rassemblent en vue d'agir, de faire quelque chose ensemble. Il y a pourtant des individus qui se retrouvent dans un groupe contre leur volonté. Prenons l'exemple d'un groupe d'individus pris en otage dans une banque. Pourquoi forment-ils un groupe ? Tous les individus pris en otage partagent une privation de leur liberté. Mais cela ne suffit pas à les définir comme un groupe. Ils sont un groupe parce que l'action d'un individu aura des conséquences prévisibles sur les autres individus. N'est ce pas là une caractéristique de l'homme social ? Quoiqu'il fasse ou ne fasse pas, l'individu par son action influence la vie et l'action des autres individus. C'est pourquoi, il est capital de s'interroger sur ce qui structure les possibilités de l'action d'un agent en tant qu'agent collectif. Un agent collectif n'est pas seulement un individu pourvu d'une intentionnalité collective mais un individu qui en vue d'agir ou dans l'action se joint à un autre individu volontairement ou non pour agir³¹⁸. Le terme d'agent collectif a le mérite de placer les individus dans l'action collective. Un agent collectif n'est pas non plus réductible à un individu. Un parti politique, un orchestre, une équipe de football sont des agents collectifs : ils sont des groupes agissant. Je reprends le terme introduit par A. Meijers qui attribue l'intentionnalité collective non pas aux individus mais aux *agents collectifs*. Cette attribution permet de prendre en compte le lien créateur de droits et d'obligations qui se crée entre les individus qui agissent ensemble. Les concepts de sujet pluriel de M. Gilbert et d'agent collectif d'A. Meijers montrent qu'il est possible de parler de conscience collective et sociale sans pour autant devoir accepter un abstrait qui survolerait les individus sans que ceux-ci en aient conscience, ce que J.R. Searle nomme un

³¹⁸ C'est pourquoi il nous faudra traiter dans la troisième partie d'une typologie des actions volontaires, involontaires, délibérées, contraintes, etc.

esprit hégélien. La question reste pourtant entière de savoir quel type de relation l'intentionnalité collective crée-t-elle entre plusieurs individus.

Conclusion

Ainsi le concept d'intentionnalité collectif n'est pas la capacité biologique des individus à agir conjointement avec d'autres individus de la même espèce et inter-espèce mais plutôt l'attribut d'un collectif. Cette remarque n'invalide en aucun cas l'existence d'une capacité biologique à coopérer. Cependant, si l'intentionnalité collective prétend expliquer ontologiquement les phénomènes et actes sociaux, alors il lui faut prendre en compte la relation fondamentale de création de droits et d'obligations qui n'existe pas du fait de l'existence d'un individu mais du fait de l'action conjointe et créatrice de plusieurs individus. J'espère avoir apporté quelques arguments en faveur de l'idée que les théories de l'action sont plus à même de traiter les notions de groupe, de collectif et de social. Alors que dans *L'Intentionnalité*, J.R. Searle nous offrait une définition très exhaustive de l'intentionnalité dont l'intention n'est qu'une forme spéciale, car ses conditions de satisfactions constituées par l'action se réfèrent à son contenu représentationnel, il est regrettable que dans *La construction de la réalité sociale*, il traite de plus en plus l'intentionnalité collective au sens spécifique des intentions collectives. Toutefois, cette tendance montre sans doute la nécessité de développer son ontologie des faits sociaux et institutionnels en la confrontant à des concepts développés par les théories de l'action.

J.R. Searle fait clairement de la promesse le paragon de l'intentionnalité collective. Nous avons montré les défauts de son analyse de la promesse par trop individualiste. Toutefois, tous les philosophes que nous avons cités et bien d'autres encore ont repris ce concept d'intentionnalité collective pour nommer la relation causale entre l'esprit et les actions collectives. Néanmoins, la promesse n'est qu'un modèle, et à ce titre elle laisse de côté un aspect essentiel : qu'en est-il des actions collectives involontaires ? Bien sûr, l'intentionnalité collective, en tant qu'elle est ancrée biologiquement pourrait causer toutes les sortes d'actions collectives, mais la question du comment reste entière et c'est celle qui intéresse le philosophe. Il nous faudra élaborer une typologie des actions collectives. Il est donc indispensable de retravailler le concept d'intentionnalité collective en le confrontant à la réalité des actions intentionnelles collectives.

Troisième Partie

Action et Société

Introduction

« Tout ce qui est attribué comme prédicats d'actions conserve un caractère métaphorique inéliminable tant que c'est attribué à des neurones, qui ne sont pas des agents au sens propre. Pour savoir comment articuler ce qui revient à des agents avec ce qui revient à des neurones, et le faire en contexte d'action, il faut faire un minimum de philosophie de l'action. »³¹⁹ La théorie de l'action en philosophie analytique³²⁰, est au cœur de la théorie searlienne puisqu'elle traite de la nature du mental et de sa relation avec le physique. En philosophie analytique, la philosophie de l'action s'est développée dans les années 60 avec la résurgence du débat dualiste traditionnel âme-corps. Le débat s'expose cependant en des termes plus contemporains (on parle du problème esprit-corps) et relativement à l'explication de l'action. Il pose la question suivante : faut-il donner une explication causale (à l'image des sciences de la nature) ou bien intentionnelle (à l'image des sciences humaines) à l'action ? La théorie de l'action s'efforce de clarifier les concepts d'intention, de capacité, de disposition, de choix, de décision, ainsi que les notions de rationalité, de liberté, et de responsabilité. Son objectif principal est de traiter les modalités de l'explication de l'action humaine selon le débat qui interroge la compatibilité entre une explication neurophysiologique et un discours intentionnel de l'action. Elle s'intéresse en particulier à la structure motivationnelle de l'action et aux types particuliers d'actions. Lorsque l'on considère que l'action est plus qu'un comportement intentionnel et que sa description dépend aussi de critères environnants, la question du rôle de l'acteur collectif se pose assez rapidement. Que l'on adopte une position plutôt holiste ou individualiste, i.e. que l'on fasse dépendre l'individu de la société ou le contraire, on ne peut échapper à la question de la relation entre l'individu et la société lorsque l'on traite de l'action intentionnelle.

A l'instar de John Austin qui écrivait « l'intention est trop étroitement associée à l'action ordinaire en général pour qu'y soit associé un style spécial de performance »³²¹, cette troisième et dernière partie se concentrera tout d'abord sur l'action intentionnelle. Puis nous verrons comment le concept d'intentionnalité collective trouve sa place dans une théorie de l'action. Notre dernier

³¹⁹ J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin, Introduction générale, p.2.

³²⁰ I.e. débarrassée de toute théorie de l'action morale.

³²¹ Austin J.L., 1970, *Ecrits philosophiques*, Paris, Editions du Seuil, « La couleur des idées », p.241.

objectif sera de concilier les points critiques de la théorie searlienne mis en exergue dans notre essai avec les deux impératifs ontologiques searliens que sont :

- (1) sauvegarder la conscience de toute réduction ontologique à une entité autre que l'agent, sujet conscient
- (2) sauvegarder un concept objectif de rationalité, non pas seulement d'un point de vue théorique mais surtout d'un point de vue pratique car il conditionne la responsabilité de l'agent.

Chapitre IX. L'action intentionnelle et l'intentionnalité collective

Pour J.R. Searle, l'intentionnalité est à l'origine de l'action selon une relation de causalité intentionnelle. On remarquera que fidèle à sa position non-dualiste, le philosophe propose une conception unifiée des deux types d'explication causale et intentionnelle de l'action. La chronologie qui présente l'intentionnalité comme cause de l'action pose au moins deux problèmes : tout d'abord, il n'est pas évident que l'intention et l'action désignent des phénomènes unifiés. Le terme intention est ici employé non pas dans le sens d'un but ou d'une fin à accomplir mais dans le sens plus large du rapport de l'être humain au monde en commençant par ses formes les plus simples, à savoir les croyances et les désirs. L'action n'est pas non plus sans équivoque : elle peut être une intention en action ou encore une action après délibération. Ensuite, la causalité intentionnelle de l'action est pour J.R. Searle un concept biologique qui suppose un mécanisme linéaire causal allant de l'intention à l'action. Je soutiendrai à l'aide de textes de biologistes et de philosophes qu'une schématisation trop simple reliant l'intention et l'action repose sur une représentation obsolète et erronée de l'homme et du vivant.

9.1 La causalité intentionnelle de l'action

On trouve le concept de causalité intentionnelle³²² searlienne dans son ouvrage *L'Intentionnalité*. Il exprime l'idée que le contenu Intentionnel³²³ est causalement lié à ses conditions de satisfaction. L'auteur parle de capacités causales dispositionnelles i.e. de capacité de notre cerveau à produire des états intentionnels, et, développe le concept de causalité d'Arrière-plan pour expliquer nos aptitudes à la perception et à l'action. Quand nous percevons, le contenu Intentionnel de notre perception exige pour être satisfait qu'il soit causé par ses autres conditions de satisfaction, à savoir l'existence de l'état de chose perçu. Quand nous agissons, le contenu Intentionnel de notre action exige pour être satisfait qu'il cause ses autres actions de satisfaction, à savoir l'occurrence du mouvement physique. J.R. Searle fait intervenir le concept de sui-référentialité causale pour caractériser les états dans lesquels le contenu intentionnel ne

³²² 'intentional causation'

³²³ Nous choisissons délibérément de maintenir la majuscule à *Intentionnel* bien qu'il s'agisse d'un adjectif, car c'est le souhait du traducteur français qui veut par là insister sur la largeur de sens du terme 'intentionnel' qui sinon serait réduit au sens de 'agir dans l'intention de'. En ce sens le contenu de toute action est Intentionnel puisqu'il est dirigé vers quelque chose.

représente pas seulement ses conditions de satisfaction sous forme générale mais en indiquant les sortes de relations que les conditions de satisfaction entretiennent avec l'état intentionnel lui-même. C'est le cas des énonciations indexicales, de la perception, des souvenirs et de l'action. Bref, les conditions de satisfaction posées par l'énonciation de l'expression font toujours référence à l'expression elle-même. Ainsi, une action réussie est la production d'un mouvement physique *de la manière souhaitée*, c'est-à-dire à titre d'effet du contenu de l'intention elle-même. Toutefois, cette description est un peu trop stricte pour rendre compte du fonctionnement d'une action intentionnelle. Il se peut qu'une action intentionnelle soit réalisée avec succès mais pas *de la manière souhaitée*, et que pourtant l'agent puisse être tenu pour responsable de l'action. On peut reprendre l'exemple de Donald Davidson dans lequel un neveu veut tuer son oncle et a pour ce faire tout planifié. Toutefois, il se trouve que le neveu tue son oncle dans un banal accident de la route. Son intention de tuer son oncle est réalisée même s'il n'avait pas du tout envisagé de le tuer de cette façon. Le neveu peut être tenu pour responsable dans la mesure où il a causé l'accident. A partir de là, *de la manière souhaitée* n'a d'importance que pour juger l'action intentionnelle du neveu, à savoir si l'accident a été prémédité ou non. Cet exemple montre bien que c'est la caractérisation de l'action qui importe puisque c'est elle qui permet de juger l'intention de l'agent. D'un point de vue externe, on est obligé de partir du constat de l'action avant de se demander quelle intention a produit l'action. Pour cette raison, il nous faut caractériser ce qu'est l'action intentionnelle sans loi stricte de sui-référentialité.

L'analyse des verbes d'action de Pierre Livet montre que « la satisfaction des conditions ne manifeste une action intentionnelle que si elle est assurée par des gestes qui assurent les compensations des circonstances nécessaires pour rester dans ses conditions. »³²⁴ Ce n'est donc pas la réalisation des conditions de satisfaction qui indique que l'action intentionnelle est effective et satisfaite, mais c'est la relation entre l'intentionnalité de l'action et les compensations mises en œuvre pour réaliser les conditions de satisfaction de l'action intentionnelle qui détermine l'effectivité de l'action intentionnelle. De plus, elle détermine par là même la responsabilité de l'agent aux différents stades de l'action : « Tout verbe d'action indique des conditions de satisfaction mais implique aussi que des mouvements de compensation puissent

³²⁴ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l'action – Contenus perceptifs et perception de l'action, J. Vrin « Analyse et philosophie », p. 230.

rendre effective la relation entre les conditions de satisfaction comme invariant et les variations gérées par ces mouvements de compensation. »³²⁵ Cette analyse paraît plus proche de la réalité pratique dans la mesure où il est fréquent de réajuster ses intentions au gré de l'évolution de l'action. Elle indique aussi que l'action intentionnelle n'est pas sui-référentielle au sens où les conditions de satisfaction d'une intention seraient fixes. On ne peut donc pas considérer que l'intention pose une fois pour toutes les conditions de satisfaction de son action, sinon de nombreuses actions échoueraient, victimes de l'incapacité de l'agent à adapter son intention en action à une situation qui est rarement fixe.

Il se peut aussi que j'ai une intention qui reste à l'état d'intention parce que les circonstances m'ont fait changer d'avis, et dans ce cas je ne mène pas mon intention jusqu'au bout c'est-à-dire à l'action. Cette réflexion est valable pour tous types d'intention tels qu'Elisabeth Anscombe³²⁶ les décrit :

- 1- l'intention de réaliser quelque chose dans le futur,
- 2- l'intention en action,
- 3- ou encore l'intention³²⁷ dans laquelle on agit.

Je peux en effet délibérément changer d'avis et ne pas prendre mon appareil photo. Je peux stopper mon mouvement et ainsi ne pas mener mon action intentionnelle à son terme. Quant au dernier type d'intention, il ne peut faire de doute qu'elle n'existe pas sans action puisqu'elle répond à la question : « Pourquoi as-tu fait cela ? ». Remarquons que dans le terme même d'action intentionnelle, *action* est le substantif et *intentionnel* n'est qu'un adjectif qualificatif, une propriété de l'action. Un agent peut avoir toutes les intentions du monde, s'il ne les réalise pas par l'action, quelle sorte d'existence ses intentions ont-elles ? Elles restent dans le domaine de ce qui est irréalisé et n'ont aucune importance si ce n'est relativement à une action future qui pourrait réactualiser une intention passée.

³²⁵ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l'action – Contenus perceptifs et perception de l'action, J. Vrin « Analyse et philosophie », p. 231-232

³²⁶ Anscombe G. E. M., 1957, *Intention*, Oxford, Blackwell (trad. Franç. Maurice M. Et Michon C., *l'intention*, Paris, Gallimard, 2002). Anscombe distingue dans le paragraphe 1, l'expression de l'intention pour le futur (je vais prendre mon appareil photo), l'action intentionnelle (je prends mon appareil photo), et l'intention dans laquelle on agit (pour prendre mon appareil photo).

³²⁷ 'Purpose' en anglais

Cet argument a seulement pour but de montrer que le concept de ‘causalité intentionnelle’ n’a pas de sens s’il ne prend pas en compte la relation mutuelle entre l’action et l’intention. Il faut noter que Pierre Livet développe son analyse de l’action intentionnelle à partir du mouvement intentionnel, et centre en conséquence son étude sur l’intention en action. J.R. Searle fait de même en prenant des exemples tels que ‘je lève mon bras et mon bras se lève’. Les exemples d’intention en action ont l’avantage d’inclure les enfants et les animaux dans son explication de l’action par la causalité intentionnelle. Elisabeth Anscombe l’exprime ainsi : « l’animal a des intentions mais il ne les exprime pas, elles sont en action »³²⁸. Le second sens d’intention, l’intention-en-action est le plus pertinent pour caractériser l’intention chez l’animal ou chez l’enfant qui ne peut exprimer ses intentions. Mais de toute évidence, restreindre l’analyse à l’intention-en-action ne permet pas de fournir une explication exhaustive de l’action. Voilà une raison de plus, semble-t-il, pour caractériser ce qu’est l’action intentionnelle pour les trois types d’intention proposés par E. Anscombe.

On peut par ailleurs reprocher au concept de causalité intentionnelle sur le mode de la sui-référentialité searlienne d’être de l’ordre de la procédure, et non pas du processus. Pierre Livet fait remarquer que l’action en tant qu’elle est un processus dynamique se reflète dans les capacités d’adaptation de l’agent. Le fait de lancer une balle, par exemple, implique de « lâcher l’objet auquel on communique autant d’énergie que nécessaire, et donc de ne pas se laisser emporter soi-même par cet élan. »³²⁹ Il en déduit que « tous ces verbes de mouvement que l’on pourrait appeler des zones critiques de gestion du mouvement intentionnel, des zones où l’articulation entre invariant et mouvements complémentaires doit obéir à certaines contraintes. »³³⁰ L’exemple préféré de J.R. Searle pour illustrer la causalité intentionnelle est celui de L. Wittgenstein : J’ai l’intention de lever le bras. Considérons à présent que je sois prise d’une crampe soudaine à l’épaule droite, bras que j’utilise habituellement pour faire signe. Si l’un des paramètres de mon intention est aussi d’agir vite, je vais alors par exemple, lever le bras gauche. On peut considérer que mon action intentionnelle est réussie même si les conditions de

³²⁸ Anscombe G. E. M., 1957, *Intention*, Oxford, Blackwell (trad. Franç. Maurice M. Et Michon C., *l’intention*, Paris, Gallimard, 2002), paragraphe 2

³²⁹ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l’action – Contenus perceptifs et perception de l’action, J. Vrin « Analyse et philosophie », p. 230.

³³⁰ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l’action – Contenus perceptifs et perception de l’action, J. Vrin « Analyse et philosophie », p. 230.

satisfaction de mon intention différent de celles envisagées initialement. Il semble donc important d'expliciter les contraintes impliquées par la réalisation de l'action.

La causalité searlienne en unifiant les explications de l'action par les sciences naturelles et par les sciences humaines tente de dépasser le dualisme esprit-corps, autrement dit de dépasser la difficulté qu'il y a à expliquer le type de causalité qui régit la relation de l'intentionnalité au cerveau, et, pour ce faire, il distingue les causalités 'réelle' et 'efficiente'. Cependant, étant donné les arguments précédents, je plaiderai pour mener l'enquête sur la causalité intentionnelle à partir de l'action et non à partir des capacités intentionnelles et des dispositions d'Arrière-plan. Même s'il est évident que l'action n'est pas réductible physiquement à un mouvement du corps, et bien qu'il ne soit pas certain que le lien entre l'intention et le mouvement du corps soit direct dans tous les cas de la typologie d'E. Anscombe, une analyse de l'action intentionnelle et non de la causalité intentionnelle nous paraît plus prometteuse. En effet, analyser l'action intentionnelle est une démarche plus proche de la réalité dans la mesure où l'intention n'est reconnaissable et compréhensible qu'à travers le noyau stable de l'action.

La thèse du vécu corporel du cerveau a montré la nécessité d'envisager le cerveau comme de la matière dépendante du corps qu'il est et qu'il habite. Il est nécessaire, à présent, de faire le point sur les découvertes neurophysiologiques pour mieux appréhender leur traitement de l'action et poursuivre notre réflexion sur un terrain balisé.

Le dépassement du dualisme par une réhabilitation du corps sensible est rendu possible par des initiatives audacieuses comme celle de J.L. Petit qui a réuni des philosophes, des neurophysiologistes, des psychologues, des chercheurs en sciences cognitives, des roboticiens qui tous ont accepté de travailler ensemble sur le concept d'action³³¹. Nous tenterons de résumer brièvement les points qui sont acceptés par tous :

- 1- « L'action et ses relations avec la perception et la mémoire est un des meilleurs modèles pour l'étude des mécanismes des fonctions cognitives du cerveau humain. »³³²
- 2- Toute véritable théorie biologique doit présenter une conception incarnée du cerveau.

³³¹ J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin.

³³² J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin, Préface

- 3- « Le fait que l'action, planifiée ou exécutée, les hypothèses, les intentions qui l'accompagnent, joue un rôle essentiel dans la perception est maintenant attesté par la découverte que les neurones des premiers relais sensoriels sont modulés par des signaux moteurs qui modifient la perception à sa source. »³³³

Perception et action ne peuvent donc plus être traitées comme des relations mécanistes linéaires, en termes de réponses à des stimuli. Le cerveau est un simulateur : à partir de ses ressources, il combine et organise des actions qu'il a répertoriées. L'attention et l'intention que l'on porte vers un objet orientent notre perception. Il n'y a plus d'un côté un agent passif et de l'autre l'environnement, mais plutôt un agent actif qui l'interprète et le « constitue comme son monde environnant en y projetant ses buts d'action et ses exigences de satisfaction. »³³⁴ Traitons d'abord de la perception et de sa relation à la causalité intentionnelle. L'action ensuite posera plus de problème car il faudrait pouvoir indiquer où elle commence et où elle s'arrête, donc finalement s'atteler à la structure de l'agir.

