

John Searle et le matérialisme rudimentaire

Congrès de l'Acfas
Sherbrooke, mai 2011

1. Penser le naturalisme sans glisser dans les ornières d'un matérialisme rudimentaire présente habituellement un défi qui n'a d'égal que notre propre insouciance, laquelle nous empêche d'apercevoir le piège que ces ornières représentent. Après avoir esquissé brièvement le contexte métaphysique de la présente interrogation, nous nous pencherons sur un exemple qui peut être présenté comme un cas type, celui de John Searle, où le naturalisme, sitôt qu'il s'élève, glisse assez rapidement vers un matérialisme inconséquent. Voyons donc comment, se voulant naturaliste, Searle finit par adopter un matérialisme rudimentaire, en portant d'abord notre attention sur le contexte métaphysique de cette réflexion.
2. Le défi envisagé ici consiste à penser le naturalisme d'une manière telle qu'il ne nous conduise pas dans ses impasses habituelles — je dis cela en sachant fort bien que ce que j'appelle une impasse ne sera pas reconnu comme telle par d'autres. Qui plus est, le programme esquissé ici ne consiste pas tant à *esquiver* une impasse qu'à la reconnaître justement comme impasse, et d'en tirer les conséquences qui s'imposent.
3. Il y a donc des impasses à éviter et une impasse à reconnaître et à accepter. Les impasses qui sont à éviter sont celles dans lesquelles on s'engage lorsque, voulant contourner la véritable impasse, on érige des théories qui, tout en prétendant faire de la lumière sur le rapport psychophysique, ne font en

réalité que s'en détourner, plutôt que de lui rendre justice. L'impasse qu'il faut reconnaître est notre incapacité formelle, formellement nécessaire, à produire une explication des rapports psychophysiques, lorsqu'on se donne pour objectif de naturaliser l'esprit. Ce n'est pas que le projet de naturaliser l'esprit soit insensé en soi. C'est ce qu'on entend par naturalisation qui, selon moi, est alors à l'origine de la difficulté.

4. En gros, voici la difficulté. Il faut d'abord une définition du naturalisme. En voici une qui en vaudra peut-être une autre : être naturaliste, ce serait ne plus vouloir croire à des chimères, ne plus vouloir embrasser des illusions. Ce serait vouloir être objectif, et vouloir être objectif. Ce serait vouloir croire ce que notre intelligence nous permet de vérifier, et non ce que nous chante notre cœur. Ce serait vouloir fixer nos croyances sur le réel, et non sur nos désirs.
5. En d'autres mots encore, être naturalistes, ce serait vouloir fixer nos croyances sur des faits propres à l'objet, et non sur des faits propres au sujet. Ce serait vouloir voir l'objet tel qu'il est, et les choses telles qu'elles sont (ce qui ne voudrait encore ne rien dire de plus que les voir telles que nous devrions les voir, étant donné les facultés qui sont les nôtres). Cette description de l'intention naturaliste peut paraître insuffisante — tous ne veulent-ils pas voir les choses « telles qu'elles sont » ? Certes, mais il y a là un fond essentiel qu'il faut pouvoir prélever. Être naturaliste, c'est ne plus reconnaître comme autorité que notre propre intelligence, tout en ne voulant plus tenir pour vrai que ce qui se vérifie objectivement — c'est-à-dire que ce que notre intelligence peut être amenée à admettre. Cette ambition paraît noble, mais elle recèle des pièges contre lesquels nous sommes mal avertis.
6. À quoi une telle intention fondamentale, soit celle de voir les choses telles qu'elles sont, conduit-elle ? Elle conduit à un humain savant pour qui il y aurait un ensemble particulier de croyances ou d'attitudes auxquelles il s'opposera avec véhémence. Cet humain refusera, en se faisant naturaliste, toute croyance fondée sur le désir, soit fondée sur des éléments subjectifs plutôt que sur des éléments objectifs. Il s'opposera par conséquent à toute doctrine qui pourrait suggérer qu'un régime d'exception est en vigueur, accordant au fait que représente l'esprit ce que nous pourrions appeler des

passee-droits ontologiques. On ne saurait, en tant que naturaliste, admettre d'autres lois que celles qui régissent l'univers ; les lois qui régissent l'agir humain ne sauraient relever d'un régime d'exception. De là une résistance souvent farouche à tant de discours dualistes (opposant un monde de l'esprit à un monde matériel).

