

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL**

**LE RÔLE DE L'INTENTIONNALITÉ DANS LA  
PENSÉE CONCEPTUELLE**

**THÈSE**

**PRÉSENTÉE**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE**

**DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE**

**PAR**

**CANDIDA JACI DE SOUSA MELO**

**NOVEMBRE 2006**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes m'ont aidé à la réalisation de cette thèse. Je veux les remercier. J'exprime ma gratitude tout particulièrement à mon directeur de thèse Denis Fisette qui a accepté de me diriger après la mort tragique de notre cher professeur et ami Nicolas Kaufmann avec lequel j'avais commencé cette thèse. Je remercie Denis Fisette pour sa précieuse orientation et ses encouragements lesquels ont à la fois rendu possible la rédaction de cette thèse et ont fort contribué à sa qualité.

Je remercie également le professeur Daniel Vanderveken pour ses commentaires critiques en ce qui concerne la théorie des actes de discours ainsi que pour ses corrections concernant le style et l'orthographe.

Je remercie aussi mes chers amis Florian Ferrand, qui a beaucoup aidé spécialement dans la mise en forme du texte et Carlos Eduardo Loddo, à la fois pour les textes qu'il a procurés et pour les vives discussions sur le thème.

Enfin, j'exprime ma plus sincère gratitude à mes enfants Carmen, Nathalie et David ainsi qu'à mes parents qui m'ont toujours fait confiance. À eux je dédie cette thèse.

# TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
1. Le sujet de la recherche.....	1
2. Problématique.....	3
3. Les objectifs.....	7
4. La méthode utilisée.....	9
5. La démarche adoptée.....	10
6. La structure de la thèse.....	11
CHAPITRE I  REMARQUES HISTORIQUES SUR LE CONCEPT D'INTENTIONNALITÉ.....	13
1.1 Introduction.....	13
1.2 De l'ontologie des états et actes.....	15
1.3 De l'histoire du terme intention ou « intentionnalité ».....	18
1.4 De l'histoire du problème de l'intentionnalité.....	22
1.5 Les traces de l'intentionnalité chez les penseurs grecs.....	24
1.6 Le thème de l'intentionnalité chez les stoïciens.....	30
1.7 La place de St. Augustin dans l'histoire de l'intentionnalité.....	35
1.8 Les discussions sur le thème au Moyen Âge.....	37
1.9.1 L'intentionnalité à la Modernité.....	44
1.9.2 L'intentionnalité chez Brentano.....	45
1.10 L'approche de Husserl.....	49
1.11 L'approche de Frege.....	55
1.12 Conclusions.....	57
CHAPITRE II  L'INTENTIONNALITÉ CHEZ SEARLE.....	58
2.1 Introduction.....	58
2.2 L'entrée de John Searle.....	61
2.3 La notion de proposition chez Searle.....	68
2.4 La théorie des actes de discours chez John Searle.....	73

2.4.1. Les notions de force et de conditions de félicité des actes illocutoires .....	76
2.4.2 La conception de signification chez Searle .....	83
2.5 La théorie de l'intentionnalité de John Searle .....	85
2.6 À propos de la notion de causalité intentionnelle.....	102
2.7. Conclusion.....	106
CHAPITRE III DIRECTIONS D'AJUSTEMENT ENTRE L'ESPRIT, LE LANGAGE ET LE MONDE .....	108
3.1 Introduction .....	108
3.2 Les directions d'ajustement entre le langage et le monde .....	112
3.3 Les directions d'ajustement entre l'esprit et les choses.....	115
3.4 Conclusion.....	120
CHAPITRE IV LE RÔLE DE L'INTENTIONNALITÉ DANS LA SIGNIFICATION .....	123
4.1 Introduction .....	123
4.2 Remarques historiques .....	126
4.2.1 Primauté de l'esprit sur le langage .....	127
4.2.2 Interdépendance de l'esprit et du langage .....	137
4.2.3 La primauté du langage sur l'esprit .....	146
4.3 De la nature de la signification.....	149
4.4 Des conditions de félicité de l'acte de signifier.....	154
4.5 Conclusion.....	156
CHAPITRE V DE LA NATURE ET DES LIMITES DES PENSÉES CONCEPTUELLES.....	160
5.1 Introduction .....	160
5.2 De la nature des pensées conceptuelles .....	162
5.2.1 Des conditions de possibilité des pensées conceptuelles.....	164
5.2.2 Des conditions de possibilité de l'expérience.....	167
5.3 Des limites des pensées conceptuelles et de l'expérience humaine .....	172
5.3.1 De l'imperformabilité de certains actes de pensée conceptuelle .....	173
5.3.2 De l'insatisfaisabilité de certains actes de pensée conceptuelle .....	175
5.4 Conclusion.....	180
CONCLUSION .....	183
BIBLIOGRAPHIE .....	190

# RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat traite de l'intentionnalité des agents humains dans leurs états et actes de pensée conceptuelle représentant des faits. C'est un travail en philosophie de l'esprit, de l'action et du langage. Il exploite la théorie des actes de discours et articule le rapport entre la signification et l'usage du langage en analysant les directions possibles d'ajustement entre les mots et les choses lors de l'accomplissement d'actes illocutoires. Ce travail utilise aussi la théorie de l'intentionnalité de Searle et il articule le rapport entre l'esprit, le langage et le monde en mettant en évidence le caractère directionnel de l'esprit qui fonde le lien entre les mots et les choses. Contrairement aux mots, les pensées sont intrinsèquement intentionnelles. Nos objectifs principaux sont les suivants :

- 1) Unifier la typologie des directions possibles d'ajustement entre l'esprit, le langage et les choses. Nous soutiendrons qu'il y a des pensées conceptuelles de toute direction possible d'ajustement, les déclarations mentales ou verbales ayant la double direction.
- 2) Analyser le rôle de l'intentionnalité dans la signification. Nous soutiendrons que signifier est un acte et non une attitude. C'est tenter d'accomplir un acte illocutoire.
- 3) Déterminer les limites de la pensée et du monde. Selon le *principe d'exprimabilité*, les pensées conceptuelles sont exprimables lors de l'accomplissement d'actes illocutoires. Aux actes illocutoires *imperformables* correspondent donc des pensées impossibles et aux actes illocutoires *insatisfaisables* des faits dont l'expérience est impossible. Les conditions de succès et de satisfaction étant différentes, les limites de la pensée sont par conséquent différentes des limites de l'expérience.

Le premier chapitre retrace l'idée d'*intentionnalité* dans l'histoire de la philosophie. Le second présente la philosophie du langage et de l'esprit de Searle. Le troisième renforce la primauté de l'esprit sur le langage en unifiant la théorie des directions possibles d'ajustement. Nous soutenons qu'il y a le même nombre de directions possibles d'ajustement dans les deux cas. Le quatrième chapitre analyse la nature de l'acte de signifier. Le cinquième analyse les conséquences du principe d'exprimabilité des pensées conceptuelles en ce qui concerne les limites de la pensée et de l'expérience. La conclusion présente les résultats de notre recherche.

Mots clés : intentionnalité; pensées conceptuelles; signification; actes de discours.

# INTRODUCTION

## 1. Le sujet de la recherche

Cette thèse de doctorat concerne l'intentionnalité. Notre objet d'étude est la pensée conceptuelle. Nous allons étudier le rôle de l'intentionnalité dans les états et les actes de pensée conceptuelle dont le contenu est représentationnel.

L'intentionnalité est un concept central dans la phénoménologie, dans la philosophie de l'esprit et dans celle du langage. Elle est définie comme la capacité de l'esprit d'être dirigé vers les choses. En ce sens phénoménologique, l'intentionnalité est caractérisée par la directionnalité de l'esprit vers le monde. Les états mentaux de croyance, désir, intention, espoir, amour et les actes mentaux de juger, inférer, définir et les actes illocutoires de conjecturer, affirmer, déclarer, promettre, ordonner sont des exemples d'événements mentaux qui sont toujours orientés vers quelque chose. C'est pourquoi ils sont intentionnels. Ces événements mentaux intentionnels sont des pensées conceptuelles ayant un contenu représentationnel (pourvu de concepts) et une force ou un mode psychologique.

Certaines pensées sont des *présentations* de faits comme la perception visuelle, les tentatives de bouger le corps, la mémoire et l'imagination. D'autres sont des *représentations* de faits comme les attitudes propositionnelles et les actes de pensée conceptuelle purement mentaux ou verbaux. Lorsque l'esprit pense, il est dirigé vers les choses de deux manières différentes : sous le mode d'une présentation sensorielle immédiate ou sous le mode d'une représentation conceptuelle des objets ou des faits

en question. Ainsi, présenter et représenter sont deux façons de rendre les objets présents à l'esprit.

Cette thèse concerne l'intentionnalité dans l'approche de John Searle dont la contribution à cet égard est majeure. En effet, Searle est peut-être le seul philosophe contemporain qui a réussi à montrer l'importance de l'intentionnalité dans des domaines aussi variés que l'esprit, le langage et la réalité sociale. Dans ce travail, le rapport pensée/langage est particulièrement exploité. Cette thèse concerne trois branches de la philosophie : D'une part, la philosophie de l'esprit car les pensées conceptuelles sont des états ou des actes mentaux. D'autre part, la philosophie du langage naturel parce qu'elles sont les contenus des actes de pensée que nous faisons en parlant, ceux qu'Austin<sup>1</sup> appelle des *actes illocutoires*. Comme les actes de pensée conceptuelle que nous accomplissons en pensant ou en parlant sont des actions intentionnelles humaines, cette recherche touche aussi la philosophie de l'action.

Toute analyse adéquate des pensées conceptuelles doit reconnaître que dans l'exercice (privé ou public) de la pensée, l'esprit met en œuvre trois capacités mentales essentielles : l'intentionnalité, la conscience et la rationalité. Il fait donc partie de nos présupposés de base, que nous sommes des agents conscients, intentionnels et rationnels quand nous pensons et parlons. Nous soutenons que ces trois phénomènes mentaux sont étroitement liés. Ils représentent des conditions de possibilité de nos pensées. C'est pourquoi, ils sont d'égale importance dans l'étude de la nature de notre pensée conceptuelle. Cependant, en raison de son sujet, notre recherche est orientée principalement vers l'intentionnalité. Nous nous limitons, dans cette thèse, à l'analyse du rôle que l'intentionnalité joue dans nos pensées conceptuelles. Notre intérêt porte sur la nature des états mentaux intentionnels que nous avons ainsi que sur la nature des actions intentionnelles que nous faisons en pensant ou en parlant.

---

<sup>1</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

## 2. Problématique

L'un des piliers de la philosophie de l'esprit de Searle<sup>2</sup> est la thèse selon laquelle l'intentionnalité crée la possibilité même du langage. Elle joue ainsi un rôle fondateur. De surcroît, Searle soutient la thèse du primat de l'esprit sur le langage. Selon lui, l'intentionnalité est à la base de toute analyse des actes de pensée conceptuelle que nous faisons dans le monde. Il explique qu'il y a une relation logique fondamentale entre les états mentaux et les actions. Selon Searle : « [...] there are no actions without intentions<sup>3</sup>. » En particulier, les actes de pensée conceptuelle sont intrinsèquement intentionnels. Nous ne pouvons les faire sans le vouloir et sans être conscients. Cela explique pourquoi, selon lui, la philosophie de l'esprit fonde la philosophie du langage.

Un autre principe de base de sa philosophie de l'esprit est celui que l'intentionnalité est la propriété par laquelle l'esprit fait correspondre des choses et des faits aux représentations d'une part, et aux mots d'autre part. L'esprit établit pareille correspondance selon certaines directions d'ajustement. Searle explique que les pensées sont satisfaites quand il y a correspondance entre ce que l'esprit pense ou dit et les choses selon la direction d'ajustement visée. Selon sa classification, il y a quatre directions d'ajustement possibles entre les mots et les choses : la première va des *mots aux choses* (elle est propre aux assertions) ; la seconde va des *choses aux mots* (elle est propre aux demandes et aux promesses) ; la troisième est la *double direction d'ajustement* entre les mots et les choses (elle est propre aux déclarations

---

<sup>2</sup> J. R. Searle, *Intentionality: An Essay in The Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>3</sup> J.R. Searle, *Intentionality, op. cit.*, p. 82

linguistiques); et la *direction vide d'ajustement* (propre aux félicitations et aux condoléances).

Par contre, selon Searle, il y a seulement trois directions possibles d'ajustement entre l'esprit et le monde : la première va de *l'esprit aux choses* (elle est propre aux croyances); la seconde va *des choses à l'esprit* (elle est propre aux désirs et intentions) et la *direction vide d'ajustement* (propre aux joies et aux tristesses). Sur la base des principes que nous venons d'évoquer et de celui de l'exprimabilité des pensées conceptuelles, nous soutiendrons qu'il existe en outre une quatrième : la *double direction d'ajustement entre l'esprit et les choses*. Il y a donc selon nous, le même nombre de directions possibles d'ajustement en philosophie du langage entre les mots et les choses, et en philosophie de l'esprit entre les idées et les choses.

Plusieurs philosophes de l'esprit et du langage sont d'accord avec les idées d'Austin et de Grice sur la signification. Selon Austin<sup>4</sup>, tout agent qui utilise le langage afin de signifier quelque chose produit des signes avec l'intention d'accomplir des actions bien particulières qu'il appelle des *actes illocutoires*. La signification est la propriété en vertu de laquelle de simples énonciations constituent des tentatives d'accomplir des actes. Chez Grice, la signification dépend des intentions du locuteur. Celles-ci sont des *intentions de produire certains effets* (des attitudes propositionnelles) *chez l'auditeur*. Ainsi, la signification a franchi le seuil de la philosophie du langage et est entrée dans le domaine de la philosophie de l'esprit. Elle est devenue une propriété intentionnelle chez Grice, Austin, Searle et bien d'autres.

Toute analyse adéquate de la signification doit reconnaître, comme nous venons de le souligner, que l'esprit et le langage sont étroitement liés. L'esprit a besoin du langage pour lier les pensées aux choses, par exemple, pour décrire et agir dans le monde. De même, le langage a besoin de l'intentionnalité de l'esprit pour lier les

---

<sup>4</sup> J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, *op. cit.*

mots aux choses. Ainsi, le langage peut remplir ses fonctions essentielles qui sont l'expression et la communication des pensées des agents qui l'utilisent. Sans intentionnalité il n'y aurait pas de signification. L'un des présupposés de base de notre thèse est que pour signifier les agents doivent *avoir* certains types d'*états mentaux* en particulier des croyances, des désirs et des intentions et également *tenter d'accomplir* certains *actes de pensée conceptuelle* comme, par exemple, dans le domaine du langage, des actes de discours en particulier des actes illocutoires. Nous soutiendrons que les tentatives d'accomplir des actes illocutoires sont elles-mêmes aussi des actions intrinsèquement intentionnelles à caractère conceptuel : l'agent se *représente* les conditions de succès de l'acte illocutoire tenté.

Comme nous l'avons remarqué, c'est grâce à l'intentionnalité que nous avons le langage. En imposant de la signification à des simples marques sur du papier ou à des sons acoustiques qui sortent de notre bouche, l'esprit transforme des signes purement physiques en des unités de signification servant à exprimer et à communiquer nos pensées. Ainsi, tous les actes de pensée conceptuelle que nous accomplissons en privé dans le soliloque peuvent, en principe, devenir des actes illocutoires ; nous pouvons décider de tenter de les communiquer à autrui. Qui plus est, nous exprimons des attitudes propositionnelles en tentant d'accomplir n'importe quel type d'acte de pensée conceptuelle, qu'il soit privé ou public.

Comme nous l'avons déjà souligné, la philosophie de l'esprit distingue deux types de pensée conceptuelle : celles qui sont des états et celles qui sont des actes mentaux. Parmi les actes, il y a ceux que nous accomplissons mentalement sans utiliser le langage public comme les jugements et les engagements intérieurs que nous faisons sans parler. Il y a aussi les actes illocutoires que nous accomplissons verbalement comme les assertions, les promesses et les demandes, etc. John Searle et Vanderveken ont élaboré une théorie des conditions de *félicité* des actes illocutoires

dans leur ouvrage *Foundations of Illocutionary Logic*<sup>5</sup>. Cette théorie formalise des lois nécessaires et universelles qui régissent l'accomplissement et la satisfaction des actes illocutoires. Selon eux, la théorie du succès des actes illocutoires fixe des limites à l'usage du langage. Ces limites restreignent ce que nous pouvons penser. De même, la théorie de la satisfaction de tels actes fixe des limites au monde. Ces limites restreignent ce dont nous pouvons avoir l'expérience. Ainsi, en régissant le succès et la satisfaction des actes illocutoires, ces lois reflètent les formes *a priori* de la pensée conceptuelle et de l'expérience humaine, selon les conclusions de Vanderveken dans *Les actes de discours*<sup>6</sup>.