9.2 De la perception à l'aspectualité des états mentaux

Selon J.R. Searle, toute perception est aspectuelle. « Toute vision normale est un voir comme »³³⁵. Autrement dit, toute conscience perceptive est conscience de quelque chose comme telle. J.R. Searle pose en effet l'hypothèse de l'existence d'une forme purement sensorielle d'aspectualité, c'est-à-dire un *voir comme* qui n'est pas d'ordre conceptuel. Car, encore une fois, il faut que ce *voir comme* puisse aussi s'appliquer aux enfants et aux animaux. Cette *forme aspectuelle* est une caractéristique de l'intentionnalité. Elle s'applique à toutes les représentations mentales que celles-ci soient conceptuelles ou purement sensorielles. J.R. Searle considère que toute perception est sortale³³⁶. Ceci lui permet de distinguer le contenu intentionnel d'un objet dans une expérience perceptive et dans une expérience hallucinatoire. Lors d'une expérience d'illusion d'optique, l'état intentionnel perçu par le sujet percevant revêt une certaine forme aspectuelle : elle peut être de forme réelle ou bien de forme illusoire. En effet, considérer que les choses se présentent dans l'expérience perceptive sous un certain aspect présuppose que l'on

³³³ J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin, Préface

³³⁴ J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin, Introduction générale, p.2.

³³⁵ Searle J.R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 216 sq.

³³⁶ 'Sortale' signifie ce qui appartient à, ce qui se rapporte à une sorte. Une perception sortale est un voir comme.

distingue l'objet de l'expérience perceptive et l'aspect sous lequel il nous apparaît ou comment nous le percevons. Mais qu'est-ce exactement que cet aspect qui désigne l'apparence des choses dans l'expérience sensible ? S'agit-il de l'aspect global d'une chose au sens où l'on identifierait la chose par la somme de ses propriétés, ou bien s'agit-il de l'aspect au sens de l'appartenance de la chose à une catégorie dont nous semble relever l'objet perçu ? Selon J.R. Searle, la perception de la forme aspectuelle relève d'un *voir comme* phénoménal.

A présent, il est nécessaire de remarquer que la représentation perceptive a de ce fait une dimension normative, et des conditions de correction. Si tout *voir* est un *voir comme*, comment peut-on avoir une perception sortale qui ne soit pas d'ordre conceptuel ? De plus, *voir comme* appartient au vocabulaire de la représentation et c'est sans doute cela qui trompe le lecteur de J.R. Searle. Ce dernier souhaite en fait s'inscrire dans le vocabulaire de l'action, rendant ainsi possible l'interprétation du *voir comme* phénoménal comme s'appliquant aux perceptions qu'elles soient conceptuelles ou non. La conception searlienne de la perception est assez proche de la description du cerveau faite par les neurosciences, à savoir « un générateur d'hypothèses qui présélectionne les informations des sens en fonction des buts de l'action [et] projette sur le monde ses préperceptions construites à partir du bagage génétique propre à chaque espèce et des expériences acquises »³³⁷.

Cependant, cette interprétation du *voir comme* searlien va de pair avec la sous-détermination du caractère aspectuel des états intentionnels :

« Le trait aspectuel ne peut pas être uniquement caractérisé, de manière exhaustive ou complète en termes de prédicats psychologiques à la troisième personne, comportementaux, ou même neurophysiologiques. Aucun de ces états n'est suffisant pour fournir une analyse exhaustive de la forme aspectuelle. »³³⁸

Il faudrait donc avoir un savoir causal parfait pour pouvoir inférer l'intentionnel à partir de données neurophysiologiques, puisque ces dernières sont suffisantes pour produire tout fait mental. A ce stade du raisonnement, on se retrouve dans une impasse due à l'hypothèse de l'existence d'un savoir causal parfait. Essayons d'en sortir en se référant aux recherches sur le

³³⁷ J-L Petit (éd.), 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, J. Vrin, Préface

³³⁸ Searle J.R., 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, p. 217.

statut de la perception de l'action³³⁹. Il est possible en partant de l'analyse de la perception d'un mouvement intentionnel de faire apparaître des niveaux intermédiaires entre le non-conceptuel et le conceptuel.

Selon Pierre Livet, « la perception du mouvement intentionnel est une perception de relation puisque c'est une extraction d'invariant, donc d'une relation entre variations et invariant. »³⁴⁰ Cet invariant fondamental qui représente le mouvement intentionnel est la notion de trajectoire orientée. Lorsque nous voulons atteindre un objet sur une table, on élance le bras vers l'objet en question en réajustant notre mouvement en fonction des obstacles ou des changements de situation que l'on pourrait rencontrer. P. Livet décrit le mouvement intentionnel comme une articulation entre notre perception et notre motricité à partir de l'invariant qu'est la trajectoire orientée, autrement dit l'intention d'atteindre l'objet de telle manière. Reprenons l'exemple searlien du skieur qui, grâce à ces capacités d'Arrière-plan, descend les pistes de façon quasi-automatique. Quelle est la part d'automatisme et quelle est la part d'intentionnel dans le mouvement du skieur en action ? On peut dire que ses mouvements corporels sont automatiques³⁴¹ et on perçoit sa trajectoire comme intentionnelle. Il est aisé de percevoir si le mouvement du skieur est intentionnel ou non en se référant à la notion de trajectoire orientée. Cependant, cette dernière ne suffit pas à un observateur amateur qui ne pourra apprécier tous les mouvements compensatoires effectués par le skieur au cours de sa descente. P. Livet donne l'exemple de la pirouette pour montrer la nécessité de considérer des niveaux intermédiaires entre le conceptuel et le non-conceptuel. On voit une pirouette comme une pirouette dans la mesure où l'on extrait l'invariant dans toutes pirouettes, à savoir un élancement dans l'air et une rotation du corps sur lui-même avant de revenir au sol. En ce sens voir une pirouette, c'est voir un mouvement de pirouette. Mais l'œil non exercé ne pourra dire s'il vient de voir une pirouette double ou triple. Cet exemple montre que l'on peut se tromper sur le type de mouvement intentionnel, mais pas sur le fait que l'on vient de voir un mouvement intentionnel. Autrement dit, P. Livet soutient l'idée qu'il existe un niveau intermédiaire par rapport au conceptuel. Ce

³³⁹ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l'action – Contenus perceptifs et perception de l'action, J. Vrin « Analyse et philosophie ». Livet fait référence aux travaux de Clementz et Pacherie.

³⁴⁰ Livet P. (éd.), 2000, De la perception à l'action – Contenus perceptifs et perception de l'action, J. Vrin « Analyse et philosophie », p. 229.

³⁴¹ Les sciences cognitives nomment ces automatismes des mémoires procédurales : faire du vélo, attacher ses lacets, etc.

niveau intermédiaire ne réside toutefois pas dans la perception sortale mais dans l'attribution de l'intentionnalité à un mouvement. Toute perception d'un mouvement intentionnel est déjà orientée mais n'est pas forcément sortale. Attribuer un type à un mouvement intentionnel, c'est déjà faire un pas dans le conceptuel puisqu'on peut se tromper. Par contre, prendre un mouvement pour un mouvement intentionnel alors qu'il n'en était pas un, c'est avoir eu une illusion. Et l'illusion est bien du domaine de la perception sensorielle.

Le fait que l'on assigne une orientation à un mouvement intentionnel, et que l'on puisse, à un degré supérieur, lui assigner un type montre qu'il existe des niveaux intermédiaires dans la perception d'un mouvement intentionnel. Ces premières distinctions au sein du mouvement intentionnel nous permettent d'avancer dans la définition de l'action intentionnelle.

9.3 Agir intentionnellement ou comment les raisons deviennent des causes.

La perception attribue donc l'intentionnalité à un mouvement. Il ne s'agit pas d'inverser le schéma linéaire qui recherche dans l'intention la cause de la perception ou de l'action. L'approche de l'action de P. Livet à partir de la motricité permet de sortir du dilemme qui avait obligé Charles Taylor à poser l'hypothèse de la convergence conceptuelle³⁴² comme alternative à un schéma linéaire et mécaniste de l'explication de l'action humaine, et à l'abandonner. Cette hypothèse annonçait la possibilité d'expliquer le comportement en termes neurophysiologiques de telle manière que ces principes soient complétés par des concepts dans lesquels les relations de signification auraient une pertinence pour les phénomènes neurophysiologiques. Si cette hypothèse avait une valeur explicative, alors il devrait s'en suivre que ces nouveaux principes gouverneraient également les phénomènes. Charles Taylor a montré que cette hypothèse n'était pas valable car elle présupposait le mécanisme qui considère les lois de la science dans leur état actuel, i.e., n'acceptant pas l'introduction de lois qui ne s'appliqueraient pas de façon générale à tous les phénomènes. Il en concluait que l'alternative mécanisme-dualisme devait être abandonnée mais que la théorie neurophysiologique devait préserver la logique du discours intentionnel de l'action, de l'émotion et de la pensée en intégrant des concepts intentionnels et téléologiques.

³⁴² Charles Taylor, 1991, *Comment concevoir le mécanisme ?* dans *Théorie de l'action*, Mardaga, p. 117

La thèse de P. Livet va nous permettre de sortir du dilemme au moins en ce qui concerne l'action comme mouvement intentionnel grâce à sa définition des conditions de satisfaction de l'intention qui crée un lien théorique encore inédit entre l'intention et l'action. La méthode de P. Livet lui permet de se détacher radicalement de toute explication linéaire de l'action, et ce faisant, de se tenir à l'écart des débats dualistes. Voyons comment sa thèse nous permet de relier les capacités d'Arrière-plan dans le sens spécifique des capacités motrices, et l'intentionnalité, concepts qui chez Searle restaient juxtaposés.

P. Livet distingue trois niveaux de l'action. Le premier consiste à disposer d'un répertoire de réarrangements. Autrement dit, lorsque je perçois ou j'agis, je le fais à partir de mon répertoire, i.e., de mes possibilités physiques qui me permettent de déterminer mes mouvements en fonction de « ma motivation et de ma cible »³⁴³. Ma motivation répond à la question pourquoi je fais ce mouvement (pour attraper une tasse pleine) et ma cible est l'objet visé (la tasse). Ce niveau est celui de l'intention motrice : j'agis en fonction de ma motivation (boire) à faire tel mouvement pour atteindre tel objet. Le second niveau consiste dans mes capacités à mettre à jour : « mon intention gère le déroulement des mouvements en cours d'action »³⁴⁴ faisant le lien entre mes mouvements présents et futurs. Le troisième et dernier niveau consiste à prendre conscience des révisions que nous opérons. « Pour avoir ces capacités, il nous faut d'abord développer ce pouvoir de construire un réseau qui permette, en cas de déviations des mouvements, de revenir par des corrections de nos mouvements dans la classe de similarité des activités qui satisfont les contraintes de réussite de l'action. »³⁴⁵

Ces différents niveaux ne caractérisent pas différents types d'action. P. Livet soutient que l'intention préalable et l'intention-en-action ne sont pas deux types d'intention qui chacune serait reliée à un type d'action mais sont deux formes que l'intention peut prendre au cours d'une action. L'intention, quelle qu'elle soit, contient la manière dont l'action pourrait se dérouler ou est en train de se dérouler. Il s'agit de reconnaître 'un noyau de conduites convergente' de l'action. Ce noyau de l'action est identifiable par le réseau d'intentions mises en œuvre pour assurer la reconnexion avec des actions de révision. Ce réseau indique les contraintes de réussite de l'action. Pour déterminer les conditions de satisfaction d'une intention, il faut cerner le noyau d'une action en examinant les variations des réajustements, les mises à jour et les révisions.

³⁴³ Livet, 2005, *Qu'est ce qu'une action ?*, Vrin, Chemins Philosophiques, p. 24.

³⁴⁴ Livet, 2005, *Qu'est ce qu'une action ?*, Vrin, Chemins Philosophiques, p. 27.

³⁴⁵ Livet, 2005, *Qu'est ce qu'une action ?*, Vrin, Chemins Philosophiques, p. 27.

Pour nous permettre de montrer que les causes et les raisons de l'action peuvent être identiques et/ou différentes, il nous faut considérer l'action comme un processus. En effet, en partant des causes motrices et intentionnelles basiques de l'action, P. Livet donne corps à l'intention, elle n'est plus une idée abstraite comme la cause d'une action non encore réalisée. En plaçant l'action au centre de la réflexion sur l'intention, les causes et les raisons de l'action, l'auteur peut avancer qu'

« Il suffit que se présente la situation qui nous fournit la cible, la posture, la motivation, que d'autres activités en cours n'introduisent pas d'inhibition, que nous soient données les valeurs de la fonctionnelle qui définit la cible comme 'à atteindre' par le mouvement, que soient disponibles les réarrangements posturaux, les mises à jour et les révisions adaptées, pour que notre intention abstraite retrouve toute sa concrétude et déclenche l'action. Le réseau de potentialités causales est toujours là. L'intention abstraite n'en était qu'une sélection, qui lui reste connectée. Il suffit que soient réactivées ces connexions pour que notre raison redevienne une cause. Mais entre temps, elle a pu fonctionner sur un régime, différent du régime causal de base, qui est le régime représentationnel et inférentiel. »³⁴⁶

Cette thèse a de nombreux avantages. Le vocabulaire employé n'est plus de l'ordre de la causalité linéaire mais de la connexion, donc d'une relation coordonnée de va-et-vient entre l'intention et l'action qui se déterminent l'une l'autre en cours d'action. La cause est une raison qui a été sélectionnée en cela qu'il y a eu tel mouvement et non tel autre. De plus, elle permet d'inclure le concept de forme aspectuelle surlien avec une différence notable cependant : la forme aspectuelle n'est pas une propriété de l'intentionnalité au sens où celle-ci est une relation entre le cerveau et le monde, mais entre l'action de la personne et le monde. Pierre Livet insiste sur l'importance de cerner le noyau stable de l'action pour déterminer les conditions de satisfactions de l'action, car nos mouvements eux-mêmes peuvent faire partie de nos désirs. Lorsque, par exemple, j'ai soif, je peux vouloir boire à la bouteille, dans un grand verre, un petit verre, coloré, en plastique, en cristal, etc. De même, les fumeurs décrivent le plaisir du geste de fumer. Ainsi désirs et croyances ne sont pas des motivations indépendantes des mouvements. C'est pour cela qu'il est indispensable de se ramener au noyau de l'action pour déterminer quelles étaient la ou les motivations, autrement dit les raisons, et lorsque celles-ci ont été sélectionnées,

³⁴⁶ Livet, 2005, *Qu'est ce qu'une action ?*, Vrin, Chemins Philosophiques, p. 40.

les causes de l'action. La stabilité du noyau de l'action va de pair avec la consistance de l'intention qui assure la continuité entre l'intention préalable et l'intention-en-action. Il n'est en effet possible d'identifier les intentions d'une action que dans la mesure où elles sont les raisons qui sont devenues les causes effectives de l'action.

Si cette thèse part du mouvement intentionnel pour avancer sur le terrain de l'action, elle n'en est pas pour autant dépendante. Le concept d'action prend aussi en compte le non-mouvement puisque l'action n'est pas identifiée au mouvement mais est plutôt un ensemble de mouvements cohérents réalisés en connexion à un réseau d'intentions. Ainsi, 'laisser reposer la pâte' est une composante de l'action plus large qui est l'élaboration d'une recette de cuisine. Le minimum requis à l'ontologie d'une action est donc un changement physique intentionnel.

9.4 Causalité et imprévisibilité

Si l'on accepte ces propos de P. Livet, les causalités réelle et efficiente telles que Searle les décrit, influent l'une sur l'autre sans qu'il soit possible de les distinguer dans toutes les situations. La thèse du vécu corporel du cerveau illustre aussi cette affirmation. En fait, notre réflexion nous a menés à un changement de paradigme. Alors que J.R. Searle s'attend à ce que la biologie livre les secrets du fonctionnement du cerveau et, de ce fait, recherche les possibilités théoriques de cet avènement dans un schéma causal fondé sur la théorie de l'émergence pourvu de quelques aménagements, l'approche de P. Livet nous éloigne du schéma biologiste mécaniste. Nous souhaitons à présent pour renforcer la justesse de notre propos et afin d'échapper au déterminisme distinguer causalité et prévisibilité en nous référant à l'article d'Antoine Danchin³⁴⁷ intitulé « L'identité génétique »³⁴⁸.

A. Danchin écrit qu'« il est essentiel de concevoir le vivant et la biologie comme une science des relations entre objets plus qu'une science des objets. Il s'agit de découvrir la forme de ces relations : connaître simplement les objets, disséquer l'animal, ne suffit pas si l'on n'a pas

³⁴⁷ Biologiste français spécialiste de la génétique microbienne

³⁴⁸ Texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs réalisée le 4 janvier 2000, et accessible en ligne

http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/l_identite_genetique

compris les relations entre les objets. »³⁴⁹ L'auteur décrit 4 processus qui font que les organismes vivent. Il s'agit tout d'abord du métabolisme qui crée des relations et les manipule. Le métabolisme est responsable par exemple de la maturation d'une graine. Le second processus est la compartimentation. Ce terme désigne le choix adopté par les organismes vivants pour se protéger du monde extérieur : soit ils s'adaptent, soit ils s'isolent. A ceux-ci s'ajoutent la mémoire et la manipulation. Pour avoir un organisme vivant, il faut que ces quatre processus fonctionnent ensemble. Le passage de la mémoire à la manipulation exige un code qui donne des règles de traduction. Ces règles sont fixes et énoncent la façon dont les organismes vivants vont exister et évoluer. « Lorsque l'on parle d'un objet biologique, on s'interroge immédiatement sur sa fonction. Cet objet existe, va réaliser une action, dirigée dans une certaine orientation avec l'apparence d'un but, d'une finalité. »³⁵⁰. A. Danchin propose de se référer à l'analyse du vivant de François Jacob qui a synthétisé ce phénomène sous le terme de 'bricolage' :

« C'est une aptitude à l'opportunisme, à faire feu de tout bois, qui fait que les organismes vivants évoluent systématiquement en découvrant, à partir de ce dont ils disposent (puisque'ils ne peuvent pas créer quelque chose dont ils ne disposent pas), des fonctions nouvelles. Ce qui est particulier dans la vie, c'est d'être capable, à partir de n'importe quoi, de créer des fonctions nouvelles »³⁵¹.

Cette création de fonction nouvelle n'est pas fixe mais mouvante au sens où un même objet peut au cours de sa vie adopter un grand nombre de fonctions totalement différentes selon l'environnement dans lequel il se trouve. Cette définition du vivant comme créateur de fonctions se place dans le contexte où les organismes vivants sont soumis à des contraintes thermiques qui rendent impossible la reproduction de deux organismes strictement identiques. En plus de la capacité du vivant à créer et à sélectionner de nouvelles fonctions, ce contexte rend la sélection

³⁴⁹ Texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs réalisée le 4 janvier 2000, et accessible en ligne http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/l_identite_genetique

³⁵⁰ Texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs réalisée le 4 janvier 2000, et accessible en ligne http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/l_identite_genetique.

³⁵¹ Texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs réalisée le 4 janvier 2000, et accessible en ligne http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/l_identite_genetique

impossible à prévoir. A. Danchin se positionne aussi contre une image mécaniste de la vie et de l'homme, non pas parce qu'il n'existe pas de mécanisme qui fait que les fonctions capturent des structures mais parce que ce mécanisme est imprévisible. Cela signifie que la compréhension du mécanisme ne suffit pas à expliquer la cause de telle ou telle fonction. On peut décrire et expliquer un mécanisme qui s'est déjà produit mais on ne peut prévoir les futures créations de celui-ci.