7. Ce dont on ne tient pas compte cependant, me semble-t-il, dans maintes positions naturalistes, est de la différence qui ne peut faire autrement qu'exister entre les lois réelles qui régissent l'univers et celles que l'esprit humain — encore infiniment petit, n'est-ce pas ? — peut se *représenter*. En effet, si c'est une chose que de défendre le postulat métaphysique d'un déterminisme naturel absolu comme étant le postulat le plus raisonnable qui soit, cela en est une autre que de prétendre que le singe savant que nous sommes devrait être en mesure de déchiffrer son propre code selon lequel il fonctionne lui-même à titre de machine vivante.

8. C'est à ce point-ci qu'on d'une attitude saine à une forme de folie, laquelle peut déboucher sur un nombre indéterminable de formes aliénantes : marxisme, behaviorisme, matérialisme, individualisme, neuroprogrammation linguistique, modification génétique (la génétique nous *paraissant* être notre « code »), neurophilosophie, « sciences » pastorales... rationalisme, nihilisme, fatalisme... eugénisme d'inspiration darwinienne... et chacun saura sûrement ajouter d'autres variantes à cette liste. C'est comme si, au lieu d'accepter simplement que l'esprit est un fait déterminé comme les autres, et de passer outre, en reconnaissant que, en réalité, cela ne change rien à quoi que ce soit, on s'arrêtait et on se disait « Puisque nous sommes une chose déterminée, nous devrions pouvoir nous expliquer cette chose. » Et c'est alors qu'on sombrerait dans la folie. On se dira en effet que le comportement ou les choix qu'un individu peut effectuer devraient être prévisibles et, naturellement, on se croira à la veille de chasser le mystère qui marque la relation âme-corps. C'est cet aspect là du naturalisme qui me semble peu réfléchi et qui semble transparent, pour peu qu'on sache lire entre les lignes — quand ce n'est pas explicitement que cette ambition s'affiche — dans la majorité de la littérature anglophone que j'ai pu consulter.

9. Pour ce qui est d'expliquer et de prévoir notre comportement, rien ne l'interdit. Mais ce n'est pas la science qui peut alors nous apporter un secours, mais notre sensibilité, soit une bonne connaissance de l'être humain, de soi-même comme d'autrui, ce qui correspond alors à un savoir qui est tout autre, par comparaison à celui de la science.
10. Pourquoi en effet le seul fait d'admettre le monisme ontologique et, avec lui, le monisme *nomologique*, nous permettrait-il d'espérer pouvoir chasser le mystère qui marque toute chose, à commencer par celle de notre être même? Plus encore, comment le seul fait que nous soyons des êtres naturels ferait-il en sorte que ce que nous aurions à faire, ce ne serait plus de vivre, d'aimer, de construire des barrages, de haïr, de souffrir, de pardonner, de naître et de vieillir (toutes choses, hormis le fait de construire des barrages, qui ne relèvent pas de la compétence de la science...), mais de « stopper toutes les machines », en quelque sorte, pour nous traîner dans le labo, pour chercher le secret de notre genèse ? On comprend que ce puisse être ce qu'un jeune garçon de cinq ans veuille faire avec sa locomotive-jouet, quand il se met à la démolir « pour voir comment c'est fait », oubliant qu'elle est faite pour jouer. Mais si c'était vraiment cela qu'impliquait le fait d'être naturaliste, nous refuserions probablement tous, ou presque, de porter un tel titre.
11. Posons deux points : 1) nous ne pouvons pas découvrir le secret de notre genèse. C'est une nécessité formelle, on le verra. Il n'y aurait là rien à regretter ni à craindre. 2) En admettant — juste pour aller au bout de cette pensée — que nous pourrions effectivement expliquer notre genèse, nous faudrait-il encore rester couchés dans le labo, à nous examiner ? Faudrait-il vivre autrement ? Pour le croire, ne faudrait-il pas s'imaginer qu'en découvrant comment nous sommes faits, nous découvririons comment nous sommes mal faits et comment il faudrait nous corriger ? Soit. Une fois les corrections faites, pourrions-nous alors sortir de l'éprouvette pour nous remettre à vivre ? Voir et être, voir le vivant et être le vivant, voilà une dualité à laquelle je ne crois pas que le naturalisme ait su encore se mesurer efficacement. Le deuxième point est donc que, même si nous pouvions expliquer l'écart entre le mental et le physique, même si nous pouvions expliquer le mental en termes physiques, nous aurions encore à être cette vie mentale qu'est notre être intime. C'est un