Ces théories reprennent les considérations de Wittgenstein<sup>7</sup> suivant lesquelles les limites de la pensée et du monde se reflètent dans celle du langage. Dans *Intentionality*<sup>8</sup>, Searle montre que les états et les actes de pensée conceptuelle sont logiquement liés. Premièrement, l'expression d'au moins un état mental fait partir de l'accomplissement de n'importe quel acte de pensée conceptuelle qu'il soit privé ou public. Deuxièmement, la satisfaction de n'importe quelle type d'acte de pensée conceptuelle implique la satisfaction de l'état mental exprimé. Pour qu'il y ait satisfaction il faut d'une part, qu'il y ait correspondance entre l'esprit et le monde et d'autre part, que cette correspondance soit établie selon la direction d'ajustement appropriée. Nous défendrons dans notre thèse qu'il est possible de généraliser les résultats obtenus pour les actes illocutoires à toutes les pensées conceptuelles. Car elles sont en principe exprimables. Selon ce principe d'exprimabilité, toute pensée

---

<sup>5</sup> J. R. Searle and D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, 1985.

<sup>6</sup> D. Vanderveken, *Les actes de discours : Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*, Liège, Pierre Mardaga, 1988.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, la première version en allemand a été publiée en 1921 in *Annalen der Naturphilosophie*. La première traduction anglaise de C. K. Ogden and F.P. Ramsey a été publiée à Londres chez Routledge en 1922. Traduction française de Pierre Klossowski parue initialement dans la *Bibliothèque des idées* à Paris, aux éditions Gallimard en 1961.

<sup>8</sup> J. R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*

conceptuelle humaine possible à propos d'un fait pourrait être exprimée lors de l'accomplissement d'un acte illocutoire. Nous allons discuter beaucoup de ce principe. En outre, contrairement à Wittgenstein, nous soutiendrons que les limites fixées à la pensée conceptuelle sont différentes des limites fixées à l'expérience.

### **3. Les objectifs**

L'objectif général de cette thèse est de procéder à une analyse approfondie de certains traits fondamentaux de l'intentionnalité afin de contribuer à l'explication de son rôle dans la pensée conceptuelle. Nous allons mettre en perspective les principes développés dans les différents chapitres, tout en explorant les ressources mises à notre disposition en particulier par la théorie de l'intentionnalité de Searle et la théorie des actes de discours.

Notre premier objectif est celui de contribuer à la théorie de l'intentionnalité en enrichissant la typologie des directions d'ajustement entre l'esprit et les choses.

En partant du principe que l'esprit fonde le langage et que l'esprit a la capacité de créer des choses nouvelles et de symboliser, nous allons mettre en évidence l'importance de certains actes de pensée conceptuelle comme les déclarations purement mentales dont Searle ne parle pas dans sa théorie des phénomènes mentaux. Nous enrichissons la typologie des directions d'ajustement en ajoutant une double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde.

Notre second objectif est celui de contribuer à la théorie de la signification en analysant les conditions de félicité de l'acte de signifier.

En partant de l'analyse de Searle et de Grice du rôle de l'intentionnalité dans la signification, nous allons articuler l'intentionnalité propre à l'acte de signifier. Nous

montrons que signifier c'est avant tout une action intentionnelle d'un type très particulier. Quiconque signifie linguistiquement quelque chose tente d'accomplir des actes de discours. Nous analyserons les conditions de félicité de ces tentatives, lesquelles sont liées à d'autres actes de pensée conceptuelle. Certaines conditions sont celles-ci : l'agent doit tenter d'utiliser des mots et il doit lier ces mots aux choses en tentant d'accomplir un acte illocutoire visé. Ce faisant, il doit exprimer des états mentaux.

Notre troisième objectif est de montrer en quoi consistent les limites fixées à la pensée conceptuelle et à l'expérience, ainsi que montrer pourquoi ils ne coïncident pas.

En partant du principe selon lequel toute pensée conceptuelle est en principe exprimable par le langage lors d'une tentative d'accomplir des actes illocutoires (principe d'exprimabilité), nous pouvons déduire que les lois nécessaires et universelles qui régissent le succès de ces actes servent à déterminer les conditions de possibilité de l'expression réussies des pensées conceptuelles. À partir de ces lois, expliquées dans *Meaning and Speech Acts*<sup>9</sup>, nous pouvons déterminer les limites de la pensée. Certains actes de pensée sont imperformables. À partir du principe selon lequel toute pensée conceptuelle est nécessairement intentionnelle (désormais principe d'intentionnalité), nous pouvons déduire que les lois nécessaires et universelles qui gouvernent la satisfaction des actes illocutoires servent à déterminer les conditions de possibilité de l'expérience. À partir de ces lois, établies et analysées dans *Foundations of illocutionary logic*<sup>10</sup>, nous pouvons montrer les limites du monde. Nous montrerons que certains jugements sont insatisfaisables.

---

<sup>9</sup> D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts: Principles of Language Use*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 220-227.

<sup>10</sup> J. R. Searle & D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, *op. cit.*

#### **4. La méthode utilisée**

Les développements récents dans la philosophie de l'esprit et dans la philosophie du langage naturel montrent l'importance et la nécessité de mieux connaître la nature et le rôle de certains phénomènes mentaux tels que l'intentionnalité, la conscience et la rationalité dans notre comportement. Considérés, en général, comme des traits mentaux authentiques des agents humains, ces phénomènes jouissent d'un mode ontologique subjectif. Ils ne se prêtent donc pas à l'observation à la 3<sup>ème</sup> personne. Les obstacles sont nombreux lorsque la nature de l'objet de recherche empêche un traitement empirique. D'emblée nous sommes confrontés à la difficulté de l'accès au phénomène à étudier. En philosophie de l'esprit, des modèles théoriques qui étudient le comportement manifeste des agents (leurs actions publiques) sont souvent adoptés comme support à l'analyse de la nature de leur comportement mental. Il est indéniable que l'usage du langage est un type de comportement public qui se prête bien à l'observation externe.

Les théories qui partent des actions humaines ont l'avantage d'avoir un accès direct aux faits qu'elles analysent et pour cette raison elles sont plus facilement vérifiables. Il est naturel que nous soyons portés à adopter certains de ces modèles théoriques, ceux dont les résultats contribuent à l'éclaircissement de la nature des pensées conceptuelles. Parmi les théories de l'usage du langage développées récemment, celle des actes de discours offre des résultats particulièrement intéressants pour notre recherche. Les auteurs de cette théorie ont mis en évidence les relations logiques entre la pensée conceptuelle et le langage.

La méthodologie adoptée dans cette thèse est analytique. Elle est un travail de recherche en philosophie analytique qui concerne l'esprit et le langage. Il s'agit d'analyser des phénomènes relatifs à l'intentionnalité en général et la signification en particulier. Il s'agit

d'expliquer aussi leur nature à partir des principes généraux préconisés en philosophie de l'esprit, du langage et de l'action. Nous ferons des inférences en utilisant les lois nécessaires et universelles gouvernant les conditions de félicité des actes illocutoires et des attitudes propositionnelles. Il y aura donc à la fois un travail d'analyse philosophique des principes, un travail d'explication déductive à partir des lois et un travail de généralisation inductive des phénomènes mentaux et linguistiques. Pour mieux expliquer les phénomènes en question il nous faudra reconstruire les principes de base des théories concernées : la théorie de l'intentionnalité de Searle et celle des actes de discours. Il nous faudra aussi formuler des lois théoriques valides expliquant des généralisations empiriques.

## **5. La démarche adoptée**

Pour développer notre thèse, nous partirons du présupposé suivant : l'intentionnalité joue un rôle important dans nos pensées et actions conceptuelles. Elle rend possible les pensées conceptuelles et permet leur expression et communication. Nous voulons préciser et clairement déterminer ce rôle.

Cette thèse vise davantage l'éclaircissement et le développement de certains principes déjà adoptés en philosophie de l'esprit et du langage qu'une construction critique ou polémique. Néanmoins, toute recherche philosophique doit apporter des résultats nouveaux lesquels sont en général le fruit d'une réflexion critique sur les théories en cours. Nous tâcherons d'arriver à des résultats nouveaux éclairant les phénomènes étudiés.

## 6. La structure de la thèse

Notre thèse est divisée en cinq différents chapitres et comprend une conclusion. Dans le premier chapitre qui s'intitule : **Remarques historiques sur le concept d'intentionnalité**, nous retracerons l'origine du concept d'*intentionnalité* en philosophie. L'intentionnalité est un thème discuté depuis les Grecs jusqu'à nos jours, même s'il n'a pas toujours été appelé comme nous l'appelons aujourd'hui. Ainsi, le principal but de ce premier chapitre est d'expliquer comment certains penseurs (comme Aristote, Thomas d'Aquin, Brentano, Husserl, etc.) ont tenté d'expliquer le phénomène de l'intentionnalité au cours de l'histoire de la philosophie.

Dans le second chapitre qui s'intitule : **L'intentionnalité chez Searle**, nous présenterons le système philosophique de Searle. Ce chapitre concerne surtout sa théorie des actes de discours et sa théorie de l'intentionnalité à la base de cette thèse.

Dans le troisième chapitre qui s'intitule : **Directions d'ajustement entre l'esprit, le langage et le monde**, nous apporterons un argument en faveur du principe selon lequel la philosophie de l'esprit fonde la philosophie du langage. Nous défendrons que toute pensée conceptuelle a une direction d'ajustement. Cela nous permettra d'unifier la typologie des directions possibles d'ajustement de la philosophie de l'esprit et de celle de la philosophie du langage naturel.

Dans le quatrième chapitre qui s'intitule : **Le rôle de l'intentionnalité dans la signification**, nous analyserons la nature propre de la signification linguistique. Nous soutiendrons que signifier quelque chose par le moyen du langage est une action intentionnelle que l'agent fait plutôt qu'une attitude propositionnelle qu'il a. Pareille action comme toute action intentionnelle a des conditions de félicité. En analysant

leurs conditions de succès et de satisfaction, nous montrerons pourquoi l'intentionnalité a un rôle constitutif dans la signification linguistique.

Dans le cinquième chapitre qui s'intitule : **De la nature et des limites des pensées conceptuelles**, nous soutiendrons que certaines lois de la logique illocutoire montrent quelles sont les frontières de la pensée, et quelles sont les limites du monde. Dans notre conception, nous pouvons faire une généralisation de telles lois pour les appliquer à toute pensée conceptuelle. Ce faisant nous préciserons la nature des limites de la pensée conceptuelle et de l'expérience.

La conclusion générale de cette thèse résume les principaux résultats obtenus dans notre travail de recherche. Une conséquence importante de notre thèse est que l'intentionnalité est plus qu'une propriété de renvoi. Elle constitue une condition nécessaire de possibilité de toute pensée conceptuelle.

# CHAPITRE I

## REMARQUES HISTORIQUES SUR LE CONCEPT D'INTENTIONNALITÉ<sup>1</sup>

### 1.1 Introduction

Cette approche historique présente certaines considérations sur l'intentionnalité dans l'histoire de la philosophie depuis les présocratiques jusqu'à nos jours. Il est vrai que l'intentionnalité est devenue un thème philosophique largement discuté dans les théories médiévales. Cependant certains auteurs pensent que la question de l'intentionnalité comme *directionnalité* embarrassait les philosophes déjà à

---

<sup>1</sup> Nous nos sommes inspirées fondamentalement des articles de Herbert Spiegelberg, « 'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl », in *The Philosophy of Brentano*, sous la dir. de Linda L. McAlister, 108-127, Atlantic Highlands (N.J), Humanities Press, 1976; Christian Knudsen, "Intentions and Impositions" in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, sous la dir. de N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pingorg, p. 479-495, New York, Cambridge University Press, 1982; Ausonio Marras, "Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality" in *The Philosophy of Brentano, op. cit.*, p. 128-139; Tim Crane, "The Efficacy of Content: A Functionalist Theory" in *Human Action, Deliberation and Causation*, sous la dir. de Jan Bransen, Dordrecht, Kluwer, 1998a; Roderick M. Chisholm, "Intentional inexistence" in *The Philosophy of Brentano, op. cit.*, p. 140-150; Linda L. McAlister, "Chisolm and Brentano on Intentionality" in *The Philosophy of Brentano, op. cit.*, p. 151-9; Dominik Perler, "What Are Intentional Objects ? A Controversy among Early Scotists" in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la dir. de D. Perler, p. 203-226, 2001; Barry Smith, *Austrian Philosophy : The Legacy of Franz Brentano*, Chicago and LaSalle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1994.

l'Antiquité<sup>2</sup>. L'idée de renvoi ou de direction vers quelque chose est sous-jacente aux discussions sur la façon dont l'esprit connaît le monde extérieur qui était un sujet de réflexion chez les Anciens.

L'intentionnalité est le trait qui sert à caractériser la capacité de l'esprit d'être tourné vers la réalité externe. Ce trait est intrinsèque à l'esprit qui pense ou connaît les choses et les faits. L'intentionnalité est ainsi indispensable pour comprendre la relation entre l'esprit, le langage et le monde. Il y a cependant des controverses sur la question de savoir si oui ou non ce concept était utilisé avant les scolastiques ou même avant la fin de la Modernité.

Afin de suivre l'histoire de ce thème philosophique, nous avons considéré les différentes approches concernant l'idée plutôt que la terminologie. Car il est possible de penser et d'exprimer une même idée à plusieurs époques différentes. En général, on discute d'abord l'idée avant qu'une terminologie soit forgée et devienne canonique pour la représenter. Chez les Anciens, dans le meilleur des cas, la relation entre l'esprit et le monde est une relation entre la pensée (état ou acte) et l'objet vers lequel la pensée est orientée.

Dans ce chapitre nous retracerons l'origine du terme *intentionnalité*. Nous décrirons comment certaines figures anciennes, médiévales, modernes et contemporaines ont discuté la relation entre l'esprit et leurs objets de connaissance et donc l'intentionnalité. Dans la première section, nous introduirons le sujet et les objectifs du chapitre. Dans la seconde, nous parlerons de la distinction ontologique entre états de choses et faits du monde. Dans la troisième, nous présenterons l'histoire du terme *intention*. La quatrième présente le problème de l'intentionnalité. Dans la cinquième, nous discuterons de l'idée d'intentionnalité chez les penseurs grecs (Parménide, Platon et Aristote). Dans la sixième, nous parlerons de l'approche des

---

<sup>2</sup> Voir Victor Caston, « Aristotle and the Problem of Intentionality » in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, no. 2, 1988, p. 249-298.

stoïciens. Dans la septième, du rôle et de l'approche de St. Augustin. La huitième section présente l'approche de St. Thomas au Moyen Âge. La neuvième est consacrée à la discussion chez les Modernes, plus particulièrement chez Brentano. La dixième et onzièmes sections présentent respectivement l'approche de deux grands philosophes contemporains : Husserl et Frege. La douzième section présente les liens entre Searle, Frege et Husserl et les conclusions du chapitre. Ce faisant nous montrons comment s'est forgée la terminologie devenue canonique en philosophie pour désigner ce trait distinctif de l'esprit.

## 1.2 De l'ontologie des états et actes

Le trait caractéristique central de la pensée est son intentionnalité. Nous pensons toujours à quelque chose et nous y pensons sous certains aspects. Traditionnellement, l'*intentionnalité* est considérée comme un phénomène mental dont la propriété principale est la *directionnalité*. C'est le pouvoir propre à l'esprit d'être *dirigé vers* les choses et les faits du monde dont les choses font partie<sup>3</sup>. Ce qui est dirigé vers, ce qui est à propos de, ce qui présente ou représente quelque chose a par définition de l'intentionnalité. Dans la tradition philosophique, depuis Descartes<sup>4</sup>, on distingue deux types de pensées dirigées vers le monde : les *pensées conceptuelles* comme les croyances et les jugements qui représentent les objets *via* des concepts et les *non*

---

<sup>3</sup> Comme Wittgenstein l'a bien souligné, « Le monde est la totalité des faits, non des choses » dans *Tractatus Logico-philosophicus*, traduction française, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Collection *Bibliothèque de philosophie*, fondée par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, Éditions Gallimard, 1993, § 1.1

<sup>4</sup> René Descartes, « Sixième Méditation » dans *Méditations*, parue en 1641. Réédité dans R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, A. Bridoux (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953.