Selon J.R. Searle, « les fonctions ne sont jamais intrinsèques à la physique du phénomène quel qu'il soit, mais sont assignées de l'extérieur par des observateurs et des utilisateurs conscients. Les fonctions, en résumé, ne sont jamais intrinsèques mais toujours relatives à l'observateur. »³⁵² En darwinien convaincu, J.R. Searle rejette toute idée d'une téléologie intrinsèque à la nature. Les seuls faits fonctionnels dans la nature sont des faits causaux et lorsque nous leur assignons des fonctions, c'est par rapport à nos valeurs. Le terme de valeur ici peut être ambigu. Il ne s'agit pas des valeurs personnelles des scientifiques. Ainsi lorsque nous disons que la fonction du cœur est de pomper le sang, c'est toujours à comprendre à l'intérieur d'un ensemble référentiel. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse dire objectivement que le cœur pompe le sang ou que le rein filtre l'urine. Toutefois lorsque j'impose une fonction à une entité naturelle, c'est toujours en relation à un système d'explication. De ce point de vue, J.R. Searle est en accord avec la définition du vivant d'A. Danchin comme créateur de fonction en dehors de toute téléologie. Ce petit détour nous permet de mieux cerner la causalité dont il est question dans l'œuvre searlienne : une causalité non déterministe.

La position physicaliste naturaliste de J.R. Searle l'amène, avec le concept d'intentionnalité collective, à rechercher le schéma causal des actions humaines au niveau biologique. Il considère en effet celui-ci comme étant le déterminant ultime de la seule réalité physico-biologique. Cependant, Hilary Putnam, dans une enquête sur les pouvoirs de l'esprit humain, dénonçait en 1994

« Une erreur philosophique commune qui consiste à supposer que la 'réalité' doit faire référence à une seule 'superchose', au lieu de faire attention aux manières que nous avons

³⁵² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 29

de renégocier en permanence - et nous sommes *obligés* de renégocier - notre notion de la réalité au fur et à mesure que notre langue et notre vie se développent. »³⁵³

On peut objecter à J.R. Searle sa position matérialiste qui lui fait dire qu'il n'y a qu'une seule réalité, celle des faits physiques comme une réalité immuable et cause ultime de toutes autres réalités. Cependant les enjeux sont très lourds : il s'agit de défendre l'objectivité. Pour cela, J.R. Searle distingue plusieurs modes de réalités ontologiques, épistémologiques, objectives et subjectives, en distinguant ce qui dépend de nos représentations et ce qui n'en dépend pas. Il défend aussi la primauté des processus sur les objets sociaux³⁵⁴, mais il omet de traiter les interactions qui existent entre les objets sociaux, et entre les réalités ontologiques et épistémologiques.

Le terme d'interaction s'oppose à l'idée d'une causalité qui se situerait au seul niveau biologique. Ian Hacking exprime l'interaction entre le corps et l'esprit sous le terme de bioboucle. Il en donne l'exemple suivant : « Prenons une classe de patients diagnostiqués dépressifs qui améliorent leur état grâce à un traitement purement comportemental, [sans aucune intervention chimique, il s'agit là d'une thérapie psycho-comportementale]. Les résultats indiquent que les niveaux de sérotonine de ceux qui ont vu leur état s'améliorer grâce à ce type de traitement sont voisins des niveaux que l'on observe chez des patients non dépressifs alors qu'avant le traitement, le taux de sérotonine était plus bas. J'appellerai cela une bioboucle »³⁵⁵. I. Hacking ne décrit pas des boucles fermées mais plutôt des genres de spirales qui se construisent à mesure des interactions évoluant dans le temps. Le concept de bioboucle caractérise les interactions existant entre les états intentionnels et les états mentaux, affirmant ainsi l'interaction entre le niveau causal biologique et intentionnel. Il est en effet trop étroit de parler de causes biologiques comme s'il n'existait qu'un seul mouvement allant du physique au mental. Pour exemplifier cet argument, I. Hacking utilise le cas des maladies mentales qui sont traitées comme

³⁵³ H. Putnam, 1994, *Sense, nonsense and the senses: An inquiry into the powers of the human mind*, in *The Journal of Philosophy*, 91, p. 452.

³⁵⁴ Car un fait est pris dans une dynamique qui le détermine alors qu'un objet est déjà donné à la perception dans son entièreté.

³⁵⁵ I. Hacking, 2001, *Entre Science et réalité, la construction sociale de quoi*, Paris, La découverte, p. 154.

des genres naturels³⁵⁶ alors que leur classification est réalisée selon des critères qui sont dirigés par nos objectifs de recherche, et qu'elles sont donc en fait des genres interactifs. Cet exemple nous intéresse car il permet de faire le lien entre les processus causaux et les processus sociaux, entre les modes de réalités ontologiques et épistémologiques. I. Hacking cite Darin Weinberg (1997) :

« [En admettant que] les études constructionnistes démontreraient la pertinence profonde des processus sociaux dans l'émergence et l'évaluation des désordres mentaux dans des cadres organisationnels variés, [D. Weinberg soutient que] les désordres mentaux, une fois rassemblée comme objets significatifs de discours et de pratiques... exercent leur propre influence causale sur ceux qui dans un cadre social, souffrent de ce désordre. »³⁵⁷.

En dehors des controverses constructionnistes, cette idée d'effet de boucle renforce, d'une part, notre argumentation selon laquelle rechercher une chaîne causale allant du physique au mental pour expliquer les intentions et actions collectives est une erreur. Et d'autre part, elle montre à l'appui d'exemples empruntés au vivant la nécessité d'étudier les interactions entre les états mentaux et les états intentionnels. La démarche de l'enquête de Pierre Livet et plus largement de la philosophie de l'action est compatible avec le concept de bioboucle et permet en plus d'expliquer l'intervention de la sélection des causes à partir de l'action. Si ce sont les raisons qui deviennent les causes de l'action, alors les interactions entre les états mentaux et intentionnels expliquent la possibilité d'une sélection en lien avec une action. L'idée que la réalité sociale est basée sur la réalité physique semble être stérile puisqu'elle ne permet pas la prise en compte des interactions entre l'esprit et le corps, entre les modes d'existence des réalités ontologiques et épistémologiques, entre les individus et la société. Elle est néanmoins un enjeu pour les concepts de rationalité et de responsabilité.

³⁵⁶ I. Hacking, 2001, *Entre Science et réalité, la construction sociale de quoi*, Paris, La découverte, p.149. « Les choses classifiées sous l'appellation de « genre naturel » en usage dans les écrits philosophiques ne sont pas conscientes de la manière dont elles sont classifiées et n'interagissent pas avec leur classification. »

³⁵⁷ I. Hacking, 2001, *Entre Science et réalité, la construction sociale de quoi*, Paris, La découverte, p.158.

9.5 Intention, action et signification.

Il est nécessaire de faire le lien entre les actions intentionnelles et l'intentionnalité collective. A cette fin, nous souhaitons effectuer un retour à la philosophie des actes de langage, car comme l'écrit J.R. Searle, c'est bien notre capacité à symboliser qui nous permet de créer des faits institutionnels. L'idée de replacer le concept d'intentionnalité collective dans une théorie de l'action est motivée par le concept de signification. Les raisons deviennent les causes de l'action car elles ont du sens au moment de l'action. Cette idée est encore plus forte lorsqu'il s'agit d'action collective. En effet, les états collectifs se manifestent dans des expériences partagées par des personnes. Sans celles-ci, l'intentionnalité collective n'aurait pas de sens.

Après avoir défendu, à l'aide d'arguments empruntés à A. Honneth, l'idée que la reconnaissance collective ne va pas de soi et passe par des luttes, il nous faut préciser que le tort de J.R. Searle est l'abandon, à son insu, du rôle causal du contenu intentionnel dans les mécanismes de reconnaissance collective. Pour illustrer cette thèse, nous proposons de montrer les paradoxes qui entourent l'explication searlienne des droits de l'Homme et à partir de là les problèmes que soulève l'ontologie searlienne des faits institutionnels.

« La forme peut-être la plus stupéfiante de fonction-statut est celle qui se manifeste dans la création de *droits de l'homme* »³⁵⁸ Après avoir illustré la constitution des faits institutionnels avec la formule 'X compte comme un Y en C', J.R. Searle dresse une petite histoire de l'évolution des droits de l'Homme allant de la période des Lumières à la déclaration d'Helsinki en disant que « c'est quelque chose à quoi on fait souvent appel, [...] contre les régimes dictatoriaux. »³⁵⁹ Pour J.R. Searle, « la structure des faits institutionnels est une structure de relation de pouvoir »³⁶⁰ qui s'effectue par l'imposition collective de fonctions-statuts, qui elles-mêmes « nécessitent une surveillance et des ajustements constants si l'on veut créer et préserver l'équité, l'efficacité, la flexibilité et la créativité, pour ne rien dire de valeurs traditionnelles telles que la justice, la liberté et la dignité. »³⁶¹ Malgré lui, les propos de J.R. Searle sont très emprunts

³⁵⁸ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p.125.

³⁵⁹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 125.

³⁶⁰ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 125.

³⁶¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 126.

de moral. L'ontologie des faits institutionnels se résume à un processus de symbolisation fixant dans des structures des relations de pouvoirs entre les individus, et entre les individus et la société. J.R. Searle doit donc reconnaître que ce n'est pas surtout la structure logique des faits institutionnels qui les font exister mais bien plutôt les ajustements constants des fonctions-statuts selon le contexte, i.e., la situation entourant l'action et les agents de l'action ou des actions. En effet, le contenu intentionnel ou signification des droits de l'Homme a évolué à travers les siècles. Ils sont une valeur dont l'existence institutionnelle a eu et a encore pour but de défendre des phénomènes aussi divers que l'égalité des classes, la reconnaissance de la dignité humaine contre l'esclavage, contre la torture, etc. Il faut donc constater que l'existence du fait institutionnel commence quand il est créé comme signifiant et se poursuit chaque fois qu'il est utilisé à titre de norme pour agir. Ce faisant, il est soumis à des altérations. C'est ainsi que François Jullien n'accorde de signification aux droits de l'homme que dans l'action comme instrument du refus de ce qui va à l'encontre du sens commun de l'humain.³⁶² Le cas du fait institutionnel des droits de l'Homme est tout à fait remarquable car il a été créé et est invoqué comme outil politique de lutte contre ce qui porte atteinte à la dignité de l'Homme, femme et enfant compris.

L'ontologie sociale searlienne émet l'idée que tout problème politique implique un problème de droit. A ce titre, J.R. Searle définit la structure logique des faits institutionnels comme un système créateur de droits et d'obligations. Au delà de la description structurelle des faits institutionnels, comment un problème de droit émerge-t-il d'un problème politique ? Historiquement, on parle de la lutte d'un groupe pour la reconnaissance d'un droit. Prenons l'exemple du droit à l'avortement. Il est reconnu dans certains pays comme un droit de la femme à disposer de son corps. Il est pourtant combattu par certaines organisations qui prônent d'autres valeurs comme celle du droit à la vie. Les faits institutionnels apparaissent donc être des outils politiques d'imposition de normes sociales.

Si la reconnaissance collective en tant qu'acte social donne à la création d'un fait institutionnel son contenu intentionnel, elle n'est pourtant pas suffisante pour expliquer les

³⁶² Voir l'article « Universels, les droits de l'homme ? » de François Jullien dans le Monde diplomatique de février 2008.

relations de pouvoir. En effet, le contenu intentionnel ou même propositionnel d'un fait institutionnel n'est pas isolable en cela qu'il ne fonctionne pas seul, mais repose sur un faisceau de représentations qui peuvent être tout autant de normes sociales. Il est temps de distinguer la reconnaissance collective, en tant que processus dynamique de représentations collectives et le fonctionnement d'un système institutionnel structuré. Pour montrer la pertinence de cette distinction, reprenons l'explication searlienne de l'écroulement du système socialiste du bloc de l'Est en 1989 : J.R. Searle affirme qu' « il s'est effondré lorsque le système des fonctions-statuts n'a plus été accepté. »³⁶³ Quelques paragraphes plus loin, il écrit « qu'il n'y a pas un ensemble simple de relations entre la motivation, l'intérêt propre, la structure institutionnelle, et le changement institutionnel. »³⁶⁴ Nous pouvons interpréter ces propos comme un aveu de la complexité du fonctionnement de la reconnaissance collective. Si le contexte d'appauvrissement de l'économie, de corruption, de non-fonctionnement des forces de police et du système judiciaire n'avait pas été si fort, les individus peuplant le bloc soviétique n'auraient peut-être pas précipité le changement. Quelles que soient les motivations du rejet d'une croyance, il semble que celles-ci passent par des actes politiques réalisables dans des contextes économiques et sociaux rendant possible de tels actes. Si l'on rapporte cette réflexion au modèle searlien « X est compté comme un Y en C », alors il faut préciser l'élément fondateur de cette formule et y ajouter un appendice. Ce qui fonde l'ontologie des faits institutionnels et qui est bien montré par cette formule, c'est la symbolisation par les actes de langage comme condition nécessaire à toutes institutions humaines. Toutefois, il est important de modérer cette formule qui exprime la création et le maintien des faits institutionnels mais qui ne permet pas de traiter le changement. Car il est possible que C, le contexte, change, que Y reste le même alors que X a aussi changé. Autrement dit, il se peut qu'Y ne symbolise plus la même chose et continue cependant de fonctionner en ignorant les changements intervenus dans la réalité sociale.

Nous essayons de montrer que l'ontologie du fait institutionnel que sont les droits de l'homme ne se résume pas à des structures logiques et à un fonctionnement d'Arrière-plan dans les esprits d'une collectivité mais qu'au contraire, ce sont les actes qui ultimement garantissent le maintien et causent les transformations des faits institutionnels. Pour défendre cette idée, nous

³⁶³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 123.

³⁶⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard., p. 124.

nous référons tout d'abord à un cas pratique, car la reconnaissance collective est une pratique qui part le plus souvent d'une indignation. Il s'agit du code de l'honneur³⁶⁵ existant de façon très prononcée dans la société et dans le droit pakistanais. En effet, l'homme libre et indépendant au Pakistan se définit par sa capacité à assurer son honneur et à le rétablir s'il estime que celui-ci a été perdu. L'honneur est une valeur morale qui est jugée par la famille et la communauté. La femme n'est pas considérée comme un être humain puisqu'elle est un moyen pour l'homme de laver son déshonneur et de rétablir son honneur. Les droits de l'être humain écartent donc au Pakistan de fait les droits de la femme. Les droits de la femme sont donc violés sur la base du code de l'honneur. Alors que la loi pakistanaise considère que le crime d'honneur est punissable pénalement, dans les faits il n'en est rien car l'Etat n'a aucune force face à l'honneur qui est l'attribut légitime de droit naturel propre à l'homme de contrôler et de posséder la femme. Le fonctionnement du code de l'honneur dans la société pakistanaise empêche donc l'application de la Convention des droits de l'Homme des Nations-Unies que l'Etat pakistanais a pourtant signée et ratifiée. Sa mise en application se heurte au fonctionnement d'une société incapable de comprendre les droits de l'homme. Ceci montre bien que la reconnaissance collective exige du temps et passe par des actes temporels. Il nous semble plus important encore de remarquer que la reconnaissance collective est celle de la signification des droits de l'Homme qui ne peut réellement exister que si elle est comprise par chaque individu d'une société. L'élargissement de cette compréhension à d'autres individus et à d'autres sociétés passe par les représentations collectives, qui lorsqu'elles sont très fortement imprégnées dans les esprits/corps sont devenues les normes d'une société.

Il semble alors que les structures institutionnelles et la reconnaissance collective fonctionnent en parallèle. Elles s'alimentent l'une l'autre. Il faut qu'elles fonctionnent ensemble : croire en l'euro ne suffit pas et sans la stabilité monétaire qui permet à la monnaie de circuler et donc de fonctionner, celle-ci ne pourrait être acceptée. Alors qu'il semble évident, au niveau de l'individu, de voir un lien entre ses intentions et ses actes au moins lors d'actes réfléchis, ce n'est plus évident au niveau collectif. En effet, on observe, dans le cas des droits de l'Homme au Pakistan, la mise en place de structures institutionnelles judiciaires qui n'ont pas de pouvoir face

³⁶⁵ 17ème Concours international de plaidoiries pour les droits de l'Homme 2006. Plaidoirie de Christina Chalanouli. <http://www.tv5.org/TV5Site/plaidoiries/pdf/plaidoirie3.pdf>

à un mode de vie dont la priorité est la sauvegarde de l'honneur. Dans ce cas, la reconnaissance collective des droits de l'Homme, i.e., la com-préhension de ceux-ci par la société ne peut avoir lieu.

Si l'on s'accorde pour dire que ce qui fonde les institutions sociales et politiques sont les valeurs sur lesquelles elles reposent, idée que J.R. Searle ne rejette pas, il faut reconnaître l'existence d'un équilibre entre ces valeurs et les structures sociales et politiques. Comme tout équilibre, il peut être menacé par une dévaluation des valeurs et/ou par une détérioration des structures. Pour définir un acte social, il est donc indispensable de décrire le lien dynamique entre les structures institutionnelles et les valeurs sociales, entre la société et les individus, et, au sein des individus d'un groupe.

9.6 L'action sociale est une interaction sociale

L'intentionnalité définit l'esprit en termes d'interaction avec son environnement extérieur, et, l'esprit est en relation continu avec le monde dans lequel il évolue par l'action. Partant de là, on peut redéfinir l'action collective non plus uniquement à partir des intentions collectives, comme le fait J.R. Searle, mais à partir des actions coordonnées des agents individuels. Notre but consiste ici à étoffer la description des liens entre intention et action collective pour en faire émerger une définition du collectif qui ne reste pas une affirmation a priori.

Alors que J.R. Searle se contente d'affirmer la primauté biologique du 'nous' sur le 'je', nous tenterons ici d'avancer des arguments en faveur de l'idée que 'nous' précède 'je'. La théorie de l'acte social de G.H. Mead nous y aidera car elle décrit le processus de socialisation à partir d'une étude des comportements dotés de sens et à partir d'une analyse du langage comme activité des acteurs sociaux. On pourra alors répondre à l'interrogation suivante : le 'nous' suffit-il à caractériser le collectif³⁶⁶ ou la société ? Selon G.H. Mead, le lieu de l'esprit n'est pas dans le cerveau mais dans la conduite, car c'est dans et par l'organisation de la conduite, en interaction avec l'environnement, que se manifestent les capacités constitutives de l'esprit. Il met l'accent

³⁶⁶ On entend par 'collectif' un groupe d'individus constitués autour d'une activité ou d'une motivation commune à agir.

sur l'importance de l'expérience spatiale et temporelle en tant que processus constitutif de l'individu comme être social :

« Pour le petit enfant, les froncements de sourcils et les sourires des gens autour de lui, les attitudes corporelles, les embrassades sont tout d'abord de simples stimulations qui font appel à des réponses instinctives de sa part appropriées à ces gestes. Il pleure, il rit, il va vers sa mère ou encore ouvre ses bras. Lorsque les gestes de l'autre lui renvoient les images de ses propres réponses et leurs effets, l'enfant a les moyens de construire les objets sociaux qui forment la plus grande part de son environnement. Cette étape du développement de l'enfant nous est familière : étant confiant, il reconnaît les différents membres du groupe autour de lui. Il agit ensuite avec confiance envers ceux-ci puisque leurs gestes ont acquis un sens pour lui. »³⁶⁷

L'action sociale est d'emblée une interaction sociale qui concerne au moins deux individus. Comme la citation l'indique, l'interaction se réalise d'abord par des gestes puis par le moyen de symboles qui sont rapidement langagiers. C'est l'interaction qui met en évidence la genèse de la conscience de l'individu, acteur social qui se reconnaît en reconnaissant l'autre. Alors que J.R Searle crée une théorie sociale dépendante d'une théorie de l'esprit, G.H Mead répète que les phénomènes de l'esprit ne peuvent être abordés indépendamment des processus gouvernant l'action individuelle et l'activité collective. C'est parce qu'il tient l'acte comme le lieu de production de significations de l'agent en rapport avec le monde artefactuel, un autre agent ou lui-même qu'il localise la conscience dans le monde objectif plutôt que dans le cerveau. Reprenant la théorie de l'évolution darwinienne, G.H Mead saisit l'homme et son environnement dans une dynamique. Il en résulte une vision de l'homme comme acteur social qui se développe au cours de ses expériences en se projetant grâce à ses capacités d'abstraction comme individu. Autrement dit, la représentation de l'homme comme individu n'est qu'une représentation abstraite qu'il forme de lui-même à partir de ses interactions avec le monde extérieur. Le développement de l'individu se réalise à travers ses activités sociales, et ce nous dit G.H Mead, à

³⁶⁷ G. H. Mead, *The Mechanism of Social Consciousness*, 1912a, http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1912a.html

Traduction proposée de « To the young child the frowns and smiles of those about him, the attitude of body, the outstretched arms, are at first simply stimulations that call out instinctive responses of his own appropriate to these gestures. He cries and laughs, he moves towards his mother or stretches out his arms. When these gestures in others bring back the images of his own responses and their results, the child has the material out of which he builds up the social objects that form the most important part of his environment. We are familiar with this phase of a baby's development, being confident he recognizes the different members of the group about him. He acts then with confidence toward them since their gestures have come to have a meaning for him. »

partir de l'apparition du langage en tant qu'ensemble de symboles signifiants. Le langage permet l'élaboration progressive de mécanisme d'interprétation du locuteur et de l'interlocuteur l'un par l'autre c'est-à-dire qu'ils se constituent l'un l'autre par le processus d'interaction sociale. Ce dernier permet d'expliquer les changements sociaux, la création de faits sociaux, l'établissement ou la destruction de modes de vie. L'individu n'existe pas en dehors du groupe, de la société car c'est dans et par elle qu'il se constitue comme *soi*.