point qui mérite d'être médité, pour être bien apprécié.

• • •

12. Passons donc à John Searle. Quelle est d'abord la perspective de Searle ? Il faut savoir que Searle met au banc des accusés pratiquement tous ceux qui se sont prononcés sur le rapport psychophysique en philosophie de l'esprit contemporaine. Un peu comme Chalmers l'affirmait¹, ceux qui prétendent s'en prendre à la difficulté que pose ce rapport s'en prendraient en fait à d'autres questions, des questions secondaires, alors que, par ailleurs, ceux qui prétendent traiter d'autres questions ne feraient que s'en prendre encore, à leur insu, à la même difficulté, laquelle serait toujours de chercher à naturaliser l'esprit, et par là, il faudrait entendre à le faire entrer dans notre conception physique du monde.
13. Mais le problème serait que la plupart des penseurs dans ce domaine refusent d'admettre le mental en tant que mental, parce que tous participent, selon Searle, de cette névrose collective dont il aimerait bien lui-même nous guérir.
14. Quelle serait cette névrose au juste ? Selon l'auteur, pour refuser d'admettre le mental dans notre ontologie, dans le réel, pour insister à le réduire à autre chose (soit, à des faits physiques), il faudrait être encore dualiste. Qui, dans le fond, ne pourrait accepter l'esprit dans le monde, comme nous acceptons par exemple sans sourciller les forces gravitationnelles, sinon quelqu'un qui ne pourrait accepter que l'esprit soit d'emblée matériel. Pour refuser le mental en tant que fait naturel, il faut déjà être dualiste, prétend Searle.
15. L'idée de Searle ici est que ce refus d'accorder un statut ontologique à l'esprit ne serait pas le fruit du naturalisme lui-même, mais celui d'une pensée dualiste dont on se croirait vainement libéré. Si ce diagnostic est intéressant, et s'il peut comporter un élément de vérité, s'il y a un faux

¹ David Chalmers, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 2 (1995), p. 201-202 ; 206-207.

monisme qui, dans les mots de Searle, ou de son traducteur, ne serait qu'un « fleuron du dualisme », il a y aurait aussi — c'est ce que je soutiens — un naturalisme matérialiste qui comporte des présupposés qui lui sont propres, mais dont il devrait se départir s'il était plus conséquent, des présupposés qui rendent difficile, à ceux qui adoptent un tel naturalisme, la reconnaissance d'un statut ou d'un poids ontologique important au mental.

16. Concentrons-nous sur cette solution que propose Searle. Celle-ci consiste donc à prétendre qu'il faut admettre le mental en tant que tel dans notre ontologie. Vous admettez l'espace, le temps, la gravitation, sans chercher à les réduire l'un à l'autre. Acceptez donc la parole de Butler : « tout ce qui est est ce qu'il est, et pas autre chose »². Faites donc de même une place à la conscience, nous dit en quelque sorte Searle, et amusons-nous par après, si vous voulez, à chercher les corrélations entre cet élément et d'autres, comme nous le faisons pour tout autre élément du réel.