*conceptuelles* comme la perception et l'imagination qui les présentent par les sens d'une façon plus directe et immédiate.

D'un point de vue ontologique, il y a différents types de faits dans le monde auxquels nous pouvons penser. Certains sont appelés des *états de choses*, d'autres des *événements*. Parmi les états de choses, il y a les états *purement physiques* (par exemple que la terre a une certaine masse, qu'elle est une planète) qui existent qu'on y pense ou non. Ces états de choses sont indépendants de nos sensations et de nos représentations mentales. Il y a en outre les *états mentaux* comme les croyances, les désirs, les dépressions et les douleurs qui eux dépendent de nos facultés subjectives mentales. Parmi les états mentaux il y a ceux appelés *attitudes propositionnelles* qui sont des *états de pensée*. Certains états de pensée comme les croyances, les intentions, les désirs, l'amour et les tristesses sont *conceptuels* : ils ont un *contenu représentationnel* (généralement propositionnel). Nous croyons que des choses sont telles et telles. On désire qu'elles soient ainsi, etc. D'autres ont comme contenu un objet subsumé sous un concept. Nous aimons et nous craignons certaines choses comme nos parents, et des catastrophes. Par contre, certains états de pensée ne sont pas *intentionnels* (par exemple, les angoisses, les dépressions, les anxiétés) car elles ne sont pas dirigées vers des faits ou choses.

À la différence des états de choses qui ont lieu, les événements comme les tempêtes de neige et une conversation sont des faits qui arrivent. Les événements surviennent et transforment le monde. D'un point de vue ontologique, il y a différents types d'événements. Certains sont *purement physiques*, leur occurrence dans le monde est totalement indépendante de nos pensées et actions, par exemple, le lever et le coucher du soleil, la tombée de la pluie, l'éruption d'un volcan, le mouvement des marées. Ils arrivent indépendamment de nous. D'autres, par contre, dépendent de nos pensées et actions. Tels sont par exemple : (1) les événements *mentaux* comme les *actes de pensée conceptuelles* (jugements, décisions, tentatives, etc.) ; et *non conceptuelles* comme les perceptions ; (2) les événements *linguistiques* comme les

*actes illocutoires* (assertions, promesses, ordres, demandes, etc.); et (3) les événements *sociaux* comme les révolutions, les élections, les guerres et les mouvements de population qui sont plutôt des processus<sup>5</sup>.

Ontologiquement, les états et les événements sont des faits. Parmi les événements il y a les actions individuelles et conjointes qui impliquent de l'intentionnalité humaine. Nous les accomplissons. De même qu'il y a différents types d'événements, il y a différents types d'actions. Selon la tradition philosophique, à la base de toute action il y a des *mouvements volontaires* du corps (ou des tentatives de pareils mouvements) comme bouger un membre, saisir un objet, marcher et nager qui sont des *actions intentionnelles non conceptuelles et non verbales*. Selon certains<sup>6</sup>, nous accomplissons pareilles actions en ayant à l'esprit une *présentation* (plutôt qu'une représentation) de leurs conditions de succès. Quand nous bougeons volontairement un membre ou un objet nous avons une présentation de la façon dont nous voulons qu'il soit. D'autres *actions sont purement conceptuelles*. Nous les accomplissons en nous représentant leurs conditions de succès. Parmi celles-ci il y a les *actes purement mentaux* (juger, décider, douter, etc.) et les *actes de discours* (assertions, promesses, ordres, déclarations, félicitations, etc.)

En philosophie de l'esprit, il convient de distinguer les deux types de pensées conceptuelles : les *états* et *actes mentaux*. Les états de croyances, désirs, intentions, espoirs, amour, haine, peur, savoir, regrets, tristesses, joies, etc. que Descartes<sup>7</sup> appelait *passions de l'âme* et que nous appelons aujourd'hui suivant B. Russell

---

<sup>5</sup> Voir notamment le troisième chapitre du livre de Terence Parsons, *Events in the Semantics of English : A Study in Subatomic Semantics*, The MIT Press, 1990.

<sup>6</sup> John Searle, en particulier. Nous parlerons des traits distinctifs propres aux pensées conceptuelles et non conceptuelles dans le prochain chapitre.

<sup>7</sup> René Descartes, *Les Passions de l'âme*, publié à Paris, chez Henri Le Gras, en 1649. Rééditée dans R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, A. Bridoux (éd.), *op. cit.*, p. 691-802.

*attitudes*<sup>8</sup> ne sont pas des actions que nous faisons mais bien plutôt des *états mentaux* que nous *avons*. En revanche, les actes sont des *actions intentionnelles* (privées ou publiques) que les agents humains *font consciemment* : en pensant (ce sont des *actes mentaux* comme les jugements et les engagements) et en parlant (dans ce cas, ce sont des *actes illocutoires* selon la terminologie d’Austin<sup>9</sup> comme les assertions et les promesses). Par conséquent, les états ainsi que les actes de pensées conceptuelles sont des exemples de phénomènes mentaux qui exhibent de l’intentionnalité. Pareils états et actes mentaux sont toujours dirigés vers ou à propos de quelque chose. C’est sont des pensées dont le contenu représente les objets ou les faits vers lesquels elles sont dirigées.

### 1.3 De l’histoire du terme intention ou « intentionnalité »

Selon la plupart des auteurs que nous avons consultés, la recherche philosophique sur l’intentionnalité commence bien avant les travaux de Franz Brentano, vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, et du phénoménologue Edmund Husserl au début du 20<sup>ème</sup> siècle, et donc bien avant des débats récents en philosophie analytique de l’esprit.

Nous nous accordons pour dire que le terme « intentionnalité » dérive du terme latin *intentio* qui vient du verbe latin *intendere* (qui veut dire tendre vers quelque chose). Celui-ci a joué un rôle très important dans les discussions logiques, sémantiques et épistémologiques au sein de la philosophie du Moyen Âge.

---

<sup>8</sup> Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres, George Allen and Unwin, 1976.

<sup>9</sup> J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, *op. cit.*

Cependant, souligne Spiegelberg dans son fameux texte « ‘Intentional’ and ‘Intentionality’ in the *Scholastics*, Brentano and Husserl »<sup>10</sup>, le terme *intentio* est utilisé, chez les Anciens (les médiévaux), en deux sens : l’un pratique et l’autre *extra-pratique* (ou technique).

L’usage du terme dans le sens « pratique » s’applique quand l’agent a le but ou l’intention de faire quelque chose. Il joue ainsi un rôle dans l’*étiologie*<sup>11</sup> des actions. L’auteur remarque que c’est cette signification qui est l’originale du terme *intentio*, laquelle a été préservée jusqu’à présent dans le langage naturel<sup>12</sup>. En théorie des actes de discours, par exemple, nous disons d’un agent qui s’engage, promet, fait un vœu, menace, etc., en un contexte d’énonciation, qu’il manifeste l’intention de faire quelque chose dans le monde. (Une action future est représentée par le contenu de son engagement, de sa promesse, de son vœu, de sa menace, etc.). En ce sens, le terme *intentio* sert à désigner un type psychologique d’état mental intentionnel particulier : l’intention, différent des autres types comme la croyance et le désir.

Par contre, *intentio* en son sens « extra-pratique », est un terme technique qui désigne un concept qui peut s’appliquer aux choses et aux propriétés<sup>13</sup> non mentales

---

<sup>10</sup> Ce texte est apparu pour la première fois dans le vol. 5. du journal *Philosophische Helfte* de 1936. Réédité dans le vol. 29 de *Studia Philosophica* en 1970, p. 189-216. Il a été traduit pour l’anglais par Linda L. McAlister et Margaret Schättle en 1976.

<sup>11</sup> L’*étiologie* essaye d’expliquer l’ensemble des causes d’un phénomène. Dans ce cas, l’intention est considérée comme une des causes des actions.

<sup>12</sup> Donc, le terme est repris dans le langage technique de la théorie des actes de discours.

<sup>13</sup> Nous employons ici une terminologie contemporaine. Mais elle s’approche de ce que les anciens et les médiévaux traitaient lorsqu’ils considéraient des entités dans le monde. Aujourd’hui, en philosophie analytique on parle d’« objet » et « propriétés ». Dans le cas des anciens et médiévaux, dans le cadre aristotélicien, ils faisaient des distinctions plus fines dans les catégories de l’être. Par exemple, chez Aristote, on distingue entre les substances premières (par exemple, un cheval) et les substances secondes (par exemple, le cheval en tant qu’espèce) et les accidents particuliers (par exemple, la blancheur de ce cheval) et les accidents universels (comme la science et la grammaire). Voir le ch. 2, « Des différentes expressions » dans *Catégories* d’Aristote, publiée in Aristote, *Organon*, traduction nouvelle avec notes de J. Tricot, 5 vol. Le vol 1 comprend, I. *Catégories* ; II. *De l’interprétation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, 1989, p. XVI-156.

(celles qui existent en dehors de l'esprit) ainsi qu'à celles qui sont présentes à l'esprit. Étant donné qu'un concept est lui-même une chose mentale, selon les médiévaux, une *intentio* peut aussi s'appliquer à des choses mentales. Cette notion est associée à deux autres déjà présentes dans les écrits des deux philosophes arabes Al-farabi et Avicenne (Ibn Sina). Dans le commentaire sur le 1<sup>er</sup> chapitre du livre *De Interpretatione* d'Aristote, Al-farabi<sup>14</sup> a traduit le terme grec '*noema*', à l'origine du terme *intention* par le mot arabe *ma'qul* en signifiant à celui-ci un concept ou une pensée que doit être analysé par le logicien sous deux aspects : (1) dans sa relation avec les choses en dehors de l'âme ; et (2) dans sa relation avec les mots. En outre, dans son texte *De intellectu et intellecto*<sup>15</sup>, Al-farabi a utilisé le terme *ma'na* comme synonyme de *ma'qul*.

Plus tard, dans les écrits d'Avicenne (§3), *ma'na* désigne ce à quoi l'esprit fait face en pensant<sup>16</sup>. Le terme *ma'na* sert à signifier la réalité du connu en tant que connu. Les deux termes arabes *ma'qul* et *ma'na* ont été traduits en latin par *intentio*. Ils sont des termes utilisés pour désigner des concepts, des notions ou n'importe quoi qui soit à l'esprit dans la pensée<sup>17</sup>. Donc, dans la logique et la philosophie scolastiques les termes *noema*, *ma'qul*, *ma'na* et *intentio* étaient synonymes de : (a) l'application de l'esprit à un objet de connaissance c'est-à-dire l'acte de l'esprit d'appréhender ce qui est immédiatement face à lui (= *intentio formalis*) : « actus

---

<sup>14</sup> Nous suivons ici les références données par Knudsen, « Intentions and Impositions » in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, sous la dir. De N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg, 1982, p. 479. Al-farabi, *De Interpretatione*, § 3, cité par Kwame Gyekye, « The Terms *Prima intention* and *Secunda intention* in Arabic Logic », in *Speculum*, vol. 46, 1971, p. 35, n. 16.

<sup>15</sup> Al-farabi, *De intellectu et intellecto*, in E. Gilson, « Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 4, 1929, p. 30, 118, 119, 144. Pour plus de références historiques voir le texte de C. Knudsen, « Intentions and Impositions » in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, *op. cit.*, p. 479.

<sup>16</sup> Nous suivons ici Tim Crane : « Intentionality », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, (éd. général), Edward Craig, London, Routledge. Et C. Knudsen, *op. cit.*, p. 479, 480.

<sup>17</sup> Voir le texte de C. Knudsen, « Intentions and Impositions », *op. cit.*

mentis quo tendit in objectum » ; et (b) le contenu même de pensée auquel l'esprit s'applique, « objectum in quod » (= *intentio objectiva*). Ces deux aspects du terme *intentio* sont utilisés pour faire la distinction historique entre les *intentiones premières* et *secondes*.

La distinction entre les intentions premières et les secondes intentions est préfigurée dans la théorie de l'abstraction d'Alfarabi. L'*intentio prima* (*formalis*) est « *actus intellectus directus, id est quo objectum suum percipit directe* ». Dans ce cas, l'objet de l'intention est en dehors de l'esprit, par exemple, un cheval perçu, en tant que la pensée se forme spontanément dans l'esprit, sans réflexion sur sa propre activité. L'intention *secunda* (*formalis*) est « *actus intellectus reflexus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus* » c'est-à-dire la pensée, non de l'objet, mais de l'intention première qui s'y applique, la réflexion sur l'objet de pensée en tant que pensée. Dans ce cas, l'objet est à l'intérieur de l'esprit puisqu'il est lui-même une intention. Par conséquent, les secondes intentions ont toujours pour objet un *ens rationis* (un étant de raison).

Selon Avicenne, les intentions secondes constituent le thème ou l'objet de la logique: « *Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo quae apponuntur intentionibus primo intellectis* » (Le vrai sujet de la logique sont les intentions secondes en tant que des intentions premières)<sup>18</sup>. Pour Knudsen<sup>19</sup> « cette association de la logique aux intentions considérées comme des entités épistémologiques marque le début du développement d'une logique « intentionnelle »

---

<sup>18</sup> L'objet de la logique sont les intentions secondes mais en tant qu'ayant comme objet les intentions première. Avicenne, *Metaphysica*, 1508, I, ii ; f.70. C'est de cette façon que les philosophes médiévaux du treizième et quatorzième siècles qui suivaient cette influente définition, pourraient échapper aux critiques dirigées contre le psychologisme par Husserl et Frege. Le sujet de la logique n'est pas l'étude des entités psychologiques (en tant que des intentions premières ou des intentions secondes tout court) mais plutôt l'étude du fonctionnement correct des opérations représentationnelles (en gros veut dire qu'elle traite des opérations sur des intentions premières lesquelles deviennent des intentions secondes).

<sup>19</sup> C. Knudsen, "Intentions and Impositions", *op. cit.* p. 480.

ou logique conçue comme une *scientia rationalis* ». Dans la théorie d'Avicenne, une intention est ce que le sens interne trouve dans les choses sur et au dessus des phantasmes (images sensibles) trouvés par le sens extérieur<sup>20</sup>. Ainsi, la notion d'*intentio* est à la base de la notion de contenu. C'est pour cette raison que, depuis le début, le statut ontologique des intentions était ambigu. Car l'intention était considérée comme ce par quoi l'esprit connaît (ou pense) et le contenu même de la pensée.

#### 1.4 De l'histoire du problème de l'intentionnalité

Le problème général de l'intentionnalité est déjà préfiguré dans ce qui vient d'être exposé plus haut. Il concerne la nature du trait propre à l'intentionnalité : la *directionnalité* du mental. Toute approche sur la directionnalité de l'esprit doit considérer le fait que les pensées sont en relation avec les objets vers lesquels elles sont dirigées. La difficulté est de savoir comment expliquer l'aspect en vertu duquel elles sont dirigées vers les choses et les faits (actuels ou possibles) du monde. Plus généralement, la question est de savoir ce qui donne à la pensée (état ou acte) sa directionnalité vers quelque chose. Une des réponses possibles est son contenu. Le contenu de la pensée conceptuelle est une proposition. Nous ne pouvons avoir cette proposition à l'esprit sans représenter les objets et le fait vers lesquels la pensée est dirigée. Quand le fait représenté n'existe pas, la pensée est alors fautive. Par contre, quand la pensée est non conceptuelle et que le fait présenté n'existe pas (hallucination), la pensée est alors une illusion.

---

<sup>20</sup> Avicenna, *De anima*, 1508, I, v ; f. 5ra : « *Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili quam vis non prius apprehendit illud sensus exterior ... Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem hec quod est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul* ». [Avicenna Latinus], *Liber De anima* 1-3, ed. F. Van Riet, et Peeters-Brill, 1972, p. 86.