Faire référence à G.H Mead, c'est ouvrir de nouvelles perspectives qui permettent d'échapper à l'individualisme méthodologique qui considère l'individu comme une évidence tout en omettant de traiter des rapports entre l'esprit et le corps. Au contraire, les êtres humains sont décrits comme interagissant les uns sur les autres sur la base de leurs intentions et des significations qu'ils attribuent à leurs gestes et comportements respectifs. G.H Mead ne parle pas d'individu mais du soi, du je et du moi³⁶⁸. Le *soi* se construit dans un processus social par lequel tout individu agit en fonction des hypothèses qu'il fait sur les intentions des autres. Le *je* est le soi fonctionnant comme sujet qui répond aux attitudes d'autrui. Le *moi* est le soi fonctionnant comme objet au sens où il assume l'attitude d'autrui généralisé³⁶⁹ qui est une composante intériorisée de la conscience de soi. Cette intériorisation est le résultat d'une sélection dans une perspective ontogénétique ; elle est un autrui significatif. En effet, selon G.H Mead toute production de signification est inscrite socialement. L'esprit s'exerce constamment car il utilise des processus signifiants, tel le langage ou tout autre modèle créateur de signification. Dans cette description, être un acteur social, c'est exercer son *soi*, i.e., être capable d'interpréter, de donner une signification aux actes d'autrui. Cette interprétation n'est possible que par l'intériorisation progressive des actes sociaux. Elle n'a rien de magique, elle décrit simplement le phénomène par lequel en adoptant les rôles des autres, en se mettant à la place des autres, l'enfant alors acteur expérimente les exigences normatives des différents rôles. Ainsi, c'est grâce à l'agir et à la mémoire que nous sommes conscients de nous en tant qu'acteur social.

Ce processus de socialisation n'est jamais fini. Il est dynamique, il caractérise l'agir social en faisant jouer ensemble le self, le je et le moi. Comme le dit Françoise Digneffe, « c'est sans

³⁶⁸ Mead G. H., 1934, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, ed. by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago

³⁶⁹ L'autrui généralisé qualifie la compréhension du groupe social par la personne.

doute une des intuitions fondamentales de G.H Mead d'avoir proposé un modèle de la socialisation qui intègre dans le même processus, la personnalisation. Ainsi, apparaît une possibilité de comprendre l'articulation à la fois complexe et fondamentale entre l'acteur individuel et le système social. »³⁷⁰ Ce double processus de socialisation et d'individuation est rendu possible par la structure du langage et plus précisément par l'emploi des pronoms sujets. G.H Mead insiste dans la formation du *moi* sur le rôle du *tu* que les adultes emploient pour désigner à l'enfant ses actions passées, présentes et à venir. J.R. Searle fait aussi intervenir le rôle de la structure du langage dans la constitution des faits institutionnels et insiste sur le langage comme moyen complexe de symbolisation. Alors que dans *Les actes de langage* il insistait sur les liens étroits entre langage et signification, dans *La construction de la réalité sociale* il ne fait plus grand cas des processus de signification du langage inclus dans un contexte. La théorie de G.H. Mead a l'avantage de considérer que la communauté inclut toute personne qui peut comprendre ce qui est dit. Cette compréhension est celle d'une pratique : il s'agit des attentes de réactions des personnes les unes envers les autres dans certaines situations. Ainsi l'institution représente une réponse commune de la part de tous les membres de la communauté dans une situation particulière. Telle réponse est explicable ou compréhensible car nous agissons en tant que membre de la communauté, et, l'organisation de ces réponses rend la communauté possible. C'est ainsi que G.H. Mead exprime :

« Utiliser les termes de 'gouvernement', 'propriété', 'famille', c'est contribuer à leur sens. Ceci dit, ces significations reposent sur certaines réponses. Une personne qui a en elle la réponse universelle du groupe en regard de ses actes a en ce sens l'esprit collectif. En tant que scientifique, nous dirons que ce groupe consiste en celui formé par ses collègues. Mais la communauté scientifique accueille tous ceux qui peuvent comprendre ce qui est dit. Il en est de même en littérature. »³⁷¹

³⁷⁰ F. Digneffe, *Socialisation et déviance : les origines de la perspective interactionniste*, Document de travail du Département de criminologie et de droit pénal de l'université catholique de Louvain n°34 – 1993.

³⁷¹ Mead G. H., 1934, "The Community and the Institution", Section 34 in *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, ed. by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago, p. 268.

Traduction proposée de : « « To use the terms « government », « property », « family », is to bring out, as we say, the meaning they have. Now, those meanings rest upon certain responses. A person who has in himself the universal response of the community toward that which he does, has in that sense the mind of the community. As a scientist we will say, one's community consists of an his colleagues, but this community includes anyone who can understand what is said. The same is true of literature. »

Le langage a aussi un rôle canalisateur en cela qu'il exige des réponses organisées. Le terme de réponse est très comportementaliste mais on peut le remplacer par le terme d'action sociale incluant les attentes individuelles et collectives : « ce qui est essentiel, c'est le développement du mécanisme des relations sociales en entier qui nous unit, de telle manière que nous puissions prendre l'attitude d'autrui au cours des nombreux changements dans nos vies. »³⁷². G.H.Mead insiste sur les relations sociales, donc sur l'existence d'un lien entre les individus. Ce lien n'est pas donné, il évolue au gré des expériences sociales. Bref, c'est par les jeux de rôle et l'empathie que l'enfant se constitue petit à petit comme un je. C'est ainsi que la théorie de G.H. Mead nous donne une explication de la préexistence du 'nous' sur le 'je' sous la forme d'un processus dynamique proche de la réalité temporelle de l'être humain et des autres animaux.

9.7 L'action collective ou « nous avons l'intention de... »

Le *nous*, pronom sujet, est-il apte à supporter l'intentionnalité collective ? Margaret Gilbert envisage les avantages d'une thèse collectiviste sur la thèse individualiste pour traiter l'intentionnalité collective mais aucune de ces deux thèses ne la convainc. *Nous* n'est pas adapté pour traiter de l'intentionnalité collective car il qualifie à la fois un pluriel d'individus et un collectif. Autrement dit, *nous* a un sens distributif qui fait référence à tous les individus présents sans qu'ils forment dans tous les cas un groupe signifiant. Il s'agit seulement d'un moi avec d'autres. Le *nous* n'est alors que la forme pluriel du *je*. Un *je* plus un *je* forme un *nous* qui grammaticalement parlant ne désigne pas forcément l'action conjointe de deux agents. 'Nous avons tous deux déjà fait un saut à l'élastique' ne signifie pas que les deux personnes ont pratiqué le saut à l'élastique ensemble mais seulement que l'activité a été pratiquée par l'une et l'autre personne.

L'intentionnalité collective a deux aspects : l'un phénoménal qui correspond au sentiment d'affiliation d'un individu lorsque celui-ci se réfère à un groupe auquel il s'identifie, par exemple « Nous, les coureurs cyclistes, .. » ; l'autre aspect est représentationnel, il caractérise des états

³⁷² Mead G. H., 1934, "The Community and the Institution", Section 34 in *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, ed. by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago, p. 272. Traduction proposée de : "What is essential is the development of the whole mechanism of social relationship which brings us together, so that we can take the attitude of the other in our various life-processes"

intentionnels collectifs que sont les croyances propres à des groupes, les usages linguistiques, les règles et conventions collectives. L'aspect phénoménal met en exergue la perspective interne individuelle, et l'aspect représentationnel la perspective externe collective. En conséquence, définir l'action collective comme un 'nous avons l'intention de...' est insuffisant si l'on s'accorde avec J.R. Searle pour dire que le critère de l'intentionnalité collective est que deux individus ont un but commun. On peut en effet penser deux individus ayant un but commun et un seul individu le réalisant. On peut imaginer que deux amis veulent réparer une mobylette. Lors de la réalisation de l'action, seul un des deux s'en occupe et l'autre n'est que le témoin. Il est difficile dans ce cas de parler d'action collective. De plus, la théorie de G.H. Mead nous montre qu'il n'est pas évident de distinguer les intentionnalités individuelles et collectives. Sur le plan phénoménal, le sentiment de faire quelque chose avec quelqu'un ou tout seul échappe à toute explication biologique. On peut considérer que sans son ami, l'un n'aurait pas réparé sa mobylette bien que celui-ci ne l'ait pas aidé autrement que par sa présence. En tant que sentiment, il appartient à la catégorie searlienne des réalités ontologiques subjectives. Cet aspect de l'intentionnalité collective est essentiel pour l'individu mais n'est qu'un aspect de la relation concrète à autrui qui a lieu dans l'interaction. Si comme nous le pensons l'intentionnalité collective est une relation entre au moins deux individus se formant au cours des actions intentionnelles (coopératives et/ou conflictuelles), alors son statut ontologique est d'ordre social au sens où l'acte social est constitué d'une offre à coopérer d'un individu et de l'acceptation de cette offre par un autre.

L'approche méthodologique individualiste de J.R. Searle fait de l'intentionnalité collective le déclencheur de sa motivation à faire sa part. Dans notre dernier exemple, être présent peut suffire à faire sa part même en restant inactif. Le fait d'avoir un but commun est le critère searlien de la manifestation de l'intentionnalité collective. Au-delà des critiques déjà formulées à ce propos, il nous faut poser la question suivante : quelles sont les spécificités de ce but commun ? Searle donne l'exemple d'un orchestre symphonique et explique que « si je suis violoniste dans un orchestre, je joue *mon* morceau dans *notre* exécution de la symphonie. »³⁷³ Le but commun est clairement l'exécution de la symphonie où chacun joue sa partition comme une partie du tout que constitue le jeu de la partition symphonique. Les règles constitutives et

³⁷³ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 41.

régulatives jouent un grand rôle pour l'exécution de la partition. En effet, si je ne connais pas tous les codes liés au jeu d'une symphonie, alors je peux jouer du violon et être incapable de jouer *ma* partition avec un orchestre symphonique. Il semble que le but commun procédant à une action ait besoin d'être suffisamment détaillé pour motiver l'action. De plus, le but commun exprime une volonté de faire ensemble et présuppose la possibilité de l'action collective. Ce qui n'est pas du tout une évidence. On constate à travers l'exemple que le but commun est inadapté pour qualifier à lui seul l'intentionnalité collective.

Il est indispensable par ailleurs de distinguer 'but commun' et 'motivation'. 'Agir dans le but de' et 'agir pour telles ou telles motivations' donnent deux renseignements de nature différente sur l'action. Le premier agit informe des fins de l'action ; le second informe des raisons. Alors que le but commun suggère une réflexion quant à l'objectif à atteindre, les motivations peuvent faire référence à une impulsion spontanée à agir. On voit bien les difficultés qui résultent de la définition de l'action collective comme la poursuite d'un but commun. Transformons l'exemple de l'orchestre en imaginant un musicien qui joue avec son oud un air arabe traditionnel dans une rue. Il vient à passer par là un musicien de jazz avec sa guitare. Il apprécie ce qu'il entend, s'arrête, sort son instrument et se met à jouer avec le musicien de oud. Ce dernier répond positivement en interagissant avec le jeu du guitariste. Pour que cette action collective soit possible, il faut au moins :

- l'envie du guitariste, inspiré par ce qu'il entend, de jouer avec l'autre musicien
- le consentement spontané du joueur de oud, qui s'exprime par la poursuite de son jeu en aménageant de l'espace au jeu du guitariste.

En somme, une envie des deux parties suffit à motiver l'action. On pourrait ajouter aux deux conditions précédentes la connaissance des harmonies et des rythmes par le guitariste. Cependant, cela n'est pas nécessaire car les harmonies et les rythmes sont des codes qui peuvent ou non influencer la perception auditive des deux musiciens et du public potentiel : elles appartiennent à la qualité de l'action et non à sa possibilité. Dans ce cas d'acte social, il n'a pas besoin de règles régulatrices. Par contre, on constate qu'il ne peut y avoir d'acte social sans règles constitutives. Celles-ci ne préexistent pas forcément à l'acte. Elles peuvent être concomitantes à l'action en tant que processus temporel.

‘Avoir un but commun’, ‘réaliser sa part’ sont des expressions qui selon J.R. Searle engage l’intentionnalité collective. Il existe pourtant des types d’actions collectives qui ne sont pas la réalisation d’un but commun. Alors que J. Austin enquête sur les actes de langage, il écrit un *Plaidoyer pour les excuses* dans lequel il répertorie nos emplois du terme action. Il remarque que dire que ‘X fait A’, c’est impliquer la possibilité d’un qualificatif de l’action tel que X a fait A volontairement ou involontairement. Les qualificatifs n’interviennent que lors de situations sortant de la normalité. Ils sont toutefois essentiels pour évaluer les actions car ils reflètent les normes sociales, l’acceptable et l’inacceptable. Nous voulons donc tout d’abord distinguer les types d’actions issues de pouvoirs conventionnels et préciser ainsi les enjeux de l’action sociale. Commençons par faire la liste des actions que nous souhaitons traiter : agir spontanément, exprès, ainsi que les actions motivées, contraintes, délibérées, volontaires et involontaires. Les actions volontaires s’opposent aux actions contraintes. Les involontaires s’opposent aux délibérées. Je peux agir intentionnellement sans agir délibérément : c’est le cas des actions spontanées. Elles s’opposent aux actions délibérées qui ont pesé le pour et le contre. Dans les cas où l’on agit involontairement ou malgré soi, il se peut que le corps nous fasse défaut ou qu’il agisse en dépit des commandes conscientes du cerveau. La portée collective de ces différents types d’actions n’est pas tout de suite évidente si l’on s’en tient à l’idée d’un sentiment de faire quelque chose ensemble. Cependant, tous ces types d’actions sont éminemment collectifs au sens où ils n’ont de sens que dans un espace social composé au minimum d’un moi et d’un autrui. De plus, ils vont nous permettre d’examiner de plus près les rapports de l’action à l’intention. Les enjeux en sont l’espace de liberté et de responsabilité des individus.

Chapitre X Sauvegarder la conscience et la rationalité de l'agent

Le fondement de la théorie de l'ontologie sociale searlienne a des enjeux pratiques. C'est à ce titre que sa théorie de la rationalité dans *Rationality in Action*³⁷⁴ est aussi une théorie de la raison pratique. Que ce soit dans la théorie de l'esprit ou celle des faits sociaux, nous avons jusqu'à présent passé sous silence, tout en la présupposant, une qualité essentielle de l'individu : la rationalité de l'agent. En effet, qui veut expliquer une action présuppose qu'il a à faire à un agent rationnel. Le sujet est toujours supposé rationnel, sans cela toutes possibilités d'explications et d'évaluations des actions seraient compromises. Qu'il s'agisse d'action individuelle ou d'action collective, la rationalité des agents est présupposée. Ce n'est cependant pas cette présupposition qui intéresse J.R. Searle mais plutôt la redéfinition de la rationalité comme qualité interne à toutes les formes d'intentionnalité que sont la perception, la pensée ou encore le langage. De cette façon, la rationalité est un élément de la structure de base de l'intentionnalité, de la signification et de l'action. J.R. Searle ne présente donc pas la rationalité comme un présupposé théorique permettant d'interpréter le comportement d'un agent mais comme une caractéristique interne de l'intentionnalité. Ce faisant, son concept de rationalité est proche du modèle de la prise de décision, et, rationalité et raisonnement sont amenés à se confondre. Si ce n'est que la rationalité est traitée comme une donnée de la structure intentionnelle alors que le raisonnement est un processus intellectuel.

10.1 La rationalité de l'action : une loi universelle ou un présupposé théorique ?

J.R. Searle introduit son ouvrage *Rationality in Action* en énonçant que les contraintes de rationalité sont universelles et construites dans les structures de l'esprit et du langage. Il ajoute : « nous devons distinguer entre implication et validité en tant que relations logiques d'une part, et inférence en tant qu'activité humaine volontaire d'autre part. »³⁷⁵ Pour comprendre les implications de cette distinction, reprenons la distinction de Gilles-Gaston Granger entre la rationalité d'une pensée et celle d'une action car elle montre deux facettes de la rationalité. Alors

³⁷⁴ J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology.

³⁷⁵ Traduction proposée de « we need to distinguish between entailment and validity as logical relations on the one hand, and inferring as a voluntary human activity on the other. » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 21.

que la rationalité au niveau de la pensée est une activité logique, critique et créatrice dont les formes se sont transformées au cours de l'histoire, la rationalité de l'action qualifie nos comportements. Dans un sens spéculatif, on parle d'un comportement économique rationnel et dans un sens prescriptif, nous rationalisons des systèmes. J.R. Searle ne fait pourtant pas grand cas de cette distinction ni des différents emplois du terme 'rationnel'. Pour expliquer la possibilité d'action irrationnelle, il écrit :

« Que l'action ait des raisons inconsistantes est chose commune et en fait inévitable. Il n'y a aucun requis rationnel que toute prise de décision rationnelle doive reposer sur un ensemble de désirs consistants ou sur d'autres raisons premières pour l'action. »³⁷⁶

La rationalité en action ne semble être rien autre que d'avoir des raisons consistantes pour un agent conscient. L'art de bien raisonner va de pair avec la consistance du raisonnement. Si l'agent conscient agit selon ses désirs, alors selon J.R. Searle il y a de fortes chances que ses raisons soient irrationnelles. L'agent peut aussi agir pour des raisons indépendantes de ses désirs par exemple, parce qu'il a contracté une obligation. Dans ce cas, c'est la structure de la rationalité qui fait que l'agent sera tenu d'agir pour ces raisons. En fait, toute obligation ou engagement de l'agent est en soi une raison d'agir.

Tout comme dans sa théorie de l'esprit, J.R. Searle considère l'individu : c'est l'agent conscient, i.e., le point de vue à la première personne, qui se donne des raisons d'agir indépendantes ou non de son désir selon qu'il a contracté ou non une obligation pour agir. Contracter une obligation n'est ici pas restrictif et englobe tous les faits sociaux et institutionnels qui peuvent être créés par un acte de langage : « les énoncés 'il faut que' expriment des raisons pour l'action ».³⁷⁷

R. Descartes et E. Kant rapprochaient déjà la raison théorique et pratique dans l'acte de raisonner. Néanmoins, J.R. Searle rejette l'idée cartésienne de l'existence de différents raisonnements selon les cultures et les individus : « les standards de rationalité comme les standards de vérité, sont en effet universellement valides pour tous les individus et toutes les

³⁷⁶Traduction proposée de « Inconsistent reasons for action are common and indeed inevitable. There is no rational requirement that rational decision making must start with a consistent set of desires or other primary reasons for acting » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 30.