17. C'est là le premier versant de la thèse searlienne. Sur l'autre versant, il soutiendra en même temps l'irréductibilité de la conscience. C'est le volet le plus intéressant de sa réflexion, quoiqu'on puisse juger qu'il lui manque de la profondeur. En gros, voici comment il défend l'irréductibilité. Il formule sa thèse de plusieurs façons. On peut parler d'abord de l'irréductibilité formellement nécessaire d'une perspective à la première personne à une perspective à la troisième personne. C'est la thèse de Nagel, par rapport auquel Searle cherchera pourtant à garder ses distances. Suivant Searle, le monde objectif n'a pas de point de vue, alors que le monde subjectif est par définition un point de vue. Voilà pourquoi nous ne pourrions réduire le second au premier.

18. Une autre manière d'expliquer l'irréductibilité est si simple qu'on soupçonne un pléonasma. Réduire à une description physique consisterait à décrire de manière objective. Or, l'objectif étant ce qui s'oppose par définition au subjectif, c'est encore par une nécessité formelle que le subjectif serait irréductible à une description objective. Dans une formulation plus élégante, il

² P. 68. Searle retient ces paroles de Kripke, qui cite Butler.

écrivra :

Le fait même de la subjectivité, que nous essayions d'observer, rend cette observation impossible. Pourquoi ? Parce que là où il est question de subjectivité consciente, il n'y aucune distinction entre l'observation et la chose observée, entre la perception et l'objet perçu (p. 142).

19. Pour Searle, notre modèle de réduction s'appuierait sur la vision. Ce modèle impliquerait nécessairement une séparation qui ne pourrait être éliminée entre le voyant et le vu. Jamais le voyant ne peut être le vu. Réduire un phénomène, ce sera toujours par définition chercher à exclure de nos concepts des choses tout ce qu'ils peuvent contenir de subjectif, pour chercher à en conserver que ce qui peut se rapporter à l'objet même. Or, c'est précisément ce que nous ne pourrions faire quand c'est l'expérience subjective elle-même qui est visée, simplement parce que c'est alors cette expérience en tant que telle qui est visée.

20. Retenons deux formulations succinctes et claires du principe searlien d'irréductibilité de la conscience. Searle dira d'abord :

Si la conscience est la base épistémique fondamentale qui nous fait parvenir à la réalité, nous ne pouvons parvenir à la réalité de la conscience de cette manière (p. 142).

21. Je souligne ici : « de cette manière » ? Pourquoi « de cette manière » ? Y en aurait-il une autre ? Il nous faudrait comprendre que non, mais on le verra fléchir, sur ce point. Il dira encore :

nous ne pouvons parvenir à la réalité de la conscience à la manière dont, en utilisant la conscience, nous pouvons parvenir à la réalité d'autres phénomènes (p. 142).

22. Nous avons là des propos devant lesquels, comme le dit lui-même l'auteur, il nous faudrait nous arrêter et réfléchir. Je ne chercherai pas à soutenir cette thèse. Pour ma part, je la prends pour acquise. Mais ça, c'est autre chose. Dans ce qui suit, il s'agit seulement de voir comment Searle lui-même ne tient pas compte de ses propres vues.