Une autre façon possible d'expliquer cette caractéristique de l'esprit est en terme de relation. Par définition, toute relation a au moins deux *relata*. Il faut alors spécifier quels sont les *relata* constitutifs de la relation d'intentionnalité entre l'esprit et le monde. Supposons que les deux *relata* soient la pensée (les états et les actes mentaux) d'une part, et les objets et faits vers lesquels la pensée est dirigée d'autre part. Dans la relation intentionnelle<sup>21</sup>, la pensée P est en relation avec l'objet O. C'est P qui est dirigée vers ou à propos de O. S'il y a dépendance ontologique entre les deux *relata* (si la relation intentionnelle est conditionnée par l'existence des deux *relata* [P si et seulement si O :  $P \leftrightarrow O$ ]), alors il semble y avoir une difficulté. Car dans certains cas, l'objet vers lequel notre pensée est orientée n'existe pas. Les enfants croient au Père Noël alors qu'il n'y a pas de Père Noël. L'inspecteur de police cherche un assassin qui est déjà mort. Si tout objet vers lequel une pensée est dirigée doit exister (pour qu'il y ait de relation intentionnelle) alors quoi faire de celles à propos d'objets fictifs ou non existants ? Comment expliquer la relation quand le deuxième *relatum* est non existant ? Les pensées à propos d'objets fictifs ou non existants montrent que ce modèle n'est pas le plus appropriée pour expliquer l'intentionnalité. (Un modèle théorique qui ne fait pas la distinction entre les objets réels et les objets intentionnels (ou fictifs) fait face au problème des objets non existants).

Une autre façon possible d'expliquer l'intentionnalité est de distinguer entre le contenu représentationnel de la pensée et les objets vers lesquels la pensée est dirigée. Il faut supposer que la pensée est structurée. Plus précisément, le *contenu représentationnel* des pensées conceptuelles a une *structure de constituants*<sup>22</sup>. C'est-

---

<sup>21</sup> Seulement les pensées qui ont la propriété d'être dirigées vers quelque chose c'est-à-dire des pensées intentionnelles peuvent être des *relatum* de cette relation.

<sup>22</sup> En général, les philosophes contemporains du langage et de l'esprit considèrent les pensées comme des entités abstraites appelées *propositions*. Sur la structure des constituants des pensées conceptuelles, voir l'article de D. Vanderveken, « La forme logique des contenus de nos pensées conceptuelles », in *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, sous la dir. de Daniel Laurier et François Lepage, p. 283-305, Montréal/Paris, Belarmin/Vrin, 1992.

à-dire que chaque contenu (en général une proposition) prédique des propriétés et des relations des objets auxquels les agents se réfèrent via des concepts en ayant des pensées (états ou actes). Il arrive que des objets de référence n'existent pas ou qu'ils n'aient pas les propriétés et relations prédiquées dans le contenu propositionnel. Cependant, cela n'empêche que les références et les prédications et la pensée conceptuelle aient été faites. Car son contenu ne consiste pas en les objets de référence mais bien en la proposition à propos de ces objets. Les attributs prédiqués et les concepts servant à référer existent, même quand aucun objet ne tombe sous ces concepts. La relation est donc trivalente. Elle est entre la pensée P, le contenu représentationnel R, et les objets représentés O :  $P \rightarrow R \rightarrow O$ . Quand les objets existent et ont la relation prédiquée, le fait représenté vers lequel la pensée est dirigée existe.

Dans ce cas, le dilemme est le suivant : si l'objet est hors de l'esprit ; il est un objet réel dont nous pouvons avoir l'expérience ; nous pourrions le connaître d'une façon concrète. Si l'objet est dans l'esprit, s'il existe seulement mentalement alors il est l'objet de notre connaissance mais ce que nous connaissons n'est alors pas l'objet réel.

## 1.5 Les traces de l'intentionnalité chez les penseurs grecs

Selon certains<sup>23</sup>, la préoccupation d'expliquer le fait que l'esprit est tourné vers le monde remonte à la philosophie grecque. Le premier registre montrant l'intérêt sur la question se trouve au début du cinquième siècle avant notre ère, à l'école d'Élée.

---

<sup>23</sup> Voir, par exemple, le texte de Victor Caston : « Intentionality in Ancient Greek Philosophy » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd. principal) : <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/> ; ainsi que V. Caston, « Connecting Traditions : Augustine and the Greeks on Intentionality », in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la dir. de D. Perler, Boston, Brill, 2001, où il parle de l'intentionnalité chez Platon et St. Augustin. Selon lui, les grecs avaient déjà discuté du phénomène et ils ont un rôle à jouer dans l'histoire. Celle-ci ne se tarit pas au Moyen Âge.

Dans le poème de Parménide d'Élée, *De la nature*<sup>24</sup>, le narrateur est instruit par une déesse sur « la voie de la vérité ». Notre intérêt ici est juste de montrer de quelle façon Parménide présentait la relation entre l'esprit et la réalité. Dans ce poème, la déesse commence son instruction par une révélation foudroyante à propos de ce que nous pouvons penser ou dire :

[...] Je vais parler ; toi, écoute et retiens mes paroles qui t'apprendront quelles sont les deux seules voies d'investigation que l'on puisse concevoir. La première dit que l'être est et qu'il n'est possible qu'il ne soit pas. C'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la Vérité. L'autre, c'est : l'être n'est pas et nécessairement le Non-Être est. Cette voie est un étroit sentier où l'on ne peut rien apprendre. Car on ne peut saisir par l'esprit le Non-être, puisqu'il est hors de notre portée ; on ne peut pas non plus l'exprimer par des paroles ; en effet, c'est la même chose que penser et être<sup>25</sup>

De toute nécessité, il faut dire et penser que l'Être est, puisqu'il est l'Être. Quant au Non-Être, il n'est rien [...]<sup>26</sup>

Il n'y a pas à redouter que jamais on te prouve que ce qui n'est pas est. Et toi, éloigne ton esprit de cette voie de recherche<sup>27</sup>.

Il nous reste un seul chemin à parcourir : l'Être est [...] On ne peut ni dire ni penser que l'Être n'est pas...L'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Les fragments du poème de Parménide, *De la nature*, dans *Les penseurs grecs avant Socrate – De Thalès de Milet à Prodicos* ; traduction, introduction et notes par Jean Voilquin, Garnier-Flamarion, Paris, 1964, p. 92-96.

<sup>25</sup> Parménide, *op. cit.*, frs. 4-5, p. 94.

<sup>26</sup> *Ibidem*, fr. 6. p. 94.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fr. 7. p. 94.

<sup>28</sup> *Ibidem*, fr. 8. p. 95.

Selon la déesse de Parménide, il est impossible de penser ou de parler à propos d'objets ou des choses qui ne sont pas, et l'acte de la pensée se confond avec son objet. Parce que, par hypothèse ce qui n'est pas, n'est pas là pour être pensé. Et s'il n'y a rien pour être pensé alors nous ne pouvons pas penser à propos de rien. Ce problème est parallèle à celui du discours. En particulier, pour les énoncés concernant les choses inexistantes (tels que le Père Noël, Pégase, la fontaine de jouvence) ou pour les énoncés faux et contradictoires.

Platon est un autre philosophe grec concerné avec l'intentionnalité. Chez lui nous trouvons la métaphore d'un arc pointé vers un objet pour exprimer la directionnalité des pensées. Socrate offre l'étymologie suivante dans le *Cratyle*<sup>29</sup> :

*Doxa* a dû son nom soit à la poursuite que mène l'âme qui cherche à connaître la nature des choses, soit au coup parti de l'*arc (toxon)*, ce qui me paraît plus vraisemblable. En tout cas la *croyance (oièsis)* s'accorde avec cette seconde explication. C'est en effet l'*élan (oïsis)* de l'âme vers les choses, pour connaître la nature de chacune d'elles, que le nom paraît indiquer. De même aussi la *volonté (boulé)* désigne le *jet (bolé)*, et *boulesthai (vouloir)* signifie *s'élancer vers (éphiesthai)*, comme aussi *bouleuesthai (délibérer)*. Tous ces mots, à la suite de *doxa*, semblent représenter le *jet (bolé)*, de même qu'au rebours *aboulia (imprudence)* semble être le fait de manquer le *but (atukhia)*, en ce sens qu'on ne *frappe (balôn)* ni n'*atteint (tukhôn)* ce qu'on cherchait à frapper, ce qu'on voulait, ce dont on délibérait, ce que l'on désirait. (420bc)

Cette image est élaborée d'avantage par Socrate dans le *Théétète*<sup>30</sup> où il essaye d'expliquer comment une croyance fausse est possible :

---

<sup>29</sup> Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Tome II. Avec des notices et des notes, traduction nouvelle par E. Chambry, Librairie Garnier Frères, Paris. Dans la collection *Classiques* de Garnier.

<sup>30</sup> Platon, *Théétète*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, Tome III.

Il reste par conséquent qu'on peut juger faux dans le cas suivant : Je te connais et je connais Théodore et j'ai dans mon bloc de cire vos empreintes à tous deux, comme si elles étaient gravées par un cachet. En vous apercevant de loin et distinctement, je m'efforce d'appliquer la marque propre à chacun de vous à la vision qui lui est propre, et de faire entrer et d'ajuster cette vision dans sa propre trace, afin que la reconnaissance se fasse ; il peut alors se faire que je me trompe en ces opérations, que j'intervertisse les choses, comme ceux qui mettent à un pied la chaussure de l'autre pied, et que j'applique à la vision de l'un et de l'autre à la marque qui lui est étrangère. On peut dire aussi que l'erreur ressemble à ce qui se produit dans un miroir, où la vue transporte à gauche ce qui est à droite : il arrive alors qu'on prend une chose pour une autre et qu'on a une opinion fausse<sup>31</sup>.

[...] l'opinion fausse, disons-nous, se produit ainsi. On connaît l'un et l'autre, on voit l'un et l'autre, ou l'on a de l'un et de l'autre quelque autre sensation ; mais les deux empreintes ne correspondent pas chacune à la sensation qui lui est propre et, comme un mauvais archer, on lance son trait à côté du but et on le manque, et voilà justement ce qu'on appelle erreur<sup>32</sup>.

[...] si l'on me demande : «Tu as donc découvert, Socrate, que l'opinion fausse ne se rencontre ni dans les rapports naturels des sensations, ni dans les pensées, mais dans l'ajustement de la sensation à la pensée ? » Je répondrai oui, [...]»<sup>33</sup>

La psychologie d'Aristote a influencé les médiévaux et même des philosophes plus récents comme Brentano<sup>34</sup>. Ils se sont inspirés de sa théorie de la sensation et de l'intellect, plus particulièrement, de sa doctrine que la cognition reçoit la forme du

---

<sup>31</sup> Platon, *Théétète*, *op. cit.*, 193bcd.

<sup>32</sup> *Idem*, 194a.

<sup>33</sup> *Idem*, 195d.

<sup>34</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874; Edition anglaise, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. Linda L. McAlister, traduction de D.B. Terrell, Antos C. Rancurello et Linda L. McAlister, London et New York, Routledge, 1973, 1995.

sensible<sup>35</sup> ou de l'objet intelligible sans matière, qu'Aristote développe dans son livre *De l'âme*<sup>36</sup>, dont voici un extrait :

D'une manière générale, pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté apte à recevoir les formes sensibles sans la matière, de même que la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or – et si elle reçoit l'empreinte de l'or ou de l'airain, ce n'est pas en tant qu'or ou airain<sup>37</sup>.

Aristote décrit ensuite l'esprit (*νοῦς* souvent appelé aussi 'intellect' ou 'raison') comme [...] « cette partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense »<sup>38</sup>. Il insiste sur le fait que la pensée requiert toujours un *phantasma* (une image ou forme sensible). Dans ses mots : « Quant à la pensée discursive de l'âme, les images lui tiennent lieu de sensations [...] C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image »<sup>39</sup>. C'est sont ses images qui sont le contenu des pensées. Elles servent à représenter les objets :

---

<sup>35</sup> Certains anciens commentateurs néoplatoniciens ont concilié Aristote avec Platon. Ils insistaient qu'Aristote croyait en l'immortalité de l'âme rationnelle. Ce faisant ils ont involontairement sauvé Aristote pour la Christianité. Parmi les anciens commentateurs, Alexandre d'Aphrodisie [Alessandro di Afrodisia] (200, AD), *De anima*, traduction italienne avec commentaires de P. Accattino and P.L. Donini, Alessandro di Afrodisia, L'anima, Rome et Bari: Laterza, 1996 ; Themistius (*In De anima*) ; et John Philoponus, *In De anima. On Aristotle's On the Soul*, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem Graeca, XV, Berlin: Reimer, 1897. Pour plus d'informations voir Verbeke, 1966. Ils ont donné une interprétation moins matérielle de l'approche d'Aristote sur le processus sensoriel. Voir à ce sujet Richard Sorabji, « From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality », in *Oxford Studies in Philosophy*, volume supplémentaire, p. 227-259, 1991.

<sup>36</sup> Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone, et traduction et notes de E. Barbotin. L'édition que nous utilisons ici est celle apparue chez Gallimard en 1989.

<sup>37</sup> *Idem*, II, 12, 424a.

<sup>38</sup> Aristote, *De l'âme*, *op. cit.*, III, 4, 429a.

<sup>39</sup> *Idem*, III, 7, 431a.

En l'âme les facultés sensitive et intellectuelle sont en puissance leurs objets : l'intelligence d'une part, le sensible de l'autre. Mais il s'agit nécessairement ou de ses objets en eux-mêmes ou de leurs formes. Que ce soit les objets mêmes, c'est impossible : ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme... Lorsque l'on pense, la pensée s'accompagne nécessairement d'une image, car les images sont en un sens des sensations, sauf qu'elles sont sans matières<sup>40</sup>.

Certains<sup>41</sup> ont interprété cette approche d'Aristote comme une thèse représentationnaliste. Selon ce point de vue, les états intentionnels sont tout d'abord dirigés vers les choses à l'aide des items mentaux (concepts, idées, images mentales, etc.). Ainsi, quand nous nous rappelons de notre première poupée en porcelaine, notre souvenir à propos de cette poupée se fait via une représentation mentale. Car notre souvenir peut être dirigé vers quelque chose qui n'existe plus. Et même si elle existe encore, ce souvenir est médiatisé par l'idée que nous avons dans notre esprit. Ainsi, pour que nous puissions nous rappeler de la poupée, nous avons besoin de concepts, d'images mentales de cette poupée qui nous permettent de la rendre présente à notre esprit, de la représenter ou de la visualiser. Ces items sont des moyens spéciaux que nous utilisons dans le processus cognitif. Ils sont ce par quoi nous pensons, nous nous en rappelons, nous l'espérons, etc.

Les anciens distinguaient les phénomènes mentaux des phénomènes physiques en donnant aux premiers le caractère d'être des actes de l'esprit lesquels sont toujours dirigés vers quelque chose.

---

<sup>40</sup> *Idem*, III, 8, 432a.

<sup>41</sup> Voir Richard Sorabji, « From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality », *op. cit.*, et Dominik Perler, « Essentialism and Direct Realism: Some late Medieval Perspectives », in *Topoi*, vol. 19, no. 2, 2000, p. 111-122.

## 1.6 Le thème de l'intentionnalité chez les stoïciens<sup>42</sup>

Le Stoïcisme est le système philosophique grec fondé par Zénon de Citium vers l'année 300 avant notre ère. Celui-ci et Cléanthes étaient très intéressés par la nature de l'âme. Ils ont souligné la nature active de l'esprit en identifiant celui-ci à un feu intérieur ou une chaleur vitale<sup>43</sup>. Selon Chrysippus, l'âme humaine est constituée d'une substance appelée *pneuma*<sup>44</sup>. Les facultés cognitives étaient identifiées aux activités du *pneuma*. Dans la hiérarchie de l'activité de la *pneuma*, seulement les êtres humains et les dieux possèdent la raison (*logos*)<sup>45</sup>. Les stoïciens considéraient que le *pneuma* de l'âme a une structure. Elle consiste en huit parties lesquelles sont : les cinq sens (le toucher, l'odorat, la vision, l'audition, le goût), la faculté de reproduction, la faculté de parler et la faculté du commandement central (*hégemonikon*). Toutes les parties de l'âme peuvent être vues comme des extensions de la *pneuma* s'orientant vers l'*hégemonikon*. En plus des huit parties, l'*hégemonikon*

---

<sup>42</sup> Nous suivons ici notamment les idées de Victor Caston : « Intentionality in Ancient Philosophy » in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta (éd. principal), <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/>, et celles de Scott Rubarth : « Stoic Philosophy of Mind », in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser et B. Dowen (éds.), 2006 : <http://www.iep.utm.edu/s/stoicmind.htm>.

<sup>43</sup> Selon les stoïciens, l'âme est une substance corporelle. Cependant, ils distinguaient l'âme de la matière. Celle-ci est un des deux principes sous-jacents de toute substance corporelle. Ces deux principes sont l'active (*to poioun*) et le passive (*to paschon*). La matière est identifiée au principe passif. Le principe actif, son complément, c'est la raison (*logos*) Pour cette raison, il vaut mieux ne pas appelé la psychologie stoïcienne de matérialiste. Les scholastiques l'appelaient en générale corporealiste, physicaliste ou vitaliste.