³⁷⁷Traduction proposée de « 'ought' statements express reasons for action » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 29.

cultures. »³⁷⁸ Il rejette aussi l'établissement d'une forme d'universalité de la rationalité par la loi fondamentale de la raison pure et pratique kantienne : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir aussi comme principe d'une loi générale ». De plus, E. Kant fait primer la raison pratique sur la raison spéculative (théorique) alors que J.R. Searle explique l'universalité de la rationalité en l'imputant biologiquement aux structures de l'intentionnalité et du langage.

Dans sa théorie de l'esprit, J.R. Searle insistait déjà sur l'existence d'un écart³⁷⁹ entre les états neurobiologiques qui causent les états intentionnels conscients et les raisons qui expliquent l'action d'un agent. Cet écart est selon lui nécessaire pour sauvegarder la conscience de toute réduction ontologique à une entité qui serait autre que l'agent, sujet conscient. Pour mieux cerner les enjeux de cette position, il faut comprendre que ceux-ci sont d'ordre pratique et qu'ils conditionnent la sauvegarde d'un concept objectif de rationalité : « Peut-être qu'au niveau des synapses et des neurotransmetteurs les causes étaient suffisantes pour provoquer les mouvements corporels, mais au niveau de la description de l'action intentionnelle, la définition d'une action libre (volontaire, rationnelle, consciente) est de ne pas avoir d'antécédents psychologiques causalement suffisants »³⁸⁰. Autrement dit, une explication causale au niveau biologique ne serait dire pourquoi ce qui est arrivé devait arriver. De même, la rationalité ne peut s'opérer selon J.R. Searle que dans un écart pour maintenir la distinction entre les causes et les raisons d'une action ou raisons d'agir d'un agent. Cette fois l'écart temporel se situe entre les relations logiques et les activités humaines délibérées, c'est-à-dire entre les raisons logiques, valides, réfléchies qu'un agent peut avoir pour prendre la décision d'agir, et, les raisons effectives de son action. Néanmoins avoir des raisons d'agir, selon J.R. Searle, ce n'est pas forcément agir rationnellement puisqu'il exclut des actions rationnelles celles qui sont causées par des croyances et des désirs : « Nous posons l'hypothèse de l'existence d'une conscience irréductible agissant d'elle-même sur

³⁷⁸ Traduction proposée de « standards of rationality, like standards of truth are indeed universally valid across individuals and cultures » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. XV.

³⁷⁹ 'Gap' in english

³⁸⁰ Traduction proposée de « Perhaps at the level of synapses and neurotransmitters, the causes were sufficient for the bodily movements, but at the level of description of intentional action, the definition of a free (voluntary, rational, conscient) action is that it does not have causally sufficient psychological antecedents » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 73.

la base de raisons sous des contraintes de rationalité et en présupposant qu'elle est libre »³⁸¹. Pour bien interpréter cette citation, il faut comprendre que J.R. Searle ne considère pas la rationalité comme une faculté externe à la pensée ou à l'action. Au contraire, il insiste : « La rationalité théorique aussi bien que pratique n'est pas définie par un ensemble de règles. La structure des états intentionnels et les règles constitutives des actes de langage contiennent eux-mêmes des contraintes de rationalité »³⁸². Ceci revient à dire que tous les états intentionnels conscients que sont les pensées, les perceptions et les actes de langage sont formés sous des contraintes rationnelles. J.R. Searle entend par « contraintes rationnelles » les liens logiques, les conditions de satisfaction et les directions d'ajustement des énoncés. « Pour agir rationnellement, il faut être un agent capable de raisonner consciemment à propos de ses actions. »³⁸³

Dans *Rationality in Action*, J.R. Searle s'efforce d'unifier son concept de rationalité avec sa théorie de l'esprit et des actes de langage. On y voit en effet de grandes similitudes. (1) Il ne s'agit pas d'appliquer des règles à la pensée et à l'action pour qu'elles soient rationnelles. De même l'Arrière-plan nous permet d'agir et de nous exprimer de manière adaptée sans que l'agent ait besoin de suivre des règles (de grammaire ou sociales) pour cela. (2) La notion d'écart est rémanente. Dans sa théorie de l'esprit, il s'agissait d'un écart temporel et ontologique entre les états neurobiologiques et les états intentionnels. Dans son concept de rationalité, l'écart est temporel : il est un caractère de nos prises de décision et de nos actions conscientes en cela qu'il se situe entre la prise de décision et l'action. Il caractérise le temps du raisonnement. L'écart est aussi dû au 'self', le 'moi' : l'agent rationnel doit en effet être capable de vouloir consciemment quelque chose, ayant une raison d'agir comme il l'a fait.

Le terme d'écart semble néanmoins être un remède miraculeux à ce que J.R. Searle ne peut expliquer dans sa théorie ontologique. Les contraintes rationnelles sont comprises dans les pensées et dans les actions au sens où elles sont des contraintes internes. Cette affirmation exige plus d'explications que John R. Searle ne veut bien en donner. Dagfinn Føllesdal distingue quatre types majeurs de rationalité qui entrent en ligne de compte dans l'interprétation et l'explication

³⁸¹ Traduction proposée de « We assume the existence of an irreducible conscious self acting on the basis of reasons under the constraints of rationality and on the presupposition of freedom. », in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 89.

³⁸² Traduction proposée de « Rationality in thought as well as in action is not defined by any set of rules. The structure of intentional states and the constitutive rules of speech acts already contain constraints of rationality » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 22.

³⁸³ Traduction proposée de « In order to be a self, the agent must also be capable of conscious reasoning about its actions » in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 92

de l'action. Dans son article « Le statut des présupposés de rationalité dans l'interprétation et dans l'explication de l'action »³⁸⁴, l'auteur démontre que la rationalité des croyances et des valeurs bien-fondées est une notion normative. « La rationalité en éthique devient ainsi analogue à la rationalité en sciences : la rationalité ou le bien-fondé de nos jugements est fonction du niveau de l'équilibre réflexif réalisé où nos principes généraux s'accordent à la fois entre eux et avec nos jugements ajustés. »³⁸⁵ Le premier type de rationalité que distingue Dagfinn Føllesdal est « la rationalité comme consistance logique (qui) signifie que les croyances d'une personne doivent être logiquement consistantes. »³⁸⁶ ; c'est-à-dire que nos croyances ne se contredisent pas. Le second type de rationalité est celui des croyances bien-fondées selon 'les preuves empiriques disponibles' en notre possession. Le troisième type de rationalité est celui des valeurs bien-fondées. L'idée consiste à soutenir qu'il est possible de justifier rationnellement nos normes et nos valeurs. Le quatrième type de rationalité est celui de l'action : « elle consiste normalement à faire le meilleur usage possible de ses ressources, de sa capacité à rechercher l'information, et de son aptitude à imaginer des alternatives valables. »³⁸⁷ Cette distinction au sein de la notion de rationalité se base sur la prémisse que le comportement d'un agent découle de ses croyances et de ses valeurs. L'auteur met l'accent sur l'importance de ne pas négliger la rationalité des valeurs de l'agent car elle fait partie du domaine de la justification rationnelle. En effet, comment expliquer le comportement d'un agent si ce n'est sur la base de notre connaissance de son éducation, de ses préférences et de ses actions et expériences antérieures. C'est le modèle de la prise de décision rationnelle de l'homo economicus. D. Føllesdal avoue ne pas avoir de meilleur modèle que ce dernier : pour expliquer le comportement d'un agent, il faut le présupposer rationnel dans tous les sens décrits précédemment.

La force de la réflexion de D. Føllesdal réside dans sa capacité à inclure les causes et les raisons comme complémentaires dans l'explication de l'action : « Des facteurs causaux qui ne sont pas des raisons doivent être considérés, en partie comme influençant la façon dont l'agent envisage des possibilités d'agir, en partie comme affectant ces possibilités elles-mêmes, et en

³⁸⁴ Neuberger M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, p. 159.

³⁸⁵ Neuberger M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, p. 163.

³⁸⁶ Neuberger M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, p. 162.

³⁸⁷ Neuberger M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, p. 165.

partie comme des dispositions qu'il faut intégrer, avec les croyances et les désirs de la personne, dans le processus d'évaluation. On peut traiter de cette façon les besoins physiologiques, les ordres reçus sous hypnose et les croyances inconscientes. »³⁸⁸ Alors que J.R. Searle relègue les croyances et les désirs hors des causes possibles d'une action rationnelle, rendant de ce fait l'être humain à l'état d'agent non-rationnel ou irrationnel, le modèle de D. Føllesdal conserve à l'agent rationnel son caractère humain. Le problème avec l'approche de la rationalité searlienne est qu'il attribue à l'être humain une rationalité parfaite. La seule alternative à cette position est l'attribution d'un comportement irrationnel, ce qui n'aménage pas d'espace à une explication de l'action de l'agent plus ou moins rationnelle. Or si nous nous rappelons le principe de charité introduit par des philosophes du langage, nous devons interpréter les énoncés d'une personne en les considérant rationnels et ayant du sens, de même nous devons attribuer aux personnes les croyances que nous estimons le plus probable qu'elles possèdent pour interpréter leurs propos et leurs actions. Cette approche présente la rationalité comme un présupposé, comme une hypothèse méthodologique normative : elle a l'avantage d'être pragmatique au sens où elle considère l'homme comme un être faillible et aussi parce qu'elle ouvre un modèle d'explication de l'action aux raisons d'agir et aux causes de l'action.

Une explication causale de l'action est-elle supérieure à une explication en terme de raisons d'agir ? Si l'on présuppose la rationalité de l'agent comme norme, alors il faut considérer les deux approches comme complémentaires puisqu'elles renseignent toutes deux sur l'interprétation du comportement de l'agent rationnel. Si comme J. R. Searle, (1) on considère qu'il y a un écart entre les causes de l'action et l'explication en terme de raison d'agir, qui ne constituent pas des conditions causalement suffisantes à l'action³⁸⁹, et, (2) les causes de l'action restent inaccessibles à l'agent, alors on est dans l'impossibilité d'interpréter l'action d'autrui.

Cependant, J.R. Searle soutient que « quelque chose peut être une raison d'agir uniquement pour un moi »³⁹⁰, c'est-à-dire pour un agent conscient. Un tel énoncé donne du poids aux raisons d'agir dans l'explication de l'action au sens où les raisons que donne l'agent rationnel sont explicatives de son action. J.R. Searle soutient en effet que l'écart causal n'implique pas d'écart explicatif. Certes, mais alors en dehors des raisons qu'un agent rationnel peut donner pour

³⁸⁸ Neuberg M. (dir.), 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, p. 171.

³⁸⁹ Les raisons d'agir ne prouvent pas que l'action est inéluctable.

³⁹⁰ Traduction proposée de "Only for a self can something be a reason for an action" in J.R. Searle, 2001, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, p. 89.

son action, comment autrui peut-il l'interpréter à moins de présupposer la rationalité de l'agent ? Cette position nous amène non plus à considérer la supériorité de l'explication causale sur l'explication en terme de raisons d'agir mais la complémentarité de ces deux types d'explications et même à poser la question éthique de savoir si les raisons d'agir données par un agent rationnel ne devraient pas prévaloir sur une explication causale de l'action. En effet en donnant priorité aux raisons d'agir de l'agent, on reconnaît l'agent rationnel comme autonome et responsable de ses actes. De plus, on lui fait justice en reconnaissant que ses raisons d'agir ne relèvent pas toutes d'une attitude rationnelle. S'il en était autrement, l'être humain serait parfaitement prévisible. Par ailleurs, lorsqu'il fait preuve d'irrationalité, il peut vouloir essayer de tendre vers plus de rationalité, comme par exemple en instaurant plus de consistance entre ses propos et ses actes. C'est pourquoi, nous concluons que la rationalité est une norme que l'être humain reconnaît comme telle.

La rationalité de l'action est selon J.R. Searle un attribut de l'intentionnalité. En cela, elle est biologiquement fondée. Une telle position n'est pas incompatible avec l'analyse que D Føllesdal fait de la rationalité ; elle convoque néanmoins des concepts comme celui d'écart temporel et d'écart du moi qui sont inutiles si l'on accepte que la rationalité est une norme. Avoir une raison pour agir d'une certaine manière ne peut suffire à définir la rationalité d'une action. J.R. Searle évoque lui-même que des raisons d'agir inconsistantes sont choses communes et inévitables. Son explication de cet état de fait n'est cependant pas satisfaisante : il considère que les raisons d'agir inconsistantes ou non-rationnelles reposent sur des désirs et des croyances irrationnelles ou encore sur une faiblesse de la volonté. Au lieu de traiter ces faits au sein d'une explication de l'action, J.R. Searle en fait des conséquences naturelles de l'écart. Cet écart étant lui-même une hypothèse, il est difficile d'accepter la notion de rationalité que le philosophe nous propose. Par contre, considérer la rationalité comme une norme interne que chaque individu se donne à lui-même ou accepte comme point de référence en s'astreignant à conserver une consistance dans ses propos et à donner un sens à ses actes, c'est reconnaître que l'intentionnalité, la signification et l'action sont normées par la rationalité. Sans elle comme référence normative, toute interprétation des actions d'autrui serait vouée à l'échec. La rationalité est donc un présupposé méthodologique et éthique. Ce qui n'empêche nullement qu'elle soit constitutive de l'intentionnalité, de la signification et de l'action.

10.2 Rationalité, normativité et valeur

Notre objet est ici de montrer que l'on ne peut traiter l'un de ces concepts, 'rationalité, normativité et valeur', sans l'articuler aux autres.

10.2.1 Action sociale et raisons d'agir

L'action sociale selon la définition de Talcott Parsons est « un processus dans le système constitué par l'acteur et sa situation, et ce processus a un sens quant à la motivation de l'acteur individuel, ou s'il s'agit d'une collectivité pour les individus qui la composent »³⁹¹. Nous pouvons récapituler ce que nous tenons jusqu'à présent comme vrai pour qualifier l'action sociale. Elle est un processus, i.e., qu'elle a un sens acquis par et au cours du processus d'apprentissage de la vie par tous les acteurs et par chaque acteur. L'acte social n'est que le produit d'un processus qui se déroule dans des situations composées de nombreux acteurs, d'objets physiques et culturels et de ce que J.R. Searle nomme le Réseau³⁹². T. Parsons insiste aussi sur l'idée que l'action sociale est un système constitué par les attentes réciproques des acteurs. Un acteur peut anticiper les attentes d'un autre, il peut aussi s'en enquérir. François Bourricaud relève l'influence de Max Weber chez T. Parsons et le cite : « L'action est sociale pour autant qu'à raison du sens subjectif qui lui est attaché par l'acteur ou les acteurs, elle prend en compte le comportement des autres, et s'oriente vis-à-vis de ce comportement tout au long de son déroulement »³⁹³. Cette énonciation nous rappelle l'importance du sens et de la compréhension dans le comportement humain. Pour comprendre l'action d'autrui, nous décrivons celle-ci en terme de fins, de but, de norme, de motivation et d'adaptabilité au changement. Selon T. Parsons, « toute valeur est institutionnalisée dans un contexte d'interaction. »³⁹⁴ Autrement dit, les processus d'interaction se situent, certes au niveau des individus, i.e., de l'ensemble des orientations d'un acteur mais aussi au niveau des institutions, i.e., des structures du système social, des collectivités. Il n'est plus question de décrire un Arrière-plan qui en somme n'explique

³⁹¹ Talcott Parsons, 1951, *The Social System*, New York, The Free Press, p. 4.

³⁹² Nous rappelons qu'il s'agit du réseau des états intentionnels, i.e. des représentations dépendantes les unes des autres.

³⁹³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Livre I, chap 1 dans François Bourricaud, 1977, *L'individualisme institutionnel : Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, PUF.

³⁹⁴ Talcott Parsons, 1951, *The Social System*, New York, The Free Press, p. 38.

ni les conditions de possibilité de l'interaction ni l'avènement des règles constitutives. En revanche, T. Parsons identifie des variables fondamentales qui expliquent comment les valeurs sociales fluctuent au niveau collectif et individuel. Ces variables présupposent fondamentalement deux prémisses :

- 1- Ego et Autrui³⁹⁵ sont soumis aux mêmes normes
- 2- Ego et Autrui participent aux mêmes valeurs

Cela ne signifie pas que le modèle de T. Parsons n'ait pas une portée universelle, mais qu'il est applicable au sein de société ayant des valeurs communes. Nous choisissons ici de mettre en exergue ce modèle de façon à modérer l'impression que donne J.R. Searle dans sa théorie des faits sociaux que les fonctions-statuts structurent les relations de pouvoir conventionnel au sein d'une société sans faire intervenir leurs interactions avec les valeurs portées par elle à un temps t. Notre analyse de la rationalité a aussi fait ressortir l'importance de reconnaître la rationalité des valeurs bien-fondées.

F. Bourricaud résume dans son Essai sur la sociologie de Talcott Parsons, la pertinence des variables³⁹⁶ qu'il expose au niveau des valeurs communes de la façon suivante :

- 1- Si l'on oppose les variables Universalisme et Particularisme, on peut déterminer la nature des critères selon lesquelles les rôles et les statuts sont déterminés.
- 2- Si l'on oppose les variables Accomplissement et Qualité, on peut établir la hiérarchie des individus et des groupes en établissant si la priorité est donnée aux attributions intrinsèques des acteurs ou à leurs contributions, i.e., à ce qu'ils sont (leur statut social) et à ce qu'ils font (leur fonction sociale).
- 3- Si l'on associe les variables Universalisme et Particularisme, l'acteur est valorisé par ses actes (initiative, affirmation de soi).
- 4- Si l'on associe les variables Universalisme et Qualité, l'acteur est celui qui occupe tel ou tel statut (rang, honneur statutaire).
- 5- Si l'on associe les variables Particularisme et Accomplissement, on valorise la réussite individuelle.

³⁹⁵ Cette référence à Ego et Autrui est en référence au processus de socialisation/individuation décrit par G.H. Mead

³⁹⁶ Les cinq variables fondamentales expliquent la constitution des règles constitutives de l'action. Elles sont au nombre de cinq : l'affectivité ou neutralité affective, l'orientation vers la collectivité ou vers soi, l'universalisme ou particularisme, la qualité ou accomplissement, la spécificité ou diffusion.

6- Si l'on associe les variables Particularisme et Qualité, on valorise les qualités et les attributs constitutifs des acteurs (rang, honneur statutaire).

Talcott Parsons ajoute que juger selon des critères universalistes peut entraîner une remise en cause de la hiérarchie des statuts et qu'en conséquence un conflit dans le système des valeurs peut apparaître. Si ce conflit persiste, il peut alors entraîner au minimum une déstructuration des institutions.

Nous avons déjà argumenté le manque de prise en compte de la norme et de ses contraintes sur les individus dans l'ontologie searlienne. Si l'on s'accorde à présent pour dire avec T. Parsons que la motivation à agir donne son sens à l'action et que les valeurs interagissent avec les institutions, alors il ne suffit plus de considérer uniquement que les institutions portent et structurent les valeurs des agents collectifs qui les reconnaissent mais bien d'évoquer la possibilité de contradictions entre les fonctions et les statuts. J.R. Searle parle de fonction-statut comme si les deux termes étaient indétachables l'un de l'autre, ce qui n'est pas le cas. Les structures qui assurent le statut d'un agent peuvent rester les mêmes mais ne plus remplir les mêmes fonctions. Le maintien d'une fonction-statut dépend, certes, à la fois de la fonction et du statut mais pas forcément de l'unicité fonction-statut.

Selon J.R. Searle, tout le système social est fondé sur la capacité des agents humains à reconnaître des raisons d'agir indépendantes du désir et d'agir en leur nom.³⁹⁷ C'est la justification rationnelle³⁹⁸ qui rend un système social et politique acceptable. J.R. Searle évoque les trois types de légitimation de Max Weber que sont la tradition, le charisme et la rationalité mais « les systèmes marchent d'autant mieux qu'aucune question de justification ou de légitimation ne se pose, et que l'existence et la structure du système sont pris pour argent comptant comme partie intégrante de l'Arrière-plan. »³⁹⁹ On comprend que cette position théorique nécessite l'articulation de la justification rationnelle à une théorie de l'ontologie sociale. Cependant un tel positionnement contribue à la perpétuation des injustices et renforce de nombreuses absurdités sociales. J.R. Searle détaille la structure de l'explication rationnelle dans

³⁹⁷ J.R. Searle, 2004, *Liberté et Neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 104.