23. En effet, dans son discours sur l'irréductibilité, il apparaît que, si la conscience n'est pas sujette à une réduction ontologique, elle est sujette à une réduction causale. Cette distinction reposera à son tour sur une distinction entre des propriétés de système et des propriétés émergentes. Mais, je crois qu'on pourrait montrer qu'il s'agit là selon moi d'artifices assez maladroits qui ne servent qu'à camoufler d'un médiocre linceul l'incohérence, ou plutôt le manque de conséquence, dans sa pensée, du moins sur ce point important qu'est celui de l'irréductibilité de la conscience, revenant malgré lui à une position matérialiste rudimentaire, après en avoir sapé les fondements. Écartons toute ambiguïté : il ne s'agit pas de contester le matérialisme, ni le naturalisme. Il s'agit de le préserver contre lui-même, en quelque sorte, comme il faut protéger les enfants qui commencent à marcher.

24. Donc, comment accepter maintenant que le cerveau puisse *causer* l'esprit ? Car c'est bien ce que Searle prétend, soit que le cerveau cause l'esprit. Parler de causalité, est-ce que ce ne serait pas débiller un récit objectif ? Si ce récit ne pouvait au départ faire référence au subjectif, comment se fait-il qu'il le puisse maintenant ? Il faut d'abord chasser cette idée de causalité.

25. Le temps ne me permettra pas de faire une critique en règle de cette idée de causalité psychophysique, mais les grands traits suffisent pour en saisir la teneur.

26. Pour un matérialiste de bon aloi, le physique est identifié au mental, puisqu'il n'y pas de dualité entre l'esprit et la matière, et qu'il ne peut pas plus par conséquent y avoir de rapport de causalité entre l'un et l'autre. L'esprit ne peut pas plus causer le neurone que le neurone ne peut causer l'esprit. Si l'esprit *est* le cerveau, il ne peut pas être *causé* par le cerveau. Il ne reste à vrai dire qu'une option au matérialiste, comme plusieurs l'ont déjà reconnue : c'est de comprendre le subjectif et l'objectif comme étant deux accès à une seule et même réalité, donnant lieu par là à deux sortes de connaissance. Jean-Noël Missa en affirmait autant récemment³. Il est très difficile, cependant, de se

³ Jean-Noël Missa (2008), « Que peut-on espérer d'une théorie neuroscientifique de la conscience ? Plaidoyer pour une approche évolutionniste », in *Des neurosciences à la philosophie. Neurophilosophie et philosophie des neurosciences*, P. Poirier et L.

départir de cette tenace impression suivant laquelle il nous semble bien que la matière cause l'esprit. On pourrait être tenté d'y revenir, en assimilant ce rapport de causalité à celui de la causalité des dimensions macroscopiques par les faits propres aux dimensions microscopiques. C'est ce que fait Searle. Mais si nous voulions bien nous exprimer, il nous faudrait alors dire que les neurones causent le cerveau, soit un autre fait physique, et non qu'ils causent l'esprit. À l'inverse, on pourra être tenté par une thèse de la survenance qui explique l'esprit par l'idée que les règles propres à l'ensemble ne sont pas réductibles aux règles qui régissent les parties. Mais la même remarque prévaudra. Les niveaux supérieurs pourraient être indépendants des niveaux inférieurs, que nous n'aurions pas encore le moindre indice quant à la nature de la différence entre l'esprit et la matière. Que la partie détermine le tout (sorte de théorie de l'émergence), ou que les lois du cerveau ne soient pas les mêmes que celles qui déterminent ses parties (sorte de théorie de la survenance présumant une sorte d'indépendance entre les niveaux de détermination), cela n'explique en rien, d'une manière ou de l'autre, ni le rapport entre le physique et le mental, ni l'écart psychophysique en tant que tel.

27. Penchons-nous maintenant sur une série d'autres traits qui trahissent cette tendance lourde chez l'auteur et qui semblent le retenir au niveau d'un matérialisme de premier degré. De un, Searle rejette explicitement le dualisme épistémique. Ce rejet est déjà symptomatique. Searle rejette ici le dualisme épistémique de même que la notion « d'accès privilégié » que procurerait la conscience, sur laquelle ce dualisme repose, parce que cela ferait de cette connaissance privilégiée une connaissance différente des autres. Cette critique cependant semble s'appuyer sur une fausse conception de l'introspection, puisqu'il cherche à nous la présenter comme étant simplement le cas d'une connaissance où nous serions nous-même notre propre objet intentionnel. Mais lorsqu'on parle de l'introspection, en tant qu'accès privilégié, c'est de autre chose qu'on parle, puisqu'on parle alors du volet immédiat de la connaissance, par opposition à son volet médiatisé et intentionnel.