<sup>44</sup> En plus d'être la substance des âmes particulières des organismes vivants, *pneuma* était supposé être le principe organisateur du cosmos, c'est-à-dire l'âme du monde.

<sup>45</sup> La raison était définie comme une collection de conceptions et préconceptions. Elle est particulièrement caractérisée par l'usage du langage. En fait, la différence entre comment les animaux et les humains pensent semble être que la pensée des humains est linguistique, pas parce que nous pouvons vocaliser des pensées (car les perroquets peuvent aussi articuler des sons humains), mais plutôt parce que les humains semblent suivre une structure propositionnelle liée au langage.

humain était caractérisé par quatre pouvoirs fondamentaux : présentation (*phantasia*), impulsion (*hormê*), assentiment (*sugkaythesis*) et la raison (*logos*).

Les stoïciens ont une philosophie de l'esprit et une logique dans lesquelles ils ont développé une doctrine des présentations, laquelle est à la base des théories sur la mémoire et sur la formation des concepts. Selon eux, le pouvoir le plus élémentaire de l'*hêgemonikon* est l'habileté à former des présentations (*phantasiai*). D'autres états psychologiques et activités mentales comme la cognition, l'assentiment, l'impulsion et la connaissance sont ou bien des extensions, ou bien des réponses aux présentations.

Selon Zénon, une présentation est une empreinte (*tupôsis*) dans la faculté du commandement. Il suggérait que l'âme est empreinte par les sens de la même façon que l'anneau imprime sa forme dans la cire mole. À la naissance l'*hêgemonikon* est comme une feuille de papier blanche prête à recevoir les empreintes de l'écriture. Toutes nos expériences cognitives viennent directement ou indirectement de nos expériences sensibles, c'est-à-dire, empiriquement. Zénon soutenait que, comme la lumière, la présentation révèle elle-même et sa cause. Beaucoup sont d'accord pour dire que Zénon voyait le *phantasia* comme deux éléments : l'expérience phénoménale de son objet et le contenu représentationnel. Les stoïciens appelaient parfois le *phantasia* une affection (*pathos*) dans l'âme. Ceci paraît évoquer l'idée qu'il y a une expérience qualitative inséparable de l'information représentationnelle. En ce sens que quand nous voyons un cercle rouge, nous faisons plus qu'acquérir de l'information, nous avons un vécu d'expérience.

Les stoïciens distinguaient les présentations tirées directement des sens (*aisthetike phantasiai*) de celles qui sont produites par l'esprit à partir des *phantasiai* dont nous avons au préalable fait l'expérience. La doctrine de la présentation fournit ainsi les bases de la théorie de la mémoire et de la formation de concept. D'un côté, la mémoire était vue comme le stockage de *phantasai*. D'un autre côté, les

conceptions (*ennoêmata*) semblaient être des collections ou modèles des présentations (*phantasai*) stockés.

La doctrine des stoïciens était assez flexible pour admettre des objets (intentionnels) réels ou fictifs. Ce faisant, ils établissaient une théorie plausible de l'imagination. Ils distinguaient entre : *phantasia*, *phantaston*, *phantastikon*, et *phantasma*.

- Les *phantasia* sont des présentations.
- Le *phantaston*, c'est l'objet qui produit (qui est la cause de) la présentation.
- Le *Phantastikon*, c'est une présentation qui ne vient pas d'un objet réel, comme celles produites par l'imagination. C'est une construction mentale.
- Les *Phantasma* sont des objets imaginés (un monstre, par exemple).

L'imagination était ainsi expliquée comme la manipulation de contenus mentaux. En prenant des éléments des expériences stockées et en ajoutant, ou en diminuant, en transposant ou en niant des parties des présentations, il est possible d'imaginer des monstres. Ainsi, nous pouvons produire des contenus mentaux à propos d'objets irréels. Par exemple, nous pouvons créer une sirène en transposant le corps d'un poisson dans le torse d'une jeune fille. Bien que les sirènes et les monstres n'existent pas, nous avons besoin d'expliquer comment des choses inexistantes peuvent être objet de pensée et même produire des désirs ou attirances. Il faut remarquer l'importante distinction entre l'objet imaginé (*phantasma* = la sirène) et la construction mentale (*phantastikon* = la pensée de la sirène). Nous ne sommes pas attirées par l'idée ou l'image mentale de la sirène mais plutôt par l'objet intentionnel de l'idée (la sirène elle-même). Certains philosophes du début du 20<sup>ème</sup> siècle comme Meinong et Russell ont suivi des distinctions similaires.

Dans leur doctrine des présentations, les stoïciens distinguaient aussi les présentations rationnelles de celles qui ne le sont pas. Les présentations rationnelles sont limitées aux êtres humains et sont appelées « pensées » (*noesis*). Les pensées sont des états physiques de l'âme. Le trait caractéristique d'une présentation rationnelle est sa structure ou syntaxe. Quand nous disons quelque chose à propos de quelque chose alors la pensée a une signification. Si la pensée a un contenu alors elle a une valeur de vérité qui lui est associée. Les pensées simples quand exprimées par le langage, ont trois éléments : l'objet (la chose signifiée), le son (le signifiant), et le contenu mental/linguistique (ce qui est dit). Dans l'énoncé « Le cheval est blanc » :

- La chose signifiée, c'est le cheval blanc ;
- Le signifiant, ce sont les sons des mots prononcés ;
- Le contenu mental c'est ce qui a été dit de la chose signifiée (la couleur d'un animal spécifique).

Le contenu intelligible de l'énoncé est appelé *lekton*, lequel est supposé subsister avec la présentation rationnelle ou la pensée. C'est ce qui peut être exprimé. C'est le contenu qui est vrai ou faux, et pas l'objet ou le son. Un *lekton* n'est pas une entité corporelle comme une pensée ou l'âme. Il est une entité théorique qui correspond à la notion contemporaine de proposition, d'assertion ou peut-être même de signification d'une énonciation. Le point important à retenir est le suivant : c'est le *lekton* qui fait en sorte que les sons d'un énoncé sont plus que des simples sons. Ils ont un contenu. Plutôt que de servir comme objet de certaines pensées, ils sont le contenu que les pensées doivent généralement porter, lesquelles sont articulées dans le langage. Pour cette raison, les animaux rationnels peuvent avoir dans la pensée une sorte de discours intérieur.

Selon certains interprètes<sup>46</sup>, les premiers stoïciens semblaient accepter l'idée selon laquelle quand nous avons un état mental, il est dirigé vers quelque chose. Cependant ils rejetaient la contrainte de Parménide que celle-ci doit être quelque chose « qui est », c'est-à-dire quelque chose qui existe dans le monde. Ils défendaient plutôt l'idée qu'il fait partie de la nature des choses que certaines existent et d'autres pas. Quand certaines choses viennent à l'esprit, comme des centaures, des géants, etc. elles sont le contenu des pensées fausses<sup>47</sup>. Quand la *phantasia* nous apparaît, mais qu'il n'y a rien dans le monde qui est l'objet de cette présentation, alors ce qui apparaît n'est qu'une « illusion » (*phantasmata*).

Néanmoins, l'illusion est quelque chose et peut servir alors comme objet de nos pensées. Cette façon de penser les objets intentionnels non existants est intéressante. Quand ils s'adressent au problème des universaux, Zénon et Cléanthes soutiennent que quand nous formons des notions (*ennoiai*) de genre et d'espèces, de telles notions sont des concepts (*ennoêmata*), lesquels sont des apparitions qui existent littéralement seulement « dans la pensée » (*en + noêma*).

---

<sup>46</sup> Nous suivons l'interprétation de Scoth Rubarth in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser et Bradley Dowden (éds.), 2006. Voici le lien : <http://www.iep.utm.edu/s/toicmind1.htm>

<sup>47</sup> L.A. Seneca, *Letters*, traduction de R.M. Gummere, Loeb Classical Library, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, London, Heinemann, 1917-25, 10 vols, "Lettre LVIII".

## 1.7 La place de St. Augustin dans l'histoire de l'intentionnalité<sup>48</sup>

Le rôle de St. Augustin dans l'histoire de l'intentionnalité est celui de faire le pont entre deux traditions : l'ancienne et la médiévale. Dans son œuvre *De trinitate*, il donne à l'*intention*, dans son sens « extra-pratique », la place centrale. Sa théorie de la cognition, laquelle incorpore des éléments de l'analyse d'Aristote ainsi que de celle des stoïciens, est un effort pour expliquer le contenu intentionnel des actes mentaux. Selon lui, tout acte de perception visuelle, de mémoire, de pensée est caractérisé par un élément essentiel : l'*intention*. Cette approche explique le contenu des actes cognitifs en faisant appel à leur *intention* (intentionnalité), ainsi qu'aux formes et espèces qui sont reproduites à chaque étape successive de la cognition.

Quand il analyse la vision<sup>49</sup>, il distingue trois éléments : (1) l'objet visible ; (2) la vision (l'activité de voir) ; et (3) l'*intention* de l'âme, qui garde le sens de la vue dirigé vers l'objet qui est vu, tant que nous le voyons. Les objets visibles sont préalables à la cognition que nous avons d'eux. Ils sont la cause de l'acte de voir, mais ils ne peuvent pas eux-mêmes produire la vision. Il faut un sujet animé ayant le sens de la vue. Il insiste sur le point que l'acte de connaissance est né des deux : du sujet *cognoscente* et de l'objet *cognito* (9.12.18). Virtuellement, dans tous les cas de

---

<sup>48</sup> Nous suivons ici l'interprétation de Victor Caston, « Connecting Traditions : Augustine and the Greeks on Intentionality », in *Ancient and medieval theories of intentionality*, sous la dir. de Dominik Perler, p. 23-26, 2001; R. Sorabji, "From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality", *op. cit.*; A. Marras, « Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality », *op. cit.*; D. Perler, « Essentialism and Direct Realism : Some Late Medieval Perspectives », *op. cit.* Leurs études montrent que le concept d'intentionnalité a bel et bien des racines plus lointaines.

<sup>49</sup> Nous citons ici les passages sélectionnés par V. Caston. Selon celui-ci, Augustin dit au début du livre 11. : « *quod in e are quae uidetur quamdiu uidetur sesum detinet oculorum* » (11.2.2).

cognition, l'objet requiert la coopération de la faculté cognitive, laquelle est distincte de cet objet.

Le second trait important dans l'approche d'Augustin est la reproduction des formes (*forma, species*) à chaque étape de la cognition. Dans le cas de la vision, le sens de la vue lui-même appréhende la forme de l'objet. Et bien que la vue perde sa forme, une fois que l'objet est déplacé, à son tour elle imprime une troisième forme dans la mémoire. Celle-ci peut par la suite être exprimé en exerçant la faculté de la mémoire, (quand l'objet est remémoré), pour imprimer une autre forme dans le centre de l'âme (11.3.6, 11.7.11-11.8.12). Il insiste sur le fait qu'à chaque étape du processus cognitif, deux types de formes sont concernées : l'une qui imprime et l'autre qui est imprimée. Les deux sont tellement unies dans l'acte de cognition que seule la raison peut discerner leur différence. C'est sur ce point, que St. Augustin diffère d'Aristote. Car pour ce dernier, l'activité de la capacité perceptive et celle de l'objet perceptible sont « une et même chose bien que différente en essence » et elles sont réalisées ensemble dans le sujet qui perçoit<sup>50</sup>. Et cette doctrine est supposée s'appliquer *mutatis mutandis* à la pensée. En gros, cela veut dire que l'interaction entre l'objet et l'esprit se fait directement par une relation causale. L'objet transmet de l'information directement à la faculté de l'âme. Par contre, St. Augustin va introduire un troisième élément dans le mécanisme, lequel est responsable non seulement de joindre l'âme à un objet mais aussi le contenu de l'état de l'âme.

Le troisième élément de l'approche de St. Augustin est l'*intention*. Selon lui, l'intentionnalité de l'âme a la fonction de guider le sens vers l'objet et de tourner la pensée vers une image dans la mémoire. Dans son *De Genesis ad litteram*, il parle de l'âme comme dirigeant la « force de son intention » vers les objets corporels et parfois comme tournant ailleurs vers des images rêvées (12.20.42.-21.44). Dans *De trinitate*, il décrit l'intentionnalité (*intention*) comme étant un « combinateur et

---

<sup>50</sup> Aristote, *De l'âme*, op. cit., 425b-426a.

diviseur » de plusieurs images dans la mémoire, lesquelles peuvent être soumises à la focalisation de la pensée. Ce faisant, l'intentionnalité est responsable des inventions de notre imagination. C'est précisément ici que, selon lui, la fausseté ou l'erreur deviennent possibles.

Le point important à souligner dans l'approche de St. Augustin est l'aspect très actif de notre processus cognitif. L'une des fonctions les plus importantes de l'intentionnalité de l'âme est celle de l'attention sélective, c'est-à-dire de notre capacité de focaliser, selon notre intérêt, sur plusieurs objets dans notre environnement ou dans notre pensée. L'intentionnalité joue un rôle dans la concentration/focalisation/sélection sur les objets externes et dans la construction/création mentale de ce qui n'est pas encore accessible/disponible/le cas dans le monde. L'attention sélective a elle-même un contenu intentionnel : quand nous faisons le choix de focaliser, nous sommes déjà face à quelque chose et nous avons quelque chose à l'esprit.

## 1.8 Les discussions sur le thème au Moyen Âge<sup>51</sup>

Dans *A Companion to the Philosophy of Mind*<sup>52</sup>, Searle commence son article « Intentionality » en disant que ce concept prend naissance chez les scolastiques médiévaux avant d'être repris par Brentano au 19<sup>ème</sup> siècle. Voyons comment cela

---

<sup>51</sup> Nous suivons l'interprétation de Dominik Perler, « Essentialism and Direct Realism : Some Late Medieval Perspectives », *op. cit.*

<sup>52</sup> J. Searle, « Intentionality », in Samuel Guttenplan (éd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Coll. Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, 1995, 1997, p. 379-386.

s'est passé. Nous avons déjà exposé plus haut comment le terme a été introduit par les philosophes arabes Al-farabi et Avicenne.

La conception de l'identité et de l'essence d'une chose était, en général le sujet des discussions de la philosophie spéculative au Moyen Âge. Elles ont amené certains auteurs médiévaux à développer une approche sur la question de savoir comment une chose peut être présente à l'esprit.

Cette question a motivé les scolastiques (ou certains d'entre eux) à développer la notion d'*intention* ou intentionnalité. Puisque les phénomènes mentaux comme juger, espérer, désirer, aimer, se rappeler, imaginer, etc. sont tous à propos de quelque chose, ils sont intentionnels. Mais quel est leur objet ? Est-ce que nous avons des rapports cognitifs directement avec les choses ? Les tentatives de répondre à cette question ont divisé les philosophes en deux camps : celui du réalisme direct et celui du réalisme indirect ou représentationalisme.

Les réalistes directs soutiennent que les états intentionnels sont dirigés directement vers les choses du monde extérieur et sont des constituants immédiats de son contenu. Ainsi, quand nous pensons à propos de notre mère, notre pensée est dirigée vers un être humain en chair et en os. Nous avons certes besoin d'outils cognitifs (comme les concepts, les images mentales, etc.) pour visualiser la personne ou de la rendre présente à notre esprit. Mais ces outils ne sont que des moyens dans le processus cognitif. Ils sont ce par quoi quelque chose est rappelé, espéré, pensé, etc. mais non ce qui est premièrement rappelé, perçu, pensé.

Contre cette vision, les représentationalistes défendent que les états intentionnels sont dirigés vers les objets par l'intermédiaire des représentations mentales. Ils ont comme contenu des concepts, des images mentales, etc.). Ils sont dirigés indirectement vers les choses extérieures (extra mentales), correspondant à ces items (par exemple, les objets qui tombent sous ces concepts ou ayant la forme de l'image mentale). Dans cette optique, quand nous nous rappelons de notre mère, notre

souvenir est dirigé vers une personne subsumée sous le concept de mère. Ainsi nous pouvons nous rappeler de quelque chose qui n'existe plus. Dans ce cas, le contenu ne s'applique plus à rien (il n'a plus une extension). Et même si elle existe encore, elle est cognitivement médiatisée par l'idée dans notre esprit. Il serait erroné de supposer qu'un état intentionnel puisse être directement lié à un objet du monde extérieur.