³⁹⁸ J.R. Searle reprend le modèle rawlsien de la justification rationnelle que ce dernier expose dans *Theory of Justice*

³⁹⁹ J.R. Searle, 2004, *Liberté et Neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 105.

la troisième partie de *Liberté et Neurobiologie*. Ce qu'il est important de comprendre, c'est la raison pour laquelle le philosophe défend un moi ou agent rationnel conscient. L'enjeu est cette fois d'expliquer le libre-arbitre de l'être humain : ce dernier doit être conscient qu'il est libre et doit être un agent rationnel. Cette prémisse ne serait pas un problème si J.R. Searle n'affirmait pas que le libre-arbitre a une réalité neurobiologique qui nécessite l'existence d'un écart. On a déjà montré à de nombreuses reprises que cet écart est un concept inutile et ne peut refléter la réalité. Pour le montrer, reprenons la phrase de conclusion de l'article d'A. Danchin :

« En résumé, on peut considérer que les organismes vivants sont construits à partir d'un programme, que ce programme est très lié à l'architecture générale des organismes, mais il ne faut jamais oublier que ce programme a la particularité, par construction, même en restant strictement déterministe, de créer systématiquement de l'imprévu. »⁴⁰⁰

Cette citation offre une explication biologique à la notion d'écart qui de fait n'est pas utile pour sauver l'agent conscient et rationnel du déterminisme. Cette définition biologique du vivant suffit à garantir notre libre-arbitre.

Nous pouvons à présent laisser de côté cette notion d'écart qui est omniprésente dans la théorie ontologique searlienne et nous concentrer sur sa description de la structure logique des pouvoirs conventionnels en lien avec les actions que l'agent réalise indépendamment et même parfois à l'encontre de ses désirs.

10.2.2 Motivation, pouvoir déontique et rationalité

Le contenu de l'acceptation collective de X comme un Y implique « un certain mode de pouvoir conventionnel dans lequel le sujet est en relation avec un certain type d'action »⁴⁰¹.

Les fonctions-statuts sont liées à des pouvoirs positifs et négatifs qui englobent les droits, les devoirs, les obligations, les engagements, les autorisations, les exigences et les permissions. J.R. Searle les nomme déontiques. Ce sont des pouvoirs accordés collectivement à un agent rationnel S qui fait A. Il faut pouvoir en effet fonder un système politique et social qui soit légitime. Il faut, par exemple, pouvoir légitimer le recours à la force physique de la police. Dans

⁴⁰⁰ Texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs réalisée le 4 janvier 2000, et accessible en ligne http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_1_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/l_identite_genetique

⁴⁰¹ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 138.

cette optique, le système doit être rationnel car il doit pouvoir expliquer que les agents aient des raisons d'agir indépendamment de leurs désirs. Ces raisons d'agir indépendamment de nos désirs peuvent-elles fonctionner comme des motivations ?

Pour examiner ce problème, il nous faut reprendre l'idée searlienne selon laquelle le statut déontique crée une raison à l'action : « Nous acceptons collectivement, reconnaissons, sommes d'accord sur le fait, etc., que (S a le pouvoir (S fait A)). »⁴⁰² S a le pouvoir de faire A parce que ce pouvoir lui est reconnu. Le pouvoir peut aussi être négatif au sens où il n'est pas accepté que S n'ait pas le pouvoir de ne pas faire A. J.R. Searle exprime la structure causale de l'acteur social de la façon suivante : « un moi S a accompli un acte A et, en vue de cette action, s'est basé sur une raison R »⁴⁰³. Cette définition postule que l'agent de l'action S est libre, conscient et rationnel.

J.R. Searle accepte que la structure logique du pouvoir conventionnel est une motivation à l'action. Un pouvoir conventionnel pouvant être positif ou négatif, la motivation à l'action l'est aussi. Le contenu de l'acceptation collective de X comme un Y implique selon la théorie searlienne un certain mode de pouvoir conventionnel dans lequel le sujet est en relation avec un certain type d'action. Ainsi, quand S est habilité à faire A, on lui accorde collectivement du pouvoir, et, quand on exige de S qu'il fasse A, on lui restreint collectivement du pouvoir. Cet exposé de la structure logique du pouvoir conventionnel est selon nous trop simple. Si Monsieur X est habilité à remplir ses fonctions de président car il a été élu ou nommé, c'est sur la base et en échange de cette confiance qu'on exige de lui qu'il remplisse ses fonctions de façon à ce que nous en soyons satisfaits. Tout pouvoir donné est donc aussi une source d'obligations. Il n'y a donc pas lieu de distinguer pouvoirs positifs et négatifs au sein des pouvoirs déontiques puisque toute création de droit est aussi une création d'obligation. Si un agent acquiert collectivement de nouveaux pouvoirs, il est lié par ceux-ci à de nouveaux devoirs, à de nouvelles responsabilités. C'est pourquoi l'affirmation searlienne selon laquelle il existe deux modes fondamentaux de pouvoirs conventionnels à savoir qu'il n'existe que des créations et des destructions de pouvoirs conventionnels ne nous semble pas juste. J.R. Searle donne l'exemple du mariage « qui requiert le maintien continu d'une manière dont ne le requiert pas le divorce »⁴⁰⁴. Autrement dit, le divorce n'est que la destruction ou retrait du mariage ou encore d'un pouvoir conventionnel

⁴⁰² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 146.

⁴⁰³ Searle J.R., 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset, p. 35.

⁴⁰⁴ Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 144.

préalablement existant. Comme nous l'avons déjà évoqué au paragraphe 4.3, être divorcé n'est pas seulement la rupture d'un contrat de mariage ou l'annulation d'obligation de deux personnes l'une envers l'autre mais aussi au moins la création d'un nouveau droit : celui des deux parties à pouvoir se remarier.

Nous souhaitons à présent montrer que la raison pratique rationnelle se fonde pour une grosse partie sur des attentes normatives. De nombreux philosophes tels Emile Durkheim et Max Weber ont défendu cette dernière idée bien que sous une autre forme. Tous deux ont en effet proposé une explication de la persistance de croyances fausses. Comment expliquer que des croyances scientifiques fausses ainsi que des croyances scientifiques avérées aient perduré et ceci de façon rationnelle ? C'est Raymond Boudon qui, en 2001 à l'Université de tous les savoirs (utls), dans sa conférence intitulée *Les croyances collectives* synthétise remarquablement la thèse durkheimienne selon laquelle il n'y a pas de différence fondamentale entre les théories scientifiques et les théories magiques : « Les croyances collectives en œuvre dans les sociétés pratiquant la magie ne se forment pas d'autre manière que celle qui existe aussi dans nos sociétés dans les pratiques scientifiques »⁴⁰⁵. On a cru et expliqué rationnellement d'Aristote à Descartes que la nature avait peur du vide. L'explication d'E. Durkheim est simple : le magicien tout comme le scientifique recourt à des hypothèses auxiliaires permettant temporairement de concilier la théorie avec les données de l'observation plutôt que d'envisager la fausseté de la théorie. Ceci revient à dire que l'émission d'hypothèse assertant l'existence de lien causal n'est pas plus ou moins fragile dans les théories scientifiques que dans les rituels magiques. Ainsi R. Boudon conclut en notant que le grand acquis des sciences sociales est d'avoir démontré que des croyances qui semblent être irrationnelles et que l'on a tendance à expliquer en recourant à des 'forces culturelles et conjecturales' sont explicables rationnellement et scientifiquement. Tout effort de théorisation du sujet peut aboutir à des résultats faux mais toujours rationnellement.

L'idée searlienne que les actions rationnelles ne peuvent être causées par des croyances et des désirs est étrange et, nous pensons avoir donné suffisamment d'arguments pour montrer sa fausseté. En effet, si la rationalité est comme le pense J.R. Searle, constitutive des différentes formes d'intentionnalité que sont la pensée, le langage et la perception, il n'y a pas de raison qu'elle ne soit pas constitutive d'autres formes d'intentionnalité que sont la formation des désirs

⁴⁰⁵ http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/les_croyances_collectives.1255

et des croyances. Et si J.R. Searle a une raison pour écarter les désirs et les croyances des formes d'intentionnalité constituées par des contraintes de rationalité, il ne l'a donne pas. Il existe des croyances et des désirs rationnellement bien fondés tout comme il existe des raisonnements logiquement inconsistants. J.R. Searle fait une fois de plus preuve d'individualisme méthodologique : les contraintes rationnelles qui constituent notre perception, notre pensée et notre langage sont aussi des contraintes sociales et institutionnelles. Le juge prend des décisions au nom de l'institution qu'il représente et non en son nom propre. Il fait des choix rationnels qui lui sont dictés par le pouvoir judiciaire structuré d'une certaine manière, et non par son raisonnement privé. Dans la Cour de justice, ses croyances et désirs lui sont dictées par l'institution et ceux-ci sont rationnels parce qu'ils reposent sur des valeurs jugées bonnes pour le maintien d'une société juste et paisible. Autrement dit, le 'moi qui est l'agent rationnel conscient ne peut faire preuve de libre-arbitre qu'à l'intérieur de la communauté, de la société, des institutions qui le contraignent de l'extérieur et de l'intérieur. Si l'on reprend l'enseignement d'E. Durkheim, chaque communauté ou type de communauté est un monde de pensée qui a son langage, qui influence la pensée de ses membres, définit leurs expériences et détermine leurs valeurs. Dire comme J.R. Searle que les contraintes de rationalité sont universelles n'est pas faux si l'on ne réduit pas l'universalité au fonctionnement du cerveau et aux formes d'intentionnalité que sont la pensée, le langage et la perception. L'universalité des contraintes de rationalité réside bien plutôt dans les structures normatives qui constituent les institutions, et qui de fait constituent les modes de pensée des membres de la société soumis aux institutions.

Le chapitre 10, intitulé « Comment les institutions décident de la vie et de la mort. »⁴⁰⁶ dans l'ouvrage *Comment pensent les institutions* de Mary Douglas montre comment le passage des principes moraux aux principes universels s'effectue. Reprenant une critique de David Hume à propos de l'existence d'un droit de propriété qui serait intuitif, Mary Douglas rejoint l'idée que les institutions créent et maintiennent les valeurs sur lesquelles elles reposent ainsi que les principes qui les légitiment. Autrement dit, les principes moraux qui considèrent l'égalité comme un droit naturel ou un principe juridique universel sont en fait des valeurs créées

⁴⁰⁶ Mary Douglas, 1986, *Comment pensent les institutions*, Editions La Découverte, Paris, p. 62.

et maintenues par les institutions car elles contribuent à leurs légitimations. M. Douglas cite Lena Jayyusi⁴⁰⁷

« les catégories dont use la loi font partie d'un cadre moral et normatif plus général ; elles sont liées au partage des responsabilités et à l'ordre qui règle la vie de tous les jours. L'auteur (L. Jayyusi) poursuit en expliquant, par exemple, que c'est une faute de raisonnement que de sortir de leur contexte les notions occidentales de coercition et d'oppression pour les appliquer aux institutions soviétiques. L'utilisation du terme coercition présuppose la validité de certains droits par la violation desquels on définit la notion. Si un système social et politique nie le droit à l'accumulation privée du capital, alors le fait que les individus soient privés de ce à quoi ne préexiste aucun droit, ne constitue pas une oppression ou une coercition au sens qu'auraient ces termes dans un autre contexte. »⁴⁰⁸

C'est exactement en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation searlienne selon laquelle la promesse⁴⁰⁹ ne repose pas sur un principe moral, mais bien plus subtilement, qu'elle s'autolégitime en faisant valoir un lien social basé sur la confiance. L'erreur de J.R. Searle est, à notre avis, de prendre cette autolégitimation pour ce qu'il nomme une notion sui-référentielle. Néanmoins, nous pensons que c'est de cette façon qu'il faut comprendre son engagement ontologique fondé sur les actes de langage et les structures de pouvoir qui sont symboliques et déontiques.

Les raisons d'agir indépendamment de nos désirs sont dans la théorie searlienne des droits et des obligations, des pouvoirs conventionnels qui nous sont attribués ou retirés. En raison de ces droits et obligations, l'agent rationnel conscient est autorisé ou obligé à certaines actions. Dans quelles mesures ses raisons indépendantes de son désir rendent-elles l'agent responsable de ses actes ? Pour répondre, il faut déterminer quel type d'action a une raison indépendamment de son désir : s'agit-il d'action conforme, d'action volontaire, d'action délibérée ? Ce problème engage le degré de la responsabilité de l'agent. De plus, les raisons d'agir indépendantes de nos désirs ne

⁴⁰⁷ Lena Jayyusi, 1984, *Categorization and the Moral Order*, Londres, p. 4.

⁴⁰⁸ Mary Douglas, 1986, *Comment pensent les institutions*, Editions La Découverte, Paris, p. 162.

⁴⁰⁹ Nous rappelons ici que la promesse est à la base de tous les faits institutionnels dans la théorie searlienne, puisque ceux-ci ne pourraient être créés sans un acte de langage.

sont pas toujours la résultante de conventions. Je peux désirer agir conformément pour faire plaisir à un tiers ou pour toute autre sorte de raison.

10.3 Que signifie qu'un agent est responsable de son action ?

Dire qu'un agent est responsable de son action signifie que le moi conscient et rationnel décide et agit librement selon J. R. Searle. Nous avons reformulé cette prémisse différemment en supposant toujours un minimum de rationalité de l'agent qui agit. Comment sinon pourrait-on évaluer les actions d'autrui et se comporter en conséquence ?

Dans *Trois manières de renverser de l'encre*⁴¹⁰, John Austin propose trois interprétations de la question 'pourquoi as-tu renversé de l'encre ?' En effet, il émet l'idée que pour découvrir si une personne a agi librement ou non, il faut découvrir si l'on peut invoquer telle ou telle justification comme l'erreur, l'accident, etc. En un mot, dit-il, « il faut pouvoir trouver des excuses pour montrer qu'un individu n'a pas agi librement ». Sa responsabilité dépend des excuses qu'on peut lui trouver : elle peut en être réduite ou aggravée. Il faut donc pouvoir établir si un individu avait l'intention de faire A. Pour cela, J. Austin distingue trois façons d'agir pour répondre à sa question initiale : une première réponse possible serait 'j'ai renversé l'encre intentionnellement'. Une seconde serait 'je l'ai fait exprès' et une troisième 'j'ai agi délibérément'. Si je l'ai fait exprès ou dans un but précis, alors je n'ai pas agi par erreur, par hasard ou par inadvertance. Ce n'est pas la même chose d'agir délibérément. J. Austin donne un exemple d'acte délibéré que l'on ne pourrait qualifier d'acte du type 'je l'ai fait exprès'. Si je prends de l'argent dans la caisse pour parier sur un cheval, en ayant l'intention de remettre plus tard l'argent où je l'ai trouvé, on ne peut pas dire que c'était mon but au départ de rendre l'argent. Cet exemple montre aussi qu'il faut distinguer l'intention en action et les conséquences prévisibles de mon action. Car si l'évaluation de mon action dépend de la relation entre mon intention et mon action, alors il faut aussi prendre en compte la dimension temporelle des actions qui s'inscrit dans les différences entre les actes précipités, spontanés, réfléchis ou délibérés. Il faut distinguer nous dit J. Austin 'agir dans l'intention de' et 'agir avec l'intention de'. C'est exactement la distinction entre 'agir dans un but précis' et 'agir délibérément'.

⁴¹⁰ Austin J.L., 1970, *Ecrits philosophiques*, Paris, Editions du Seuil, « La couleur des idées »

‘Agir intentionnellement’ n’est donc pas sans ambiguïté et est essentiellement collectif. Je peux agir intentionnellement et pourtant être contraint par une situation. Je n’aurai alors pas agi volontairement de concert avec autrui mais contrainte et forcée par quelqu’un ou quelque chose. L’intentionnalité collective ne peut en conséquence être un point de départ puisqu’il faut pouvoir déterminer si une action est volontaire au sens de délibérée ou encore de faite exprès, ou involontaire au sens de contrainte et forcée.

Ce que l’on tient pour un comportement rationnel est décisif pour juger de la responsabilité. Pierre Livet précise que le modèle rationaliste est celui de la délibération et qu’il n’est pas un modèle de l’action mais de la planification de conduites complexes en vue de l’action. Une telle définition nous permet de prendre en compte nos remarques précédentes sur les distinctions à faire au sein de l’action. Les intentions préalables à l’action donnent les raisons de l’action en termes de croyances, de désirs et d’organisation de l’action à conduire. L’hypothèse de la rationalité de l’action menée est alors très forte. En revanche, l’intention en action, celle qui accompagne le mouvement et lui donne son sens fournit des données très fiables à la perception qui n’a point besoin de faire alors intervenir une évaluation rationaliste. Le degré de responsabilité dans mon intention en action est donc moindre.

En revanche, la responsabilité d’un agent sera renforcée s’il « permet des réarrangements, mises à jour et révisions qui permettent l’exécution du but même s’il n’est pas celui qui fait l’action finale. »⁴¹¹ P. Livet rappelle l’affaire du sang contaminé dans laquelle la technique connue du réchauffement du sang n’a pas été appliquée et de fait aggrave la responsabilité des agents. « Ainsi nous utilisons les différenciations entre nos niveaux d’intention dans l’action, et nous les recombinaisons même entre elles pour avoir une interprétation fine des degrés de responsabilité. »⁴¹²

Ces remarques nous conduisent à la conclusion suivante : c’est la communauté ou société qui décide du degré de responsabilité même si elle le fait indirectement. En effet, s’il existe une pratique répandue au sein d’une société qui permet à l’agent de procéder à des réajustements de son action pour en atténuer les conséquences néfastes, alors il importe peu que les effets soient ou

⁴¹¹ Livet P., 2005, *Qu’est ce qu’une action ?* Paris, Vrin, p. 89.

⁴¹² Livet P., 2005, *Qu’est ce qu’une action ?* Paris, Vrin, p. 89.

non prévisibles par l'agent. Cette réflexion justifie la règle sociale selon laquelle 'Nul n'est censé ignorer la loi.'

10.4 La responsabilité d'un agent collectif

Comme nous le rappelle G. Nunner-Winkler, dans le premier article de la Déclaration universelle des droits de l'homme: «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.» Sauvegarder cet esprit de fraternité, c'est notre devoir à tous – et cela implique le courage civique. La responsabilité de chacun est citée explicitement dans le préambule : «... proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.»⁴¹³

Cet article insiste sur la responsabilité de chacun, et cette responsabilité est jugée par tous. Qu'en est-il de la responsabilité d'un agent collectif ? Pierre Livet⁴¹⁴ dit qu'il y a action collective si les déterminations des actions des individus se font en fonction du but collectif et des conditions d'anonymat des agents les uns pour les autres. En effet, les agents individuels ne peuvent que s'ajuster localement les uns aux autres et accepter des variations jusqu'au moment où ils jugent que la reconvergence vers le but commun devient impossible. Il est donc indispensable que l'agent ou acteur collectif ait confiance dans la réussite de l'action collective. Pour cela, l'agent doit avoir confiance dans les réarrangements des autres agents participant à l'action collective. Très souvent, cette relation de confiance est liée à la capacité du meneur de l'action collective à s'adapter efficacement aux changements c'est-à-dire à faire reconverger le

⁴¹³ Nunner-Winkler G. (2002), 'Zivilcourage als Persönlichkeitsdisposition – Bedingungen der individuellen Entwicklung' in E. Feil, en collaboration avec K. Hormann et G. Wenz (Ed.), *Zivilcourage und demokratische Kultur*, Sechste Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung, Juillet 2001 à Munich (p. 77–106), Münster.