28. On pourrait croire que c'est pour se ménager le droit de faire de la

Faucher (dir.), Paris, Syllepse, p. 360.

conscience un objet de réflexion en tant que tel que Searle refuse cette idée d'un accès privilégié. Mais quand les autres facteurs seront considérés, il semble que ce qui transparaît soit un tout autre projet. On le verra : c'est qu'à la fin Searle refusera l'idée selon laquelle la conscience serait foncièrement inanalysable en termes physiques. Mettons dès maintenant cartes sur table : sous couvert d'une défense de l'irréductibilité de la conscience, c'est dans le fond une défense de l'approche physicaliste en tant que telle qui nous est offerte.

29. Considérons de façon générale sa critique du fonctionnalisme. On pourrait croire que cette critique pourrait se ranger sous la rubrique des défenses de l'irréductibilité. Avec son célèbre exercice de pensée, qu'il a intitulé « la chambre chinoise », il aurait démontré que le fonctionnalisme ne saisit rien de l'intentionnalité réelle des agents. Mais voilà que le fond de sa pensée serait tout autre : il y aurait deux formes d'explication, nous dit-il, fonctionnelle et causale. L'explication fonctionnelle nous dira par exemple que la plante se tourne vers le soleil *pour* prendre plus de lumière. L'explication causale expliquera au contraire ce mouvement comme étant un automatisme, une réaction chimique non intentionnelle qui se répète simplement parce que le hasard a fait en sorte que c'est là un « comportement » qui favorise sa propre répétition à perpétuité. « [l]a plante ne se tourne pas vers le soleil pour survivre ; la plante a plutôt tendance à survivre parce qu'elle est prédisposée à se tourner vers le soleil de toute façon. » (p. 132)

30. Je rappelle ici que la vision du monde de Searle se base sur deux principes qui, prétend-il, ne seraient plus contestés par personne : l'atomisme, suivant lequel les niveaux inférieurs de la matière déterminent les niveaux supérieurs, et le darwinisme, suivant lequel un processus de sélection naturel, largement guidé par le hasard, explique l'évolution des formes vivantes. Il n'est pas sûr que Searle, qui efface plus encore qu'il ne réduit toute forme d'intentionnalité apparente dans les formes vivantes végétales, ne saurait par ailleurs faire une place à l'intentionnel dans une forme vivante animale, soit chez les êtres humains. En tous les cas, il conclut sa comparaison de ces deux formes d'explication en disant que l'explication qui fait référence au niveau causal décrit « les mécanismes causaux par lesquels les traits en question

mettent *vraiment* [je souligne] en rapport l'organisme et l'environnement » (p. 132). C'est là une conclusion qui paraît, pour le moins, tendancieuse. De la part d'un penseur qui s'élève contre une pensée matérialiste affolée qui semble refuser d'inscrire la subjectivité dans le réel, ne pourrions-nous pas espérer mieux ?

31. Autre facteur dénonciateur : il trouverait « désespérante » l'idée que la conscience ne puisse pas s'expliquer en principe de la même manière que tout autre phénomène naturel. On ne voit pas pourquoi cela devrait l'être, même d'un point de vue naturaliste, du moment que, de ce même point de vue, nous pouvons reconnaître les raisons pour lesquelles elle ne pourrait pas l'être. C'est donc Searle ici qui semble afficher des signes de névrose, de cette même névrose qu'il semble projeter sur son entourage.