Même si le représentationalisme est considéré comme un phénomène typiquement moderne<sup>53</sup>, certains spécialistes de la philosophie médiévale<sup>54</sup> pensent qu'il est déjà présent aux 3<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles chez les auteurs qui considéraient les fameuses « espèces intelligibles » (*species intelligibles*) comme étant les objets immédiats de nos états mentaux. Thomas d'Aquin est selon certains interprètes l'un de ces penseurs médiévaux. Son explication des objets mentaux est ancrée dans une théorie de la cognition. Selon lui, nous ne pouvons connaître une chose sans que l'intellect prenne ou assimile la forme de cette chose<sup>55</sup>. Selon lui, dans un tel processus d'assimilation, il y a au moins trois étapes. Premièrement, le sujet reçoit la forme sensible d'une chose dans un acte impliquant l'un des cinq sens (la vision, le toucher, l'ouï, le goûter, l'odorat). Deuxièmement, le sujet forme un phantasme (c'est-à-dire un type d'image sensorielle ou forme sensorielle par l'action du sens commun). Troisièmement, le sujet abstrait une « espèce intelligible » (c'est-à-dire une entité cognitive spéciale), à partir du phantasme.

---

<sup>53</sup> Voir Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979 ; Michael Ayers, "Theories of Knowledge and Belief", in *The Cambridge History of Seventeenth-Century*, sous la dir. de M. Ayers et D. Garber, p. 1003-1061. Cambridge University Press, 1988, (notamment la p. 1049).

<sup>54</sup> Par exemple, L. Spruit, *Especies intelligibilis : From Perception to Knowledge*, Leiden, Brill, 1994, soutient que certains auteurs médiévaux sont engagés à une théorie du « voile des espèces » comparable à la théorie moderne du « voile des idées ». pense que la théorie des espèces défendue par Thomas d'Aquin peut être considérée comme représentationaliste. Voir aussi R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997, p. 293.

<sup>55</sup> Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 8, art. 5; et *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 2, corp.; *ibid.* q. 85, art. 2, ad 1. Cette référence est donnée par D. Perler, *op. cit.*

La cognition s'imposerait seulement à l'issue des étapes. C'est ce processus qui distingue les humains des autres êtres vivants. Ayant reçu la forme sensible, nous sommes capable de former un phantasme, lequel nous permet de visualiser un objet individuel avec tous ses traits particuliers<sup>56</sup>. Que sont les « espèces intelligibles » : des objets immédiats ou des simples moyens cognitifs ? Comment rendent-elles la forme des choses présente dans l'intellect ? Nous aident-elles à connaître les choses dans l'esprit ?

Thomas d'Aquin répond à ces questions dans la *Summa theologiae*<sup>57</sup>. Il souligne qu'en général les « espèces intelligibles » ne sont pas des objets immédiats de nos actes mentaux. Ils sont ce par quoi quelque chose est rendu présent à l'intellect et connu, et non ce qui est connu. Seulement quand nous réfléchissons sur la façon dont nous connaissons (en tant qu'intention seconde), les espèces deviennent des objets de nos actes intellectuels.

Thomas présente deux arguments contre l'identification des espèces avec les objets immédiats de l'intellect. Selon le premier, si les espèces étaient des objets immédiats alors chaque personne appréhenderait originairement (ou d'entrée de jeu) les choses dans son intellect, alors toutes les sciences, (et non seulement la psychologie), traiteraient des objets dans l'intellect. Cela est en désaccord avec l'opinion largement partagée selon laquelle la plupart des sciences, notamment les sciences naturelles, traitent des objets qui sont à l'extérieur de l'intellect. Selon le second argument, le relativisme serait inévitable si les « espèces » étaient prises comme des objets immédiats. Car les jugements qu'une personne fait sont à propos de ce qu'elle appréhende en premier lieu. Si elle n'avait affaire qu'à des « espèces » alors ses jugements porteraient uniquement sur des entités privées. Et tous ses

---

<sup>56</sup> Sur les deux premières étapes voir A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, 1993; R. Pasnau, *op. cit.*

<sup>57</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 78, art. 3.

jugements seraient vrais pour autant qu'ils auraient été à propos de ces entités qui sont présentes à leur intellect seulement. Aucune personne ne pourrait alors jamais corriger une autre, parce que le jugement de chacune serait à propos de ses propres espèces. Il y aurait alors autant de jugements vrais que de personnes différentes. Ils seraient donc immunisés contre l'erreur ou bien ils ne pourraient jamais commettre d'erreur.

Pour éviter pareilles conséquences, St. Thomas souligne que les objets immédiats de nos états mentaux ne peuvent être de simples éléments dans l'intellect. Ils sont bien plutôt des éléments qui se trouvent à l'extérieur de l'intellect et qui sont accessibles à tout le monde. De son point de vue, ces éléments sont les formes des choses extra mentales – des formes qui sont présentes dans la composition hylomorphique (matière et forme) mais qui peuvent être saisies par beaucoup de gens et abstraits à partir de la matière individualisée (p. ex. un arbre, un cheval, un homme, etc.). Clairement, saisir des formes est un processus qui présuppose plusieurs étapes. L'intellect ne peut mystérieusement atteindre les formes tout simplement en s'approchant d'elles. Dans la dernière étape du processus cognitif, l'intellect a besoin de produire et d'utiliser des espèces intelligibles lesquelles lui permettent d'appréhender les formes pures. Mais ces entités ne sont rien de plus que des moyens cognitifs : ils sont ce par quoi les formes sont appréhendées.

Selon certains, cette approche de la cognition de St. Thomas peut être interprétée comme étant une version du réalisme direct. Pas une version naïve, car il ne défend pas la thèse que l'intellect saisit immédiatement les formes en envoyant à l'extérieur des rayons cognitifs mystérieux. Les interprètes défendent que son approche est une version modifiée du réalisme direct car il soutient l'idée que les objets immédiats de l'intellect sont des formes qui se présentent à l'esprit seulement une fois que l'intellect utilise les moyens cognitifs qui sont produits sur la base d'inputs (ou d'intrants) sensoriels. Cette version du réalisme direct est fondée sur deux thèses métaphysiques. La première consiste à dire que les choses ont une forme qui, dans le

monde extra mental, est composée de matière et de forme mais qui peut s'en détacher. La seconde c'est que la forme (parfois appelée « nature ») d'une chose peut avoir deux types d'existence. La forme, nommée la nature des êtres humains a une double existence : une matérielle qui est dans la matière naturelle, et une immatérielle qui est dans l'intellect<sup>58</sup>. Le point crucial c'est qu'elle est une et la même forme (ou nature) qui peut exister à la fois dans la réalité extra mentale et dans l'intellect. Cette double existence est possible parce que la forme prise en elle-même, est quelque chose qui leur est commun et qui peut être instanciée à des lieux différents. Elle est individualisée seulement quand elle est présente dans telle ou telle partie de matière.

La thèse métaphysique de la double existence a une importante conséquence pour la théorie cognitive de St. Thomas. Si la forme qui est présente dans une chose matérielle peut aussi exister dans l'intellect alors nous pouvons dire qu'une personne appréhende une forme dans l'intellect sans pour autant dire qu'elle saisit un item qui existe seulement dans l'intellect. Ainsi, appréhender une forme dans l'intellect implique simplement appréhender une forme pour autant qu'elle a une existence intentionnelle (ou immatérielle, ou intelligible). Mais la même forme peut avoir une existence réelle ou matérielle. Dans la théorie de St. Thomas, nous ne sommes pas confrontés à deux types d'entités, une forme en dehors de l'intellect et une jumelle à l'intérieur. Nous avons affaire à deux modes d'existence de la même forme.

À ce point une difficulté est soulevée. St. Thomas ne dit pas seulement que les espèces sont un instrument (dispositif) ou des moyens cognitifs. Il dit aussi que les espèces intelligibles sont les formes par lesquelles l'intellect connaît : « ...*species intelligibilis est forma secundum intellectus intelligit*<sup>59</sup> ». Alors comment peut-il dire (1) que les espèces sont de simples moyens cognitifs, et (2) que les espèces sont la forme elle-même. Cela semble être incompatible. Car dire qu'une chose est un moyen

---

<sup>58</sup> Thomas d'Aquin, "Sentencia libri", in *De anima, op. cit.*, II, 12.

<sup>59</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 85, art. 2.

cognitif qui rend la forme F présente est une chose, mais c'est toute une autre de dire que cette chose est identique à F. Cependant dans un passage de son *Commentary on the Sentences*, il éclaircit la question en disant que les espèces peuvent être considérées de deux façons : en rapport avec leur existence dans l'intellect ou en rapport avec le fait qu'elles sont la similitude d'une chose connue. Selon cette distinction, les espèces peuvent exister dans l'intellect de quelconque. Considérées de cette façon, les espèces sont quelque chose de singulier et ne peuvent jamais être plus que des moyens cognitifs. D'un autre côté, elles sont aussi une similitude. Sous cet angle, les espèces sont plutôt quelque chose qui manifeste un contenu. Celui-ci peut être vu, mais il peut être saisi ou appréhendé seulement par l'intellect. Ce qui est appréhendé c'est la forme universelle d'une chose, assimilée dans le processus cognitif. C'est exactement le contenu qui fait que les espèces sont à propos de quelque chose. Étant donné que le contenu est la forme universelle d'une chose, des espèces numériquement différentes dans des intellects différents peuvent avoir le même contenu.

Selon ceux qui interprètent St. Thomas comme étant un réaliste direct, les deux thèses sont fondamentales : la thèse qu'une seule et même forme peut avoir une double existence (matérielle ou immatérielle) ; et la thèse qu'une espèce peut être considérée sous deux aspects (comme un simple moyen cognitif ou comme un contenu). L'usage qu'il fait de ces deux thèses lui permet d'introduire les espèces intelligibles sans pour autant s'engager dans le représentationalisme.

Pourquoi une théorie selon laquelle la forme d'une chose peut être d'une manière ou d'une autre assimilée, concerne-t-elle le problème de l'intentionnalité ? Parce que pour donner une réponse satisfaisante à la question « En vertu de quoi un état mental peut-il être à propos de quelque chose, peut-il avoir un contenu ? », il faut plus qu'une explication en terme de relation causale. Car un agent peut être lié causalement à différentes choses ou faits et avoir le même état mental et le même contenu, ainsi qu'il peut être lié causalement à un seul fait ou état de choses et avoir

plusieurs états mentaux et plusieurs contenus. Selon Hilary Putnam<sup>60</sup>, par exemple, pour expliquer l'intentionnalité nous avons besoin de plus qu'une explication causale. Car une relation causale ne fixera qu'un seul contenu. Il nous faut précisément la notion que les événements ont une forme. Or c'est exactement le point d'Aristote et de St. Thomas : ce dont nous avons besoin, en plus d'une relation causale entre l'agent qui connaît et la chose qui est connue, c'est l'appréhension d'une forme. C'est l'identité de la forme (en termes plus modernes : l'identité de la structure) à l'intérieur et à l'extérieur de l'esprit qui fait qu'un état mental a un contenu.

### 1.9.1 L'intentionnalité à la Modernité

À l'époque de la Renaissance et de la Modernité, les termes scolastiques ne sont plus en usage (exception faite chez Brentano et ses étudiants qui ont repris la terminologie scolastique)<sup>61</sup>. Mais les philosophes empiristes et rationalistes continuent de traiter de la nature de la pensée et de sa relation à ses objets. Dans la Modernité, le sujet des discussions tourne autour des représentations, des idées des sujets pensants. Parmi les penseurs modernes, R. Descartes et de J. Locke sont des représentationalistes. En gros, ils défendent la thèse que les idées sont dans notre esprit et qu'elles sont des représentations exactes, précises des choses extérieures. Thomas Reid résume bien l'idée sous-jacente de cette approche :

---

<sup>60</sup> H. Putnam, « Aristotle after Wittgenstein », in *Words and Life*, sous la dir. de James Connant, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, p. 62-81. (Voir p.68).

<sup>61</sup> Par exemple, le projet de Husserl (un des étudiants de Brentano) dans la troisième des recherches logiques, traitait d'une ontologie des objets. Cependant, il est considéré comme un philosophe contemporain.

« Modern philosophers [...] have conceived that external objects cannot be the immediate objects of our thought; that there must be some image of them in the mind itself, in which, as in a mirror, they are seen. And the same *idea*, in the philosophical sense of it, is given to those internal and immediate objects of our thoughts. The external things is the remote or mediate object; but the idea, or image of that in the mind, is the immediate object, without which we could have no perception, no remembrance, no conception of the mediate object. <sup>62</sup> »

### 1.9.2 L'intentionnalité chez Brentano<sup>63</sup>

La terminologie médiévale dans le sens « extra-pratique » d'*intention* est tombée dans l'oubli. Selon certains<sup>64</sup>, elle a été réintroduite à la fin de la modernité par le philosophe autrichien Franz Brentano. Dans son livre *Psychologie d'un point de vue empirique*<sup>65</sup>, il tente de définir les phénomènes mentaux ainsi que l'objet d'investigation de la psychologie. Selon Brentano, les phénomènes psychiques sont des phénomènes distincts des phénomènes physiques. Une de leurs caractéristiques est l'*inexistence intentionnelle* des objets (au sens de leur existence dans l'esprit). Brentano soutient que tout phénomène psychique ou mental se caractérise par l'intentionnalité. Il voit l'intentionnalité comme une référence à quelque chose (à un

---

<sup>62</sup> T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh, 1785. Édition de 1967, vol. 1, p. 226.

<sup>63</sup> Nous suivons ici plusieurs interprètes de Brentano : Spiegelberg, « 'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano et Husserl », *op. cit.*, p. 108; T. Crane, « The Efficacy of Content : A Functionalist Theory », *op. cit.*; Barry Smith, *Austrian Philosophy : The Legacy of Franz Brentano*, il y a une version « en ligne » de ce livre disponible au site web : <http://ontology.buffalo.edu/smith/book/austrian.philosophy/>

<sup>64</sup> Spiegelberg, *op. cit.*, p. 108; T. Crane, *op.cit.*

<sup>65</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874, seconde éd. sous la dir. de O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1924. Réédité à Hamburg, Meiner, 1973. La version anglaise est parue sous le titre, *Psychology from an Empirical Standpoint*, traduction de : A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister and L.L. McAlister, London, Routledge, 1969, seconde éd., 1995.

objet). Pour lui, les phénomènes mentaux sont des pensées qui se réfèrent à des objets en étant dirigées vers eux. Selon Spiegelberg, les discussions sur l'intentionnalité dans la littérature contemporaine commencent avec ce livre de Brentano dans lequel il a élaboré la notion de directionnalité telle que nous la connaissons aujourd'hui. Ce faisant, il a donné un rôle stratégique à l'intentionnalité dans la vie mentale. Remarquons cependant que Brentano lui-même voit son travail comme une continuation des travaux d'Aristote et des scolastiques médiévaux. Il fait référence aux scolastiques dans le fameux passage de ce livre :

« Every mental phenomenon is characterised by what the Scholastics of the middle age called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on... This intentional inexistence is characterised exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentional within themselves<sup>66</sup>.»

---

<sup>66</sup> F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, *op. cit.*, p. 88-9. Ce passage est traduit en partie dans l'article de Peter Simons « L'intentionnalité : la décennie décisive » dans le livre *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, édité par Daniel Laurier et François Lepage, Bellarmin Vrin, 1992 : Chaque phénomène mental se caractérise par ce que les scolastiques du Moyen Âge appelaient l'inexistence intentionnelle (ou mentale) d'un objet ; c'est ce que nous pourrions appeler, bien que cela ne soit pas tout à fait univoque, référence à un contenu, direction vers un objet (qu'on ne doit pas comprendre comme signifiant ici une chose), ou objectivité immanente. Chaque phénomène mental a quelque chose comme objet en lui-même bien qu'il ne se fasse pas de cette façon. Dans la présentation quelque chose est présentée, dans le jugement quelque chose est affirmée ou niée, dans l'amour quelque chose est aimée, dans la haine quelque chose est haïe, dans le désir quelque chose est désirée et ainsi de suite [...] Cette inexistence intentionnelle est une caractéristique exclusive des phénomènes mentaux. Aucun phénomène physique n'exhibe rien de cela. On peut alors définir les phénomènes mentaux en disant qu'ils sont des phénomènes qui contiennent un objet intentionnel en eux-mêmes.