⁴¹⁴ Livet P., 2005, *Qu'est ce qu'une action ?* Paris, Vrin, p. 93.

travail de préparation ou actions premières en fonction des circonstances évoluant au cours de l'action. Chaque acteur individuel est alors un acteur collectif dans la mesure où il lui revient le mérite et la responsabilité de l'action collective. C'est le cas par exemple dans l'édification d'un pont. Les architectes, les ingénieurs et les ouvriers doivent tous se faire confiance les uns les autres, et avoir confiance en la faisabilité du but commun, à savoir la construction du pont. Notons que ce sont donc bien les individus qui visent le but commun collectif, et que la responsabilité de l'achèvement de l'ouvrage et de l'ouvrage lui-même n'incombe pas à chacun mais à tous. Autrement dit que l'action soit un échec ou une réussite, la responsabilité sera collective car attribuée à un acteur collectif et non à chaque individu qui ne connaît pas tous les détails du développement de l'action. Remarquons au passage que l'idée que chaque individu participant à l'action collective à des intentions collectives ne peut avoir de sens que s'il s'agit de désigner la volonté de chacun d'agir pour un but commun. Par ailleurs, il est inutile et absurde de faire correspondre des intentions collectives à une action collective : certes, l'action collective a un aspect intentionnel puisque chaque agent vise par ses actes le but collectif. Mais étant donné que chaque acteur individuel n'a pas la connaissance de tous les détails et de toutes les actions des autres agents, et que l'action collective sera de toute manière réalisée à plusieurs dans ces conditions, présupposer des intentions collectives à un acteur collectif ou même à plusieurs acteurs individuels n'a pas de sens. Pour une action collective, il faut un acteur collectif responsable de l'action.

Lors de notre approche de la rationalité, nous avons mis l'accent sur le lien entre les normes ou valeurs d'une société ou d'une communauté et l'évaluation des actions d'autrui. Les normes et valeurs ont aussi des conséquences sur le degré de responsabilité imputé à un agent individuel ou collectif. Si une communauté considère que le destin joue un rôle très fort dans la conduite des actions des agents, alors la responsabilité des acteurs sera de fait diminuée. Mais cela ne signifie pas que l'intentionnalité de leurs actions sera jugée moindre, seulement que d'autres événements imprévisibles et souvent impalpables seront intervenus lors de l'action.

La question de la responsabilité de l'agent collectif est très liée à la légitimation de l'institution. Il semble en effet difficile d'identifier un agent collectif et de le rendre responsable de ses actes sans identifier la légitimité de l'institution au nom de laquelle il agit. Cette légitimation, dans la théorie searlienne, passe par la reconnaissance collective. Nous avons vu

que cette dernière ne peut trouver son origine ni dans l'Arrière-plan qui est a-représentationnel ni dans la reconnaissance d'agent individuel qui par définition n'est pas collective. Comment fonctionne la reconnaissance collective ? Lorsque l'on se réfère au chapitre « Kenneth Arrow et le théorème de Condorcet »⁴¹⁵, on a une idée de la complexité du fonctionnement de la mémoire collective. Cette dernière touche bien sûr la reconnaissance collective puisqu'elle la rend temporelle. En effet, pourquoi telle découverte est-elle ignorée à un moment et reconnue un siècle plus tard ? Mary Douglas montre que le théorème de Condorcet n'avait pas été reconnu socialement et a fortiori avait été oublié car sa démonstration mathématique du vote circulaire n'intéressait personne dans le contexte politique de l'époque alors qu'elle est ensuite devenue pertinente pour la science politique jusqu'à la fin du XXème siècle. Elle en conclut que « pour pouvoir être reconnue en son temps, une découverte nouvelle doit être compatible avec les hypothèses politiques et philosophiques généralement admises. » Elle ajoute : « Mais il ne suffit pas de répéter que la mémoire est structurée socialement. Au point où nous en sommes, un pas de plus s'impose. Il s'agit de découvrir quelles caractéristiques de la vie institutionnelle ont des effets distincts sur le souvenir. »⁴¹⁶, et termine en disant « Une société compétitive célèbre ses héros, une société hiérarchique ses patriarches, une secte ses martyrs. » Autrement dit, Mary Douglas montre que le fonctionnement de la reconnaissance collective est dictée par le type de société qui l'autorise, l'encourage et peut-être avec le temps la hisse au statut de mémoire collective.

Elle énonce ainsi que « même les simples activités de classement et de mémorisation sont institutionnalisées. »⁴¹⁷ Si l'on a montré que le concept searlien d'Arrière-plan n'est pas valable, l'idée qui se profile derrière celui-ci est tout de même la même que celle développée par Mary Douglas sous le nom de 'système socio-cognitif'. A ceci près que sa démarche est double : elle veut montrer, d'une part, le rôle du processus cognitif dans la fondation de l'ordre social, et d'autre part, que les processus cognitifs les plus élémentaires d'un individu sont dépendants des institutions sociales. C'est pourquoi elle écrit que « pour qu'une convention devienne une institution sociale légitime, il faut une convention parallèle de type cognitif qui la soutienne. »⁴¹⁸

⁴¹⁵ Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, p. 116-119.

⁴¹⁶ Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, p. 118.

⁴¹⁷ Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, p. 103.

⁴¹⁸ Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, p. 80.

C'est à partir du moment où une institution est légitimée par une personne ou par un principe fondateur général (valeur) qu'elle commence à être reconnue collectivement.

Ces idées bien connues, développées par G.H. Mead puis reprises par Mary Douglas sont très semblables aux idées que J.R. Searle exprime à travers ses concepts d'Arrière-plan et d'intentionnalité collective comme principe biologique fondateur des institutions et des actions sociales. Mais alors que les premiers cherchent à établir la relation entre l'esprit et la société en fondant un système cognitif-social, J.R. Searle se concentre sur l'ontologie fondamentale physique, promesse d'un fondement inébranlable conférant son objectivité aux faits sociaux.

Conclusion

L'originalité de J.R. Searle est de montrer que les questions sociales et politiques s'enracinent dans des questions qui sont liées à la philosophie du langage, de l'esprit, de la connaissance, de l'ontologie. Il rappelle aux lecteurs de *La construction de la réalité sociale* dans sa conclusion l'objet de son ouvrage, à savoir montrer que le lien naturel qui relie la biologie et la culture se situe dans la conscience et l'intentionnalité collective. Il ancre par là son projet dans ce qu'il nomme l'ontologie fondamentale physique. Au terme de notre travail critique, nous espérons avoir convaincu le lecteur que la recherche searlienne de l'objectivité des faits sociaux au sein d'une ontologie physique est une impasse. Nous voudrions malgré cela conserver le concept d'intentionnalité collective en tant qu'il pense l'individu et la société comme *une* entité. A ce titre, il fait l'objet de nombreux projets de recherche dans le monde entier. De plus, une démarche de recherche pragmatique pour l'étude du sujet percevant et agissant et non pas d'un sujet conscient et rationnel nous paraît mieux correspondre au fonctionnement de l'action intentionnelle collective humaine et animale.

L'objet de notre entreprise aura été de montrer les écueils de la théorie ontologique searlienne parce que nous restons convaincu de l'importance de son projet : tout d'abord pour contrer certains discours qui se disent scientifiques et qui soutiennent des théories finalistes et déterministes de l'esprit ; ensuite parce que nous sommes à présent encore plus convaincu de l'incidence des discours ayant trait à la représentation du corps et de l'esprit humain sur les représentations sociales et collectives.

Si l'on s'attache à observer la démarche philosophique searlienne, c'est-à-dire l'évolution de sa pensée à travers tous ses écrits, on remarque dans ses derniers ouvrages, qu'il tient la philosophie du langage et la philosophie de l'esprit comme n'ayant de sens que parce qu'elles éclairent la philosophie sociale, autrement dit, la façon dont nous traitons des questions sociales et politiques. L'intérêt de faire reposer les questions politiques et sociales sur une théorie de l'esprit trouve sa justification dans le fait que la représentation que l'homme a de lui-même influence de toute évidence sa façon d'envisager sa vie et ceci autant au niveau collectif qu'individuel, autant au niveau psychologique qu'au niveau culturel.

Ainsi le concept de régularités causales repris par J.R. Searle est très important et mérite d'être défendu, ne serait-ce que parce qu'il s'oppose à toute théorie déterministe. De plus, une interprétation correcte de la théorie de l'évolution de Charles Darwin nous convainc de l'aberration des interprétations finalistes du vivant. J.R. Searle est darwinien en cela qu'il est persuadé qu'il n'existe pas de loi du vivant. Comme Pascal Picq le rappelle : « la théorie de l'évolution repose sur des concepts : adaptation, sélection naturelle, dérives génétiques, spéciation exaptations, variabilité, contraintes phylogénétiques, etc., mis en évidence par les sciences du processus. »⁴¹⁹ J.R. Searle se joindrait certainement à Stephen Jay Gould⁴²⁰ qui dénonce la mésinterprétation de la théorie de l'évolution comme la survie du plus apte. Alors qu'au contraire, elle défend l'idée de contraintes comme les règles d'un jeu qui rendent le jeu possible et restent soumises à des variations contingentes telles les sélections naturelle, sexuelle et le hasard. La théorie de l'évolution intègre en plus de la morphologie et de la locomotion les comportements sexuels et sociaux. Elle explique, de cette façon, le choix de certaines espèces pour la monogamie en se référant à une stratégie adaptative qui mobilise les parents autour des soins et de l'éducation des enfants qui, lorsqu'ils sont peu nombreux, exigent beaucoup de protection.

Nous avons soulevé plusieurs paradoxes dans la théorie ontologique searlienne :

(1) Le 'mind-body problem' que J.R. Searle traite en se défendant d'être un dualiste des propriétés reste entier, ne lui en déplaît, puisque sa réflexion part de la distinction entre la première et la troisième personne en occultant un fait essentiel : le cerveau n'est pas désincorporé. Or nous avons montré que la conscience n'est pas pensable en dehors du vécu corporel du cerveau et du temps. Nous sommes allés jusqu'à déduire de notre argumentation que la conscience n'est pas à rechercher à un plus haut niveau de propriétés mais qu'il faut la considérer comme une propriété de l'intentionnel mental qui nécessite une étude des dynamismes à l'œuvre entre le cerveau, le corps et le monde dans le vécu corporel. S'en tenir à une distinction de la conscience à la première personne donc subjective, et à la troisième personne en la disant émergente de systèmes neuronaux est donc une impasse.

⁴¹⁹ Pascal Picq, 2007, *Lucy et l'obscurantisme*, Paris, Odile Jacob, p.195.

⁴²⁰ Stephen Jay Gould, 1977, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press of Harvard University Press (1985)

J.R. Searle énonce dès la première page de *La construction de la réalité sociale* qu'il entend répondre à la question : « Comment une réalité mentale, un monde de conscience, d'intentionnalité, et d'autres phénomènes mentaux, s'ajustent-ils à un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force ? » La modernité de la référence aux particules physiques ne doit pas faire oublier l'ancienneté du problème posé qui remonte à l'Antiquité et qui consiste à s'interroger sur la relation existant entre le corps et l'âme. J.R. Searle traite du problème du corps et de l'esprit, abordant de cette façon d'emblée le problème dans une perspective physicaliste qui ignore la composante métaphysique que contenait le terme aristotélicien d'âme. Il nous semble que Henri Bergson dans son œuvre intitulé *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* réintroduit la qualité de l'âme en tant que souffle de vie dans l'étude de la relation corps-esprit. Dans le chapitre III intitulé - *Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle*, il fait valoir la vie, et non pas seulement la science et la conscience. Il entend ainsi rappeler aux philosophes qu'au-delà des théories spéculatives, il y a la nécessité de vivre, c'est-à-dire en réalité d'agir. Il constate que l'être vivant en tant que corps subdivise le réel de son environnement en d'autres corps avec lesquels il peut rentrer en contact en fonction de ses besoins vitaux.

« Mais si cette première subdivision du réel répond beaucoup moins à l'intuition immédiate qu'aux besoins fondamentaux de la vie, comment obtiendrait-on une connaissance plus approchée des choses en poussant la division plus loin encore ? [...] C'est pourquoi l'opération grossière qui consiste à décomposer le corps en partie de même nature que lui nous conduit à une impasse, incapables que nous nous sentons bientôt de concevoir ni pourquoi cette division s'arrêterait, ni comment elle se poursuivrait à l'infini. [...] On n'expliquera donc jamais par des particules, quelles qu'elles soient, les propriétés simples de la matière : tout au plus suivra-t-on jusqu'à des corpuscules, artificiels comme le corps lui-même, les actions et réaction de ce corps vis-à-vis de tous les autres. »⁴²¹

H. Bergson réintroduit la donnée temporelle qui a été évincée au profit de la donnée spatiale dans les discours philosophiques sur le corps et l'esprit. C'est, nous semble-t-il, l'origine

⁴²¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1939, Paris : PUF, 1965, 72^e édition, Collection bibliothèque de philosophie contemporaine, p. 137.

de l'erreur que fait J.R. Searle lorsqu'il exprime le lien entre le corps et l'esprit comme entre une réalité mentale et une réalité physique, tout en ignorant la composante temporelle de ces deux réalités qui ne vivent pas au même rythme. Comme nous l'avons soutenu dans notre chapitre sur le vécu corporel, la durée vécue par notre conscience est différente du temps, dont parle le physicien, qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un grand nombre de phénomènes. C'est pourquoi, il faut distinguer la durée que notre conscience perçoit et le temps en général.

Nous entendons donc tempérer la référence searlienne à la théorie des quantiques et aux particules physiques qui de toute évidence n'appartiennent pas au même temps que le nôtre. Or il nous semble capital que toute ontologie qu'elle soit physique ou sociale pense le temps et l'espace pour penser l'être vivant.

(2) L'individualisme méthodologique de J.R. Searle fait de la reconnaissance collective un acte volontaire subjectif.

L'emploi des deux concepts d'intentionnalité collective et d'Arrière-plan est redondant au sens où ils recouvrent parfois les mêmes mécanismes qu'ils cherchent à expliquer. Nous avons exprimé notre doute sur le fonctionnement du concept d'Arrière-plan en montrant qu'un tel concept ne peut être à la fois a-représentationnel et normatif. Nous avons préféré nous concentrer sur l'intentionnalité collective en relation avec la reconnaissance collective et avec l'action collective.

J.R. Searle évoque que les motivations à créer des faits institutionnels sont d'ordre politique au sens où ils créent des pouvoirs. Cette imposition de normes sociales créent des droits et des obligations selon le modèle 'X est compté comme un Y en C'. Il insiste par là sur l'idée que l'ontologie des faits institutionnels se fonde sur la symbolisation rendue possible par les actes de langage. Nous avons remarqué qu'il est alors inévitable de faire référence au contenu intentionnel pour comprendre le fait institutionnel ainsi créé et pour expliquer la possibilité d'une quelconque reconnaissance collective. Ce faisant nous en avons conclu (1) qu'il faut distinguer la reconnaissance collective comme processus dynamique de représentations collectives et le fonctionnement d'un système institutionnel structuré, et, (2) que l'ontologie du fait institutionnel ne se résume pas à des structures logiques et à un fonctionnement d'Arrière-plan mais qu'au contraire, ce sont les actes qui ultimement garantissent le maintien et causent la création et les transformations des faits institutionnels. Étant donné que la reconnaissance collective passe par

des actes temporels, il est essentiel de prendre en compte l'équilibre et la dynamique entre les structures institutionnelles et la reconnaissance collective qui s'alimentent l'une l'autre. Il existe en effet un équilibre entre les valeurs (qui peuvent être dépriorisées à tout moment) et les structures sociales et politiques (qui peuvent se détériorer) que l'on ne peut ignorer pour décrire l'acte social.

C'est pourquoi, nous nous sommes efforcés de redéfinir l'action collective non plus seulement à partir des intentions collectives mais à partir des actions coordonnées des agents individuels. Pour ce faire, nous avons fait référence au double processus d'individuation et de socialisation rendu possible par la structure du langage dans la théorie de G.H. Mead donnant à comprendre l'articulation entre l'acteur individuel et le système social. Ayant montré que J.R. Searle, du fait de son individualisme méthodologique, ignore la caractérisation du lien social qui se crée dans toute action collective, nous avons conclu que la définition de l'intentionnalité collective comme 'avoir un but commun', 'réaliser sa part' et 'avoir le sentiment de faire quelque chose ensemble' est insuffisante à décrire un phénomène dont nous avons montré la complexité. Par ailleurs, il délaisse l'analyse du concept de coopération qu'il utilise pour traiter de l'intentionnalité collective sans vraiment le définir. C'est pourquoi, nous avons soutenu que l'intentionnalité collective, du moins tel que J.R. Searle la définit, ne suffit pas à rendre compte des actions collectives.

(3) J.R. Searle recherche le monde en soi dans la biologie, fait reposer la réalité sociale sur la réalité physique et en même temps énonce que le monde social n'existe pas en dehors de nos représentations qui sont de deux ordres : celle de la perspective individuelle en 'je' et celle de la perspective collective en 'nous'. Nous espérons avoir montré par nos interrogations, questionnements, arguments et références que la thèse initiale searlienne consistant à « assimiler la réalité sociale à notre ontologie fondamentale, celle que nous trace la physique, la chimie et la biologie »⁴²² énonce un principe qui ne s'avère pas fondé scientifiquement. En effet, exprimer le vivant, les animaux et les êtres humains en termes physiques est loin d'être une solution ontologique. Si la définition du vivant est celle d'un organisme qui produit de l'imprévu, alors les structures sociales et institutionnelles ne sont pas à fonder dans la biologie mais dans les structures de sens qui s'appuient sur des valeurs et déterminent des fonctions caractérisant les

⁴²² Searle J.R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, p. 61.

sociétés. Le déterminisme en biologie est une théorie et non un fait avéré. Nous avons soutenu à l'appui des arguments d'Antoine Danchin que cette théorie est fautive. En parallèle, nous souhaitons avoir démontré par notre analyse du mouvement intentionnel⁴²³ et des comportements intentionnels⁴²⁴ qu'une vision linéaire causale de l'action est inappropriée, car d'une part, l'intention et l'action interagissent dans le temps au cours de l'action, et d'autre part, parce qu'il existe une influence causale des réalités que l'on crée dans la sphère du mental sur le physique. Notre argumentation consistait (1) à dénoncer l'erreur qu'est la recherche d'une chaîne causale allant du physique au mental pour expliquer l'intention et l'action collective, et (2) à encourager l'étude des interactions entre les états mentaux et les états intentionnels qui semble très productive. En effet, si l'on considère que les raisons deviennent les causes de l'action car elles ont du sens au moment de l'action, alors les interactions entre les états mentaux décrits par la neurobiologie et les états intentionnels expliquent la possibilité d'une sélection en lien avec une action. Par ailleurs, l'observation selon laquelle les actions ne sont pas toujours en accord avec les intentions, ni le corps avec l'esprit indique bien qu'il n'existe pas de chaîne causale déterminée infaillible allant des états neuronaux aux états intentionnels.

Pour finir de défendre notre thèse, il nous faut encore être clair sur les enjeux ontologiques de la théorie searlienne, autrement dit exprimer les raisons pour lesquelles sa définition de l'objectivité dépasse le niveau épistémologique. Selon J.R. Searle, si l'on veut défendre la rationalité sans laquelle aucune justification de la véracité de nos connaissances n'est possible et sans laquelle aucun discours ne peut faire sens, on doit croire en une réalité qui existe indépendamment de nos représentations. La rationalité est ce qui conditionne la possibilité de connaissances vraies sur le monde. Elle ne s'intéresse pas à un processus 'objectif idéal' de formation des connaissances des sciences humaines, mais à l'identification de la réalité à laquelle appartient tel discours et par conséquent à l'identification des conditions d'intelligibilité que cette appartenance lui confère. J.R. Searle reprochait à H. Putnam de réduire la réalité ontologique à la réalité épistémique, se privant ainsi de la possibilité de trouver une définition claire de la 'vérité' qui ne tombe ni dans l'absolutisme, ni dans le relativisme. C'est pourquoi J.R. Searle affirme que toute représentation a un caractère aspectuel, autrement dit que l'agent conscient adopte toujours

⁴²³ Livet P., 2005, *Qu'est ce qu'une action ?* Paris, Vrin

⁴²⁴ Hacking I., 1999, *The Social Construction of What ?*, Harvard University Press. (Trad. angl. Jurdant B., *Entre Science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La découverte, 2001.)

un certain point de vue pour représenter la réalité. Mais pour éviter tout relativisme, la réalité ontologiquement objective n'a pas, quant à elle, de point de vue.