32. Allons plus loin. Après avoir défendu l'irréductibilité de la conscience, l'auteur prétend maintenant que rien n'exclut la possibilité de progrès scientifiques qui sauraient nous permettre de dépasser le présent gouffre entre la conscience et le cerveau :

lorsque je parle de l'irréductibilité de la conscience, je parle de son *irréductibilité conformément à des types classiques de réduction*. Personne ne peut écarter *a priori* la possibilité d'une révolution intellectuelle majeure qui nous donnerait une conception nouvelle — pour l'heure inimaginable — de réduction, d'après laquelle la conscience serait réductible (p. 175).

33. La contradiction avec le principe énoncé ci-haut paraît flagrante. Cette citation est à mettre en parallèle avec celle-ci :

La conscience ne réussit pas à être réductible, non pas en raison de quelque caractéristique mystérieuse, mais simplement parce que, par définition, elle se situe en dehors du type de réduction que nous avons *choisi* d'utiliser pour des raisons pragmatiques (p. 174, je souligne).

34. Searle ne nous laisse-t-il pas alors l'impression qu'il nous faudrait nous livrer à une forme d'attentisme scientifique, au lieu de vivre la vie qui est la

notre, avec cette dualité qui — pour l'heure — est la nôtre, en réfléchissant à cette dualité, pour essayer de comprendre le sens qu'elle doit représenter pour nous, au lieu d'attendre le jour où nous saurions la faire disparaître ?

35. Considérons de plus près, pour terminer, la question de la prétendue trivialité qu'il faudrait associer au fait de l'irréductibilité de la conscience. Que l'irréductibilité de la conscience soit un fait trivial, nous pourrions encore l'accepter. Le fait qu'un contenant ne puisse se contenir est effectivement assez trivial. Et on peut effectivement comparer l'irréductibilité de la conscience à cette une telle impossibilité formelle. L'irréductibilité de la conscience, cela signifie l'impossibilité pour la conscience de se comprendre. Nous ne pourrions pas plus nous « comprendre », littéralement, qu'un contenant ne pourrait se comprendre, dans le sens de « se contenir ». Mais, conclure qu'il s'agit là d'« [u]n résultat trivial tel que celui-ci n'a que des conséquences triviales » (p. 173), c'est aller très vite en affaires. En fait, peut-être touchons-nous ici à un point sensible. Lisons donc attentivement ce passage où il répète ce point. L'irréductibilité n'aurait :

aucune conséquence métaphysique profonde quant à l'unité de notre vision scientifique globale du monde. Il [ce résultat] ne montre pas que la conscience ne fait pas partie de l'ameublement ultime de la réalité *ou n'est pas susceptible d'investigation scientifique* [...]. [...] il montre simplement qu'étant donnée la manière dont nous avons décidé de réaliser les réductions, la conscience, par définition, est exclue d'un certain type de réduction (p. 173-174. Je souligne).

36. Il me semble donc, pour conclure, que de telles assertions ne sont pas compatibles avec les principes cités ci-haut concernant l'irréductibilité de la conscience, et que Searle n'a pas intégré dans sa propre philosophie les principes fondamentaux sur lesquels il s'appuie pour remettre en cause la plus grande partie des travaux en philosophie de l'esprit. S'il pouvait proprement les intégrer à sa pensée, il est fort douteux qu'il lui soit encore possible de soutenir que ses principes n'auraient que des conséquences triviales. Ils pourraient avoir des conséquences triviales pour notre *vision* scientifique du monde, mais non pas pour nos pratiques scientifiques. Mais, ne rendraient-ils pas caduques,

et mêmes souvent risibles, beaucoup des ambitions qui mobilisent les sciences et la philosophie de l'esprit aujourd'hui, et même peut-être la plus vaste majorité des pratiques qui sont suivies en « sciences » humaines en générale, alors qu'on s'attache à un grand nombre de méthodes qui promettent des résultats objectifs mais qui, par le fait même, laisse le subjectif glisser entre leurs doigts ?