Selon Barry Smith, Brentano a développé une vision de la science et de la connaissance qui incorpore à la fois les aspects de la philosophie cartésienne et des empiristes anglais. Cependant, la base de ses idées est la psychologie d'Aristote avec son ontologie des substances matérielles et immatérielles. Qui plus est, dans ce même *locus* classique cité plus haut, Brentano a écrit une note historique dans laquelle il fait explicitement référence à Aristote et à plusieurs anciens :

Aristote a déjà parlé de ce principe psychique. Dans son livre *De l'âme*, il dit que ce qui est expérimenté, comme quelque chose qui est expérimenté, est dans le sujet qui expérimente ; que le sens reçoit ce qui est expérimenté sans la matière ; et ce qui est pensé est dans l'entendement. Chez Philon, on trouve également la même doctrine de l'existence et inexistence mentale, mais puisqu'il confond celle-ci avec l'existence dans son propre sens, il arrive à sa doctrine contradictoire du *logos* et des *idées*. C'est pareil pour les néoplatoniciens. Augustin dans sa doctrine du discours mental « *verbum mentis* » et son émission intérieure touche le même fait. Anselme fait cela dans son argument ontologique ; et le fait qu'il considère l'existence mentale comme une existence réelle est vu par plusieurs comme étant la base de son paralogisme. (cf. *Überweg, Geschichte der Philosophie*, II). Thomas d'Aquin souligne que ce qui est pensé est intentionnellement dans le penseur, l'objet d'amour dans l'amour et ce qui est désiré dans le sujet désirant, et il utilise ceci pour des fins théologiques. Quand les *Écritures* parlent de la force du *Saint Esprit*, il explique ceci comme une analogie pour le mystère de la Trinité et la procession *ad intra* du Verbe et de l'Esprit dans l'inexistence intentionnelle qui a une occurrence en pensant et en aimant<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Cette citation se trouve dans le texte de Victor Caston, « Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality », *op. cit.* : « Aristotle had already spoken of this psychical indwelling. In his books *On the Soul* he says that what is experienced, as something experienced, is in the experiencing subject ; that the sense receives what is experienced without the matter; and that what is thought is in the understanding. In Philo, we likewise find the doctrine of mental existence and inexistence; but because he confuses this with existence in its proper sense, he arrives at his contradictory doctrine of *logos* and Ideas. The same holds for the Neoplatonists. Augustine in his doctrine of the *verbum mentis* and its issuing internally touches on his same fact. Anselm does this in his famous ontological argument; and the fact that he considered mental existence to be a real existence is held by many to be the basis of his paralogism (cf. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, II). Thomas Aquinas teaches that what is thought is intentionally in the thinker, the object of love in the lover, and what is desired in the desiring subject, and he uses this for theological ends. When Scripture speaks of the indwelling of the Holy Spirit, he explains this as an intentional indwelling through love. And he even attempts to find an analogy for the mystery of the Trinity and the procession *ad intra* of the Word and the Spirit in the intentional inexistence which occurs in thinking and loving. »

Brentano caractérise l'intentionnalité en termes de direction de l'esprit vers un objet en soulignant l'*inexistence* (l'existence de l'objet intentionnel). Peter Simons, précise que l'*inexistence* intentionnelle ne veut pas dire que les objets de la pensée n'ont pas besoin d'exister. Mais plutôt que l'objet intentionnel vers lequel elle est dirigée, est une partie de l'acte psychologique. Littéralement, l'*inexistence* signifie « existence-dans » plutôt que non-existence. L'*inexistence* mentale signifie que l'objet ou le contenu d'un phénomène mental fait actuellement partie de ce phénomène mental.

Brentano, soutient aussi que l'intentionnalité est le trait distinctif des phénomènes mentaux par opposition aux physiques. Selon certains<sup>68</sup>, ces deux thèses sont l'arrière-fond des discussions contemporaines sur l'intentionnalité à la fois dans les traditions phénoménologique et analytique. Cependant, ce passage a suscité beaucoup d'incompréhension et de controverses. Peter Simons souligne qu'il faut le clarifier pour bien comprendre l'approche de Brentano. Selon lui, l'intérêt de Brentano n'est pas de distinguer entre la relation d'un état/acte mental et son contenu et la relation entre l'état/acte mental et l'objet, mais de défendre l'intentionnalité comme la caractéristique du mental. Selon sa fameuse thèse : (1) tous les phénomènes mentaux sont intentionnels et (2) seulement ceux-ci sont intentionnels.

À l'époque de Husserl les discussions étaient plus orientées vers la première plutôt que la seconde thèse de Brentano. Husserl la rejette en expliquant pourquoi elle est trop forte. Actuellement, il y a beaucoup de controverses sur la seconde thèse. La question est de savoir si oui ou non seuls les phénomènes mentaux sont intentionnels. Par exemple, les photographies représentent leurs sujets, les noms propres nomment

---

<sup>68</sup> Peter Simons, « L'intentionnalité : la décennie décisive », *op. cit.* ; T. Crane, « Intentionality » in : *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, (éd. général), Edward Craig, (Version 1.0), London : Routledge ; Wolfgang Huemer, « Franz Brentano », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta, (éditeur général). Voici le site web : <http://plato.stanford.edu/entries/brentano/>

ou « représentent » des choses, et les langues que nous parlons sont des systèmes représentationnels. Mais ce ne sont pas des phénomènes mentaux. Néanmoins, de tels exemples ne suffisent pas pour falsifier l'esprit de la thèse de Brentano. Bien que les photos et expressions linguistiques n'aient pas en elles-mêmes un caractère intentionnel ou représentationnel, elles acquièrent ce caractère quand elles sont utilisées par les agents qui leur confèrent de la signification. Elles représentent grâce à l'intentionnalité des agents.

### 1.10 L'approche de Husserl<sup>69</sup>

L'intérêt d'Edmund Husserl pour l'intentionnalité fut inspiré par son professeur Franz Brentano. En premier lieu, son approche peut être considérée comme étant un développement des idées de son maître<sup>70</sup> Certes, Husserl considère que la première thèse de Brentano est trop forte. Car certains états mentaux tels que l'euphorie, la dépression, l'angoisse et les sensations de douleur et de vertige ne sont pas dirigées vers un objet. Elles ne sont donc pas proprement intentionnelles. Cependant, la plupart des phénomènes mentaux sont intentionnels. L'intérêt de Husserl est d'analyser les vécus intentionnels qu'il appelle des « actes de conscience ».

---

<sup>69</sup> Nous suivons ici notamment les interprétations de Peter Simons, *op. cit.* ; Jitendra Nath Mohanty, *The Concept of Intentionality*, Indiana University Press, 1972.

<sup>70</sup> Edmund Husserl, *Logical Investigations*, traduction anglaise de J.N. Findlay, London, Routledge & Kegan Paul, 2 vols, 1970. Traduction française de H. Élie avec la collaboration de Lothar Keikel et René Schérer, *Recherches Logiques*, 2 vols. Paris, Press Universitaire de France, 1962. (Le vol. 1 est une critique du psychologisme et le vol. 2 consiste en six études sur des thèmes clés en phénoménologie).

Dans les *Recherches Logiques*<sup>71</sup>, Husserl développe sa propre conception de l'intentionnalité. Il se démarque de Brentano quand il rejette son idée de l'« *inexistence* mentale » d'un objet. Selon Husserl, la conscience ne contient pas quelque chose comme son objet. Il distingue entre les composantes *réelles* et *intentionnelles* d'un acte<sup>72</sup>. Les contenus réels sont descriptibles. Ils sont des composantes abstraites ou concrètes et ils sont constitutifs de l'acte. Par exemple, l'acte de discours « Voici la rose » est un acte complexe composé de plusieurs actes partiels : l'acte intuitif d'entendre (percevoir) le son avec les différences phonologiques ; l'acte d'appréhender la signification ; l'acte d'assigner la signification ; et les moments réels qui appartiennent à un acte. Tous ces aspects peuvent faire l'objet d'une analyse descriptive empirique.

Husserl oppose au contenu *réel*, le contenu *intentionnel* auquel il attribue trois aspects : qualité, matière et objet. Ensemble ils forment l'essence de l'acte. Le contenu comme *qualité* intentionnelle est le caractère général d'un acte correspondant à des modalités comme la perception, le souvenir, le désir, le jugement, etc., contenant des représentations intuitives ou conceptuelles. La qualité est le trait qui sert à déterminer le caractère interne d'un acte. Le contenu comme la *matière* intentionnelle sert à déterminer l'objet de l'acte. Une manière (peut-être la plus simple) de préciser la distinction entre la matière et la qualité d'un acte est de dire que la qualité est la force et la matière est le contenu propositionnel de l'acte. Par exemple, les actes assertifs « Le vainqueur d'Iéna » et « Le vaincu de Waterloo », ont des matières différentes (différents contenus) mais elles dénotent la même personne : Napoléon Bonaparte. Ainsi, les deux actes ont des contenus différents mais la même qualité c'est à dire la même force (assertive). En outre, les deux actes « La terre est une planète » et « La terre est-elle une planète ? » ont le même contenu (ou la même

---

<sup>71</sup> Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, 2 vols., traduction française de H. Élie avec la collaboration de Lothar Keikel et René Schérer, *op. cit.*

<sup>72</sup> E. Husserl, *Recherches Logiques*, *op. cit.*, vol. 2, V. § 16., p. 201-204.

matière) mais des forces (ou des qualités) différentes : le premier a la force assertive alors que le second a la force interrogative. Ainsi, nous pouvons affirmer, demander, ordonner, déclarer des mêmes contenus propositionnels.

Le contenu comme *objet* intentionnel a deux aspects : l'objet signifié, lequel est visé par l'acte, et l'objet tel qu'il est. Ce second aspect est lié à la matière. Car l'objet en lui-même est le corrélat de la matière de l'acte. Donc, il est important de souligner que l'objet intentionnel fait partie du contenu intentionnel d'un acte<sup>73</sup>. Il y a quatre possibilités quant à l'objet intentionnel. 1. L'objet qui est visé ; 2. L'objet comme il est visé ; 3. L'objectalité complète d'un acte (par exemple, « La clef est dans la boîte » est un événement, un acte de juger) ; 4. Les objets partiels des actes partiels de l'acte complexe (par exemple, l'acte de percevoir la clef, l'acte de juger, l'acte de croire<sup>74</sup> que la clef est dans la boîte).

Dans les *Idées*<sup>75</sup>, Husserl fait une analyse phénoménologique (une analyse réflexive) des expériences mentales ou actes mentaux. Cette réflexion ne procède pas par introspection (une forme naïve et spontanée de réflexion). Selon lui, pour analyser les phénomènes mentaux dans une vision neutre (sans présuppositions reçues par une attitude naturelle) comme c'est le cas des sciences naturelles, il faut suspendre, par décision méthodologique, le sens commun (les prises de positions concernant l'existence ou non existence de tout ce qui apparaît dans l'expérience). Procéder par la *réduction* signifie suspendre la croyance d'un monde extérieur supposé exister indépendamment de l'expérience, lequel est doté d'une structure indépendante de notre connaissance.

---

<sup>73</sup> Husserl, *Recherches Logiques*, *op. cit.* §17, p. 205-208.

<sup>74</sup> Husserl ne faisait pas la différence entre les états et les actes mentaux.

<sup>75</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Bibliothèque de philosophie dirigée par Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl a réintroduit le terme grec *noema* (pensée ; pluriel = *noemata*) pour la directionnalité des actes mentaux. Les *noemata* ne sont ni une partie de l'esprit des sujets pensants ni une partie des objets à propos desquels nous pensons. Les *noemata* sont plutôt des structures abstraites qui facilitent la relation intentionnelle entre le sujet et l'objet. Donc, les *noemata* ne sont pas des objets vers lesquels les états intentionnels sont dirigés, mais plutôt ce par quoi chaque état intentionnel est dirigé vers un objet. Sous cet aspect le concept de *noema* ressemble au concept de sens (*Sinn*) de Frege. Le sens (*Sinn*) n'est pas ce que les mots dénotent ou les choses auxquelles les agents se réfèrent, mais ce par l'intermédiaire de quoi les mots ont une dénotation et les agents une référence<sup>76</sup>. Par contre sous d'autres aspects, *Sinn* et *noema* diffèrent. Par exemple, les *noemata* à la différence des sens (*Sinn*) de Frege, peuvent être l'objet d'expériences perceptuelles<sup>77</sup>.

Husserl<sup>78</sup> rejette l'idée de l'« inexistence de l'objet » de Brentano :

Quand je me présente le dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » dans mon acte, il a en lui une « existence mentale » en celui-ci, autant d'expressions que nous utilisons pour camoufler notre véritable signification. J'ai une idée du dieu Jupiter : ceci signifie que j'ai une certaine expérience présentative ; la présentation-du-dieu-Jupiter est réalisée dans ma conscience. Cette expérience intentionnelle peut être décortiquée, si on le désire, par une analyse descriptive, mais bien entendu on n'y retrouvera pas le dieu Jupiter. « L'objet immanent », « l'objet mental » ne fait donc pas partie de la constitution descriptive ou réelle de l'expérience : en réalité, il n'est pas vraiment immanent ou mental. Mais il n'existe pas non plus de façon extra-mentale, il n'existe pas du tout. [...] Si toutefois, l'objet visé existe, rien ne devient phénoménologiquement différent. Cela ne fait aucune différence essentielle qu'un objet présenté et donné à la conscience existe, qu'il soit fictif ou qu'il soit même absurde.

---

<sup>76</sup> Gottlob Frege, *Logical Investigations*, édité par P.T. Geach, J.L. Mackie, D.H. Mellor, H. Putnam, P.F. Strawson, D. Wiggins et P. Winch. Traduit de l'Allemand par P.T. Geach et R.H. Stoothff, New Haven, Yale University Press, 1977, p. 3, 5.

<sup>77</sup> Hubert L. Dreyfus, & Harrison Hall (éds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 1984. Il y a une vaste collection d'essais sur les idées de Husserl et sur l'intentionnalité et sa relation avec les sciences cognitives.

<sup>78</sup> E. Husserl, *Recherches Logiques, op. cit.*, vol. 2, [373], p. 175.

Husserl évite les expressions « objet immanent », « objet intentionnel » et même s'il endosse l'analyse intentionnelle de l'objet de Twardowski. Husserl critique le terme « contenu » que Twardowski a employé pour désigner ce qui est immanent à l'acte mental. Après Kazimierz Twardowski<sup>79</sup>, le terme « objet » est réservé exclusivement à ce que le contenu vise. Twardowski avance quatre arguments pour distinguer le contenu de l'objet des représentations<sup>80</sup>.

Le contenu d'un acte mental existe toujours à un moment donné du temps. Par contre, cela n'est pas vrai de l'objet. Par exemple, le jugement « Jupiter n'existe pas » est vrai car l'objet représenté (le dieu Jupiter) n'existe pas dans le monde, par contre, le contenu qui est exprimé dans l'acte existe.

Contenus et objets ne partagent pas les mêmes attributs. Par exemple, une chaise a comme propriété d'être étendue dans l'espace, d'être solide, d'être colorée, etc. Aucune de ces propriétés ne s'applique au contenu.

Il est possible que des idées équivalentes (des idées ayant des contenus différents) soient à propos du même objet. Par exemple, les propositions que Phosphorus est l'étoile du soir et que Hesperus est l'étoile du matin sont toutes les deux à propos de Vénus, mais comme leurs concepts sont différents, elles sont distinctes.

Un même contenu peut s'appliquer à plusieurs objets. Par exemple, le contenu de l'assertion « L'homme est un animal rationnel » s'applique à plusieurs individus qui tombent sous ce contenu.

---

<sup>79</sup> K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen : Eine psychologische Untersuchung*, Vienne, Hölder, 1894. Traduction anglaise de H. Grossmann, *On the Concept and Object of Presentations*, The Hague, Nijhoff, 1976.

<sup>80</sup> Nous suivons P. Simons, « L'Intentionnalité : la décennie décisive », *cp. cit.*

Husserl va plus loin en disant que ces différenciations entre le contenu et l'objet des pensées ne suffisent pas pour l'analyse complète du contenu. Il faut en plus distinguer entre le *contenu logique* lequel est une signification abstraite pouvant constituer le contenu de plusieurs idées différentes sans être elle-même multipliée, et le *contenu psychologique* lequel est un élément mental individuel qui existe seulement en tant que partie de l'acte où il se trouve. La signification sert de trame entre le contenu logique (lequel est universel, une espèce idéale) et le contenu psychologique (des instances individuelles des espèces idéales ou universaux).

En ajoutant la distinction entre *contenu logique* et *contenu psychologique* des actes mentaux, Husserl unit deux courants de pensées divergentes : le courant psychologique de l'intentionnalité de l'école de Brentano et le courant qui analyse l'intentionnalité en termes de sens privilégiée par les logiciens Bolzano et Frege.