L'objectif de J.R Searle a été de fonder l'objectivité des faits sociaux en l'asseyant sur un concept de rationalité lui-même fondé biologiquement. La rationalité est alors tenue pour garantir une connaissance objective. L'existence d'une vérité objective est basée sur l'idée que la vérité est en général une question de représentation pertinente d'une réalité existant indépendamment de nos représentations. L'argument searlien se résume par la négative : s'il n'existe pas de vérité objective, le critère qui permet de formuler des affirmations ne possède pas de relation essentielle avec la vérité ou avec la fausseté et peut tout aussi bien être lié à celui qui exprime l'argument, ou à ses motifs, ou bien encore aux conséquences de l'expression des affirmations ou à toute autre raison de ce genre. Il en déduit qu'il est impossible d'argumenter en faveur de la rationalité puisque la notion d'argument n'aurait aucun sens sans celle de rationalité qui énonce les standards de validité de l'argument et de la théorie scientifique. J.R. Searle traite donc la rationalité comme une capacité d'arrière-plan de nos pratiques linguistiques, culturelles et scientifiques. Autrement dit, la croyance en une réalité existant indépendamment de notre esprit et de nos représentations est un gage de l'intelligibilité de nos discours sur la réalité.

Nous aimerions rectifier finalement cette croyance en une réalité indépendante de nous qui fonde la pensée searlienne et la remplacer par 'l'interaction avec une réalité existant autour de nous et à laquelle nous participons'. En effet, après avoir déduit la croyance en la réalité à partir de l'expérience de et dans la réalité, J.R Searle oublie le chemin de pensée qu'il a parcouru et présuppose implicitement une sorte de cerveau quasi-collectif.

Notre recherche nous a menés à conclure que l'intentionnalité, la signification, la perception et l'action sont normées par la rationalité qui les constitue, et que, la rationalité est un présupposé méthodologique et éthique en cela qu'elle ne constitue pas seulement les formes fondamentales d'intentionnalité mais aussi les valeurs sociales qui peuvent être plus ou moins bien fondées rationnellement. Partant de la démonstration de Mary Douglas selon laquelle les institutions créent et maintiennent les valeurs sur lesquelles elles reposent ainsi que les principes qui les légitiment, nous avons déduit que l'universalité des contraintes de rationalité réside bien plutôt dans les structures normatives qui constituent les institutions et que ces dernières font vivre, et qui, de fait, constituent les modes de pensée des membres de la société soumis aux institutions.

Nous souhaitons à présent à titre d'ouverture faire référence à l'approche énaïve de la cognition développée par le neurobiologiste Francisco J. Varela. Celle-ci prend comme point de départ non pas un monde indépendant du sujet percevant mais la structure sensori-motrice ou *incarnée* de l'agent cognitif car c'est elle « qui explique comment l'action peut être *guidée par la perception* dans un monde *dépendant du sujet percevant*. »⁴²⁵ Ce sont les prémisses searliennes qui sont mises en cause dans cette théorie : alors que la théorie ontologique searlienne des faits sociaux suppose l'existence d'un monde existant en dehors de nos représentations, la théorie énaïve ne considère pas la réalité comme une donnée. Elle ne la considère pas non plus comme un construit et dépasse cette opposition : la perception n'est pas une interface entre le cerveau et le monde externe mais la relation insécable entre le sujet percevant et la réalité. En étudiant les structures cognitives du sujet percevant et agissant mises en œuvre dans toute expérience de l'agent, la théorie énaïve se montre pragmatique. Autrement dit, la rationalité de l'agir et la conscience ne sont pas au centre de la réflexion car elles sont en marge du fonctionnement mental procédant à la perception et à l'action.

Fonder une ontologie des faits sociaux sur une ontologie physique comme le propose J.R. Searle pour garantir l'objectivité des faits sociaux et de la rationalité ne nous semble donc pas être une voie prometteuse. Pour autant que l'intentionnalité collective désigne les capacités cognitives des animaux à interagir et à coordonner leurs actions, en vue d'un but commun (comme on peut l'observer dans les comportements de chasse des animaux vivant en horde), elle n'est qu'un principe explicatif de la *possibilité* cognitive des animaux, dont les êtres humains, à communiquer et à agir ensemble au sein d'une espèce. Pour fonder l'objectivité des faits sociaux et institutionnels, il faut se référer à leurs structures, à leurs significations et à leurs autorités au sein d'une communauté. Cette prise de position nous conduit inévitablement à fonder la légitimité des faits sociaux et institutionnels, i.e., des actions sociales et institutionnelles sur l'éthique de l'action humaine. Selon J.S. Pierce elle est « ce que je suis prêt à accepter par rapport à ce que je veux faire. » L'éthique semble aussi être l'outil capable de traiter de la responsabilité des agents.

⁴²⁵ **Varela F.**, 2004, *Quel savoir pour l'éthique ?*, Paris, La Découverte, p. 30.

Bibliographie

- Abel G. and Conant J.** (Eds.), 2011, *Rethinking epistemology*, Volume 1, Berlin Studies in Knowledge Research, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Andler D.** (dir.), 1992, *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard.
- Anscombe G. E. M.**, 1957, *Intention*, Oxford, Blackwell (trad. Franç. Maurice M. Et Michon C., *l'intention*, Paris, Gallimard, 2002).
- Audi R.**, 1986, "Action Theory as a Resource for Decision Theory", in *Theory and Decision*, 20, 207-221
- Audi R.**, 1986, "Acting for Reason", *Philosophical Review* 95, 511-546.
- Austin J.L.**, 1975, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, « Points, Essais ».
- Austin J.L.**, 1970, *Ecrits philosophiques*, Paris, Editions du Seuil, « La couleur des idées ».
- Bergson H.**, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1939, Paris : PUF, 1965, 72^e édition, Collection bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Bickhard M. H.**, *The social ontology of Persons*, <http://www.lehigh.edu/~mhb0/mhb0.html>.
- Bonardi C. & Roussiau N.**, 2001, *Les Représentations sociales Etat des lieux et perspectives*, Paris, Mardaga.
- Bourricaud F.**, 1977, *L'individualisme institutionnel, essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, Puf.
- Bouveresse J.**, 1976, *le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- Bouveresse J. & Rosat J-J.** (dir.), 2003, *Philosophie de la perception- Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob.
- Bouveresse J.**, 2004, *Langage, perception et réalité*, Nîmes, Jacqueline Chambon.
- Brey P.**, janvier 2003, *The social ontology of virtual environments - Criticisms and Reconstructions*, The American Journal of Economics and Sociology.
- Cavell S.**, 1996, *The Claims of Reason*, trad.franç, *Les voies de la raison*, Paris, Seuil.
- Clément F. & Kaufmann L.**, 2005, *Le monde selon John Searle*, Paris, Les Editions du cerf.
- Danchin A.**, « L'identité génétique », texte de la 4^{ème} conférence de l'Université de tous les savoirs, le 4 janvier 2000. Accessible en ligne :
http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2000/qu_est_ce_que_la_vie/_identite_genetique

- Davidson D.**, 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Dennett D.**, 1993, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob.
- Descombes V.**, 1995, « L'action » in *Notions de philosophie* dirigé par Kambouchner, Paris, Gallimard.
- Descombes V.**, 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- Digneffe F.**, *Socialisation et déviance : les origines de la perspective interactionniste*, Document de travail du Département de criminologie et de droit pénal de l'université catholique de Louvain n°34 – 1993.
- Dortier J-F. (coord.)**, 2003, *Le cerveau et la pensée, la révolution des sciences cognitives*, Auxerre, Sciences Humaines Editions (PUF).
- Douglas M.**, 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.
- Dretske F.**, 2004, *Behavior and Philosophy*, 32, Cambridge Center for Behavioral Studies, p. 167-177.
- Durkheim E.**, 1995, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF
- Engel P. (dir.)**, 2000, *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF
- Engel P.**, 1994, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte.
- Engel P.**, 1995, « Les croyances » in *Notions de philosophie* dirigé par Kambouchner, Paris, Gallimard.
- Engel P.**, 1995, « Le paternalisme de Dennett », *Philosophiques*, 22, 197-212.
- Engel P.**, 1996, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.
- Fisette D. & Poirier P.**, 2000, *La philosophie de l'esprit, une anthologie*, Québec/Paris, Université de Laval/Vrin.
- Fisette D. & Poirier P.**, 2000, *Philosophie de l'esprit, Etats des Lieux*, Paris, Vrin.
- Fitzpatrick D.**, janvier 2003, *Searle and collective intentionality: the self-defeating nature of internalism with respect to social facts - Extensions and Criticisms - John Searle*, The American Journal of Economics and Sociology.
- Fodor J. A.**, 1989, *Making Mind Matter More*, Philosophical Topics 17, p. 59-79
- Føllesdal D.**, 1981, « Understanding and Rationality », in *Meaning and Understanding*, Parret H. et Bouveresse J., (éds.) , Berlin, De Gruyter, 154-168.
- Gardner H.**, 1993, *Histoire de la révolution cognitive : La nouvelles science de l'esprit*, Paris, Payot.

- Gil T.**, 2003, *Die Rationalität des Handelns*, München, Fink.
- Grice H.P.**, 1957, *Meaning*, *Philosophical Review*, volume 66, pp.377-388.
- Grice H.P.**, *La notion de signification non-naturelle*, in Ludwig P., *Le langage*, Paris, G.F. Flammarion, « Corpus », 1997, p.175.
- Grice H.P.**, *Les maximes de la conversation*, in Ludwig P., *Le langage*, Paris, G.F. Flammarion, « Corpus », 1997, p.182.
- Gunther Y.H.**, 2003, *Essays on non conceptual content*, MIT Press.
- Guttenplan, S.** (dir.), 1994, *A companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- Hacking I.**, 1999, *The Social Construction of What ?*, Harvard University Press. (Trad. angl. Jurdant B., *Entre Science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La découverte, 2001).
- Haugeland J.**, 1989, *L'esprit dans la machine : Fondements de l'intelligence artificielle*, Paris, Odile Jacob.
- Hindriks F. A.**, *The new role of the constitutive rule - Criticisms and Reconstructions*, *The American Journal of Economics and Sociology*.
- Hobbes T.**, 1981, *Leviathan*, London, Penguin books.
- Honneth A.**, 1990, *Die zerrissene Welt des Sozialen : sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth A.**, 1992, *Kampf um Anerkennung, Zum moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth A.**, *Reconnaissance et Justice*, dans la revue *Passant* n°38, janvier/février 2002.
- Jacob P.**, 2004, *L'intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- Jacob P.**, 1992, « Patterns, causalité mentale et lois intentionnelles », dans *Les études philosophiques*, 1992, 391-413.
- Janicaud D.**, 1995, *L'intentionnalité en question : Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin.
- Jay Gould S.**, 1977, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press of Harvard University Press (1985)
- Jayyusi L.**, 1984, *Categorization and the Moral Order*, Londres
- Jeannerod M.**, 2002, *La Nature de l'esprit*, Odile Jacob.
- Johansson I.**, janvier 2003, *Searle's monadological construction of social reality - Criticisms and Reconstructions - John Searle*, *The American Journal of Economics and Sociology*.

- Jullien F.**, « Universels, les droits de l'homme ? » dans le Monde diplomatique de février 2008.
- Kim J.**, 1998, *Mind in a Physical World*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Laurier D.**, 1993, *Introduction à la philosophie du langage*, Liège, Mardaga, « philosophie et langage ».
- Laurier D.**, *Nature sans Raison n'est que ruine de l'âme*, texte en ligne sur le site de l'Université de Montréal <http://www.philo.umontreal.ca/prof/daniel.laurier.html#textes>
- Lewis D. K.**, 1969, *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Locke J.**, 1689, *Two Treatises of government*, Cambridge University Press, 1988.
- Livet P. et Ruwen Ogien (éd.)**, 2000, *L'enquête ontologique, Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Livet P. (éd.)**, 2000, De la perception à l'action – Contenus perceptifs et perception de l'action, J. Vrin « Analyse et philosophie ».
- Livet P.**, 2005, *Qu'est ce qu'une action ?* Paris, Vrin.
- Marconi D.**, 1997, *La philosophie du langage au XX^{ème} siècle*, Paris, l'éclat, « tiré à part ».
- Mauss M.**, *Essai sur le don*, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 2004.
- Mayr E.**, 1997, *This Is Biology, The Science of the Living World*, Cambridge, Mass, Belknap Press.
- Mead G. H.**, 1912, *The Mechanism of Social Consciousness*, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 9, 401-406.
http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1912a.html
- Mead G. H.**, 1934, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, ed. by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago
- Meijers Anthonie W. M.**, Janvier 2003, *Can collective intentionality be individualized? - Criticisms and Reconstructions*, American Journal of Economics and Sociology.
- Melden A. I.**, 1961, *Free Action*, Londres.
- Miscevic N.**, Janvier 2003, *Explaining collective intentionality - Criticisms and Reconstructions*, The American Journal of Economics and Sociology.
- Missa J-N.**, 1993, *L'Esprit-Cerveau, la philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Paris, Vrin.
- Moscovici S.**, 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF.
- Moscovici S. (éd.)**, 1984, *Psychologie sociale*, Paris, PUF.

- De Munck J.**, 1999, *L'institution sociale de l'esprit*, PUF, l'interrogation philosophique, Paris.
- Nagel T.**, 1974, *What is it like to be a bat?* *Philosophical Review*, 4, 435-50. Trad. In **Hofstadter D. & Dennett D.C. (dir.)**, *Vues de l'esprit : Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, Paris, InterEditions, 1987.
- Neuberg M. (dir.)**, 1991, *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga.
- Noé A. & Thompson E.**, 2002, *Vision & Mind : Selected reading and the philosophy of perception*, MIT Press.
- Nunner-Winkler G.**, 2002, 'Zivilcourage als Persönlichkeitsdisposition – Bedingungen der individuellen Entwicklung' in E. Feil, en collaboration avec K. Hormann et G. Wenz (Ed.), *Zivilcourage und demokratische Kultur*, Sechste Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung, Juillet 2001 à Munich (p. 77–106), Münster
- Pacherie, E.**, Janvier 2003, *Is collective Intentionality really primitive?*, *The American Journal of Economics and Sociology*.
- Pacherie E.**, 1993, *Naturaliser l'intentionnalité – Essai de philosophie de la psychologie*, Paris, PUF.
- Pacherie E. et Proust J. (éd)**, 2004, *La philosophie cognitive*, Paris, Editions Ophrys, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Parsons T.**, 1951, *The Social System*, New York, The Free Press
- Petit J-L. (éd.)**, 1997, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin.
- Petitot J. (dir.)**, 1995, « Sciences cognitives et phénoménologie » in *Archives de philosophie*, volume 58 (Numéro spécial)
- Picq P.**, 2007, *Lucy et l'obscurantisme*, Paris, Odile Jacob.
- Pinkas D.**, 1995, *La matérialité de l'esprit*, Paris, La Découverte.
- Pinker S.**, 2000, *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- Plümacher M.**, 2003, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen*, Berlin, Parerga Verlag, Edition Humboldt.
- Proust J.**, 1997, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard.
- Putnam H.**, 1975, *Mind, Langage and Reality. Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press.
- Putnam H.**, 1990, *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard.

- Putnam H.**, 1990, *Realism with a Human Face*, J. Conant (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, (tr. C Tiercelin, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Seuil, 1994).
- Putnam H.**, 1994, *Sense, nonsense and the senses: An inquiry into the powers of the human mind*, in *The Journal of Philosophy*, 91.
- Quéré L.**, 1995, *Le schématisme et la norme d'un point de vue sociologique*, Cahiers de philosophie politique et juridique, n°27, Centre de philosophie du droit de l'université de Caen.
- Quine W.V.**, 1977, « L'épistémologie devenue naturelle » dans *La relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Récanati F.**, 1979, *La transparence et l'énonciation*, Pour introduire à la pragmatique, Paris, Editions du Seuil, « l'ordre philosophique ».
- Récanati F.**, 1981, *Les énoncés performatifs*, contribution à la pragmatique, Paris, Les éditions de minuit, « propositions ».
- Rorty R.**, 1993, *Conséquences du pragmatisme. Essais, 1972-1980*, Paris, Editions du Seuil, "L'ordre philosophique".
- Ryle G.**, 1976, *La notion d'esprit*, Paris, Payot.
- Schmidt H. B.**, janvier 2003, *Rationality-in-relations - Extensions and Criticisms*, *The American Journal of Economics and Sociology*.
- Schmidt H. B. & Schweikard D. P.**, 2009, *Kollektive Intentionalität, Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Searle J.R.**, 1972, *Les actes de langage*, Essai de philosophie du langage, Paris, Hermann, « collection savoir : lettres »
- Searle J.R.**, 1982, *Sens et expression*, Etudes de théorie des actes de langage, Paris, Les éditions de minuit, « Le sens commun ».
- Searle J.R.**, 1985, *Du cerveau au savoir*, Paris, Hermann.
- Searle J.R.**, 1985, *L'intentionnalité*, Paris, Editions de Minuit, Collection « propositions »
- Searle J.R.**, 1987, *Indeterminacy, Empirism and the first person* in *The Journal of Philosophy*, 84, 123-146.
- Searle J. R.**, 1990/2002, *Collective Intentions and Actions*, in Aohen P.R., Morgan J. and Pollack M.E., (Hrsg.) *Intentions in Communication*, Cambridge Massasuchetts: MIT Press, p. 401-416.
- Searle J. R.**, 1993, *Rationality and Realism, What is at Stake?*, *Daedalus*, autumn 1993, pp. 55-83). Traduit de l'anglais (USA) par Patrick Peccatte.

- Searle J.R.**, 1995, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard.
- Searle J.R.**, 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.
- Searle J.R.**, 1998, *Mind, Langage and Society, Philosophy in the Real World*, Basic Books, A member of the Perseus Books Group.
- Searle J.R.**, 2001, *Rationality in Action*, A Bradford Book The MIT Press Massachussets.
- Searle J.R.**, 2002, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press.
- Searle J.R.**, 2004, *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset.
- Searle J.R.**, 2008, *Philosophy in a New Century, Selected Essays*, Cambridge University Press.
- Seca J-M.**, 2002, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin Cursus.
- Sperber D. & Wilson D.**, 1987, *Precis of Relevance : communication and cognition, behaviour role and brain sciences*, in Ludwig P., *Le langage*, Paris, GF Flammarion, « corpus », 1997.
- Sperber D. & Wilson D.**, 1989, *La pertinence*, Communication et cognition, Paris, Les éditions de minuit, « propositions ».
- Sperber D.**, 1996, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.
- Taylor Ch.**, 1985, *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press.
- Taylor Ch.**, 1971-1985, "Interpretation and the sciences of man" *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press.
- Taylor Ch.**, 1995, *To Follow a Rule, Philosophical Arguments*, Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- Tiercelin C.**, 2002, *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF.
- Tiercelin C.**, 2005, *Le doute en question – parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat.
- Tuomela R.**, 2002, *Speech Acts, Mind and Social Reality Discussions with John Searle*, Ed. By Günther Grewendorf and Georg Meggle, Kluwer Academic Publishers, Niederlande.
- Varela F., Petitot J., Pachoud B. & Roy J.M.** (dir.), 1999, *Naturalizing Phenomenology : Issues of Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Varela F.**, 2004, *Quel savoir pour l'éthique ?*, Paris, La Découverte.
- Viskovatoff A.**, janvier 2003, *Searle, rationality, and social reality - Extensions and Criticisms - John Searle*, The American Journal of Economics and Sociology.

Wittgenstein L., 1961, *Tractatus logico-philosophicus, suivi d'investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel ».

Wittgenstein L., 1965, *De la certitude*, Paris, Gallimard, « Les essais ».

Wittgenstein L., 1965, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Etudes préliminaires aux "Investigations philosophiques", Gallimard.

Wright G. H., 1983, *Practical reason. Philosophical Papers*, Volume I, Oxford, Blackwell.

Zaibert L.A., janvier 2003, *Collective intentions and collective intentionality - Criticisms and Reconstructions*, The American Journal of Economics and Sociology.