Nous avons parlé plus haut de la ressemblance entre le *Sinn* (sens) de Frege et le *noema* de Husserl. Dans l'analyse de Frege, le *Sinn* est une entité qui n'appartient ni au monde physique ni au monde mental, mais bien à un troisième monde<sup>81</sup> qui, lui est idéal (ou abstrait). Selon Frege, les sens sont le *matériau* des pensées que nous exprimons en faisant des actes mentaux avec une certaine force. Ils jouent ainsi un rôle dans la relation sujet-objet. Le contenu de toute pensée peut être exprimé par un acte mental du sujet qui est alors orienté vers les objets représentés par ce contenu. Il doit se référer à eux via les concepts de cette pensée. Frege ne s'intéressait pas aux questions de psychologie mais à partir de sa théorie il est possible de reconstruire une théorie élémentaire de l'intentionnalité laquelle peut ressembler à ceci : un acte mental a un objet en vertu de la *saisie* par le sujet d'un sens qui détermine l'objet de la pensée. Bref, sens ou propositions sont les pensées (*Gedanken*) ou contenus

---

<sup>81</sup> Dans la terminologie de K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford University Press, 1979, (voir le quatrième chapitre : On the Theory of the Objective Mind), le premier monde est celui des phénomènes physiques, le deuxième monde celui des phénomènes mentaux et le troisième monde celui des entités abstraites (sens, signification, théories).

sémantiques qui s'expriment dans un énoncé et ce sont eux qui sont responsables de la référence et de la prédication de propriétés aux objets. Par transposition, nous pouvons les utiliser dans un contexte psychologique et établir la relation avec les contenus intentionnels qui, chez Husserl, jouent le même rôle.

Selon Spiegelberg, Husserl a été le premier à développer une conception de la directionnalité en termes de relation d'un acte aux objets du monde extérieur. Cependant, comme le montre bien P. Simons, Frege et Bolzano ont la même conception même si leur terminologie est différente.

### 1.11 L'approche de Frege<sup>82</sup>

La théorie Frégéenne est à la base de la théorie des actes de discours et de la philosophie du langage de Searle. Frege élabore une théorie du sens et de la référence. Il parle aussi des forces. Cette théorie repose sur trois thèses fondamentales. La première est celle selon laquelle les agents se réfèrent aux objets en les subsumant sous des concepts (sens). Selon Frege, nous ne pouvons avoir directement un objet à l'esprit. Nous l'avons toujours *indirectement* via des concepts qui donnent des critères d'identité de cet objet. (Thèse de la référence indirecte). Il arrive qu'aucun objet ne corresponde au concept. Dans ce cas, le sujet se réfère à un objet qui n'existe pas. Mais le concept lui existe. Dans la sémantique de Frege<sup>83</sup>, toute expression référentielle a un sens mais pas nécessairement une dénotation. La

---

<sup>82</sup> Voir surtout les écrits de Frege, *Logical Investigations*, *op. cit.*, p.1-30.

<sup>83</sup> G. Frege, "Sens et dénotation", in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. et interprétation de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126; voir aussi de Rulon S. Wells, « Frege's Ontology », in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 18, No. 1, March, 1953, p. 90-91; ainsi que M. S. Gram, « Frege, Concepts, and Ontology » dans l'excellent ouvrage *Essays on Frege*, Elmer D. Klemke (ed.), Urbana, University of Illinois Press, 1968.

dénotation d'une expression c'est l'objet qui correspond à son sens (*Sinn*). Parfois, cet objet n'existe pas.

La seconde thèse de Frege est celle selon laquelle il n'y a pas d'objets de pensée sans contenu propositionnel. Quand nous nous référons à des objets nous leur prédisons toujours des propriétés ou de relations et exprimons alors un contenu propositionnel (Frege malheureusement appelle pensée plutôt que proposition ce contenu). Les agents ne peuvent donc avoir à l'esprit des objets sans exprimer une proposition entière. Chaque proposition a comme constituants non seulement des concepts d'objets mais aussi les relations et les propriétés prédiquées. Voilà le contenu des pensées pour Frege. Chaque contenu représente un fait (actuel, possible ou impossible) du monde. Il a donc des conditions de vérité. Pour qu'une proposition soit vraie, il faut que les objets qui tombent sous les concepts existent dans le monde et qu'ils aient les propriétés et entretiennent les relations prédiquées. Quand les objets existent mais n'ont pas les propriétés et relations prédiquées, la proposition est fausse. Quand ils n'existent pas, la proposition n'est ni vraie ni fausse, selon Frege.

La troisième thèse de Frege<sup>84</sup> est celle que les agents ne peuvent avoir à l'esprit un contenu propositionnel sans lier ce contenu au monde avec une force (*kraft*) mentale laquelle est devenue une *force illocutoire* chez son traducteur anglais Austin. Nous pouvons affirmer une proposition (c'est la force assertive). Nous pouvons demander à quelqu'un de faire quelque chose (c'est la force de demande). Nous pouvons lui poser une question : demander une réponse (c'est la force de question). Nous pouvons aussi exprimer des sentiments à propos de quelque chose (la force expressive). Il y a donc trois composantes dans la théorie de la signification de Frege : le sens, la dénotation et la force. Austin qui a lancé la théorie des actes illocutoires a repris le terme de force à Frege. C'est Austin qui a traduit en anglais le livre de Frege *Die Grundlagen der Arithmetik*.

---

<sup>84</sup> Voir G. Frege, "Thoughts" et "Negation", in *Logical Investigations*, *op. cit.*

## 1.12 Conclusions

En faisant cette approche historique nous avons montré des traces historiques de l'intentionnalité depuis les philosophes grecs avant Socrate jusqu'à l'époque contemporaine. À partir de cela, nous pouvons conclure en disant qu'il se dégage deux voies possibles d'une étude du mental : la voie ontologique que nous trouvons chez les scolastiques ainsi que chez l'école de Brentano et la voie psychologique que nous retrouvons chez certains brentaniens et les contemporains. Si par intentionnalité nous comprenons ce par quoi nos pensées sont à propos de quelque chose, ce par quoi elles ont un contenu, alors il semble que les philosophes à différentes époques ont discuté à ce sujet.

Nous avons aujourd'hui une théorie qui rassemble les deux traditions, la phénoménologique et l'analytique : la théorie de l'intentionnalité de John Searle. Il combine Frege et Husserl dans sa philosophie du langage et de l'esprit. Dans sa théorie des actes de discours, par exemple, il reprend les notions frégréennes de proposition et de force. Selon Searle, les agents expriment des propositions avec des forces illocutoires lorsqu'ils accomplissent des actes illocutoires. La proposition correspond à la matière (ou le contenu) et la force correspond à la qualité de l'acte comme chez Husserl. C'est pourquoi pareils actes ont la forme  $F(P)$ . Sa théorie de l'intentionnalité est peut-être la seule aujourd'hui qui présente énormément d'affinités avec celles des phénoménologues. Nous la présenterons dans le prochain chapitre.

## CHAPITRE II

### L'INTENTIONNALITÉ CHEZ SEARLE

#### 2.1 Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté l'histoire du concept d'intentionnalité en philosophie. Désormais notre attention est tournée vers la conception de l'intentionnalité de John Searle dont s'inspire cette thèse. Le but de ce second chapitre est de situer sa conception de l'intentionnalité dans l'ensemble de sa philosophie. L'approche de Searle est ontologique (aristotélicienne, comme il le dit lui-même<sup>1</sup> plutôt qu'épistémologique (et cartésienne). Surtout il n'a jamais pris au sérieux les questions d'ordre épistémologique sur les phénomènes mentaux. Il ne faut donc pas chercher chez lui, par exemple, une réponse aux questions : Savons-nous qu'il existe un monde extérieur avec d'autres esprits ? Il part du principe selon lequel nous savons tous au départ cela, que nous avons des pensées intérieures et savons dans quelles conditions elles sont satisfaites. Les questions qui l'intéressent vraiment concernent la nature intrinsèque de tels phénomènes. Par exemple, dans son livre

---

<sup>1</sup> Voir J.R. Searle, « Meaning, Mind and Reality », in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 55, No. 216, 2001, p. 173-179.

*Intentionality*<sup>2</sup>, il traite de la question : Quelle est la nature de l'intentionnalité ?, dans *The Rediscovery of the Mind*<sup>3</sup> : Quelle est la nature de la conscience ?, dans *The Construction of Social Reality*<sup>4</sup> : Quelle est la nature de la réalité sociale ? Chaque fois il tente de répondre à la question ontologique fondamentale : Comment analyser et expliquer la réalité mentale de nos attitudes et actions ainsi que la réalité sociale de nos institutions et de notre langage public à l'intérieur de ce monde réel où n'existent à la base selon notre science que des 'faits entièrement bruts', des particules physiques et des champs de force ? Sa démarche philosophique est le plaidoyer en faveur d'une explication *naturaliste* des phénomènes mentaux, linguistiques et sociaux. Il cherche à expliquer que l'intentionnalité et la conscience et la réalité sociale existent réellement et qu'elles ont donc une place dans le monde naturel. Par exemple, il cherche à expliquer la réalité sociale comme les institutions depuis sa conception de l'esprit, et ce dans une perspective purement naturaliste.

Sa philosophie prétend être entièrement *naturaliste*. Et son approche sur les phénomènes mentaux est une tentative de naturaliser l'esprit. Searle revendique la place des propriétés mentales dans la nature comme étant un phénomène biologique et il appelle sa tentative de « naturalisme biologique ». Selon sa théorie de l'intentionnalité, les attitudes et les actes mentaux des agents humains sont expliqués en termes de la physique et de la biologie de leur cerveau.

L'intérêt qu'il porte à cette approche philosophique est justifié par le fait qu'il a élaboré une oeuvre marquante qui cherche à unifier dans un ensemble cohérent l'esprit, le langage et la réalité sociale. Notre intérêt principal dans ce chapitre est de présenter les idées ou principes fondateurs de sa philosophie du langage et de l'esprit. En effet, Searle s'est d'abord intéressé à l'étude du langage avant de se consacrer à

---

<sup>2</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983.

<sup>3</sup> J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, 1992.

<sup>4</sup> J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, 1995.

celle de l'esprit. Il a élaboré sa théorie des actes de discours avant de développer sa théorie de l'intentionnalité. Comme son approche sur l'intentionnalité est intimement liée à son analyse du langage, pour bien la comprendre, il faut partir des notions fondamentales de sa philosophie du langage, comme celles de force, contenu propositionnel, directions d'ajustement, conditions de félicité, signification, etc. C'est pourquoi nous allons présenter sa théorie des actes de langage avant sa théorie de l'esprit.

Dans son approche sur le langage et sur l'esprit, Searle s'est inspiré des idées développées par ses maîtres à Oxford : Austin, Strawson, Grice, Ryle et de grands philosophes antérieurs auxquels ils faisaient constamment référence : Frege, Russell, Moore et Wittgenstein. Font partie aussi des assises de son système, certains éléments constitutifs de la science contemporaine lesquels ne sont pas des données optionnelles (à prendre ou à laisser) mais plutôt des résultats dont il se sentait obligé de tenir compte.

Nous allons consacrer la prochaine section aux événements scientifiques et philosophiques qui ont spécialement influencé son système philosophique. Dans la troisième section, nous présenterons les présupposés de base de sa philosophie, dans la quatrième, sa théorie des propositions, dans la cinquième, sa théorie des actes du langage et son analyse de la signification. Ensuite, dans la sixième section, nous exposerons sa théorie de l'intentionnalité et dans la septième sa conception de la causalité intentionnelle. La conclusion mettra en perspective comment Searle combine les deux courants rivaux en philosophie analytique : le courant logique du langage et le courant de l'usage du langage naturel.

## 2.2 L'entrée de John Searle

Le projet philosophique de Searle est inséré dans la tradition de la philosophie analytique inaugurée à Cambridge et à Oxford par G. E. Moore<sup>5</sup>, B. Russell<sup>6</sup> et L. Wittgenstein<sup>7</sup>. Initialement, la philosophie analytique se voulait (être) une réaction aux courants de pensée philosophiques dominants en Grande-Bretagne à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle : l'idéalisme absolu de F. H. Bradley<sup>8</sup> et T. H. Green<sup>9</sup>, et l'empirisme provenant de J. S. Mill.<sup>10</sup> D'un côté, les idéalistes défendaient l'idée d'une identification entre la réalité et la totalité, laquelle devait reconnaître la conscience comme une partie de l'absolu. D'un autre côté, l'empirisme psychologique et subjectiviste réduisait la réalité aux expériences psychologiques des sujets empiriques.

La philosophie analytique de Russell et Moore part de la conception réaliste, ils défendent l'idée selon laquelle la principale tâche de la philosophie est de clarifier les

---

<sup>5</sup> Georges Edward Moore, « The Nature of Judgment », in *Mind*, new series, vol. 8, 1899, p. 176-93. Réédité in *G.E. Moore, Selected Writings*, Tom Baldwin (éd.), London, Routledge, 1993. (Dans cet article, il présente sa critique à la théorie idéaliste du jugement et propose son programme analytique).

<sup>6</sup> Voir l'ouvrage de Hylton Peter W., *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

<sup>7</sup> Voir l'ouvrage de P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.

<sup>8</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, ninth impression, Oxford, Clarendon Press, 1930.

<sup>9</sup> Thomas Hill Green, *Collected Works*, R.L. Nettleship and P.P. Nicholson (éds.), Bristol, Thoemmes, 1997.

<sup>10</sup> John Stuart Mill, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1843. Réédité in J.S. Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, J.M. Robson (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 1963, v. 7-8.

éléments centraux de notre expérience. Selon ces philosophes, pour accomplir cette tâche d'élucidation, il faut utiliser la méthode d'analyse plutôt que la méthode spéculative ou introspective. En particulier, il faut analyser la forme logique des énoncés qui nous servent à exprimer nos connaissances, nos croyances, nos opinions et à décrire notre expérience de la réalité. Ainsi, la question centrale de l'investigation philosophique devient celle de savoir comment un énoncé peut-il être bien formé et avoir une signification ? La problématique de l'expérience est transposée sur la problématique du langage. Et le concept de représentation qui était central dans la tradition antérieure est lié à celui de signification.

Dans cette nouvelle tradition, la tâche philosophique est partagée entre deux activités : la première est celle d'analyser les énoncés en vue d'établir leur forme logique et leurs éléments constitutifs ; la seconde est celle de soumettre à une nouvelle analyse les problèmes philosophiques traditionnels en théorie de la connaissance, en théorie de la perception, en éthique, etc. au moyen de l'analyse linguistique de leurs concepts centraux lors de leur expression dans le langage naturel. Une telle analyse vise à éclaircir la nature de ces concepts afin d'établir de nouvelles distinctions, de montrer des articulations jusqu'alors méconnues, d'élucider des obscurités, etc.

Cette division de tâche fait alors apparaître deux courants rivaux en philosophie du langage. Le courant logique et le courant du langage naturel. Le premier, fondé par Frege et Russell, étudie comment le langage est lié au monde et se consacre strictement à l'analyse des conditions de vérité des énoncés déclaratifs. Il étudie la nature et la structure logique du langage, en examinant la nature des propositions, du sens et de la référence, de la vérité, etc. Le second courant, fondé par Moore et Wittgenstein, étudie comment le langage est utilisé en conversation et se consacre à

l'analyse des différents types d'actes de discours que les agents (les locuteurs) accomplissent en parlant<sup>11</sup>.

Austin, l'un des maîtres de Searle à Oxford, est considéré comme l'un des principaux représentants de la philosophie analytique du langage naturel. Selon Austin, tout agent qui communique a l'intention d'accomplir des actes locutoires, illocutoires et perlocutoires<sup>12</sup>. Par exemple, lorsqu'il prononce la phrase « Le chien est féroce » le locuteur veut accomplir trois types d'actes : un acte locutoire (il se réfère au chien et lui prédique la propriété d'être féroce) ; un acte illocutoire (il fait une assertion) ; un acte perlocutoire (il peut vouloir convaincre l'interlocuteur de faire attention). Austin souligne que les actes illocutoires ont des conditions de félicité. Austin appelle *actes illocutoires* heureux les illocutions qui sont à la fois accomplies sans défaut et qui sont satisfaites. Austin a pri les illocutions performatives comme les actes illocutoires paradigmatiques<sup>13</sup>.

Le projet philosophique de Searle est perçu comme une tentative d'accomplir une synthèse des objectifs de la tradition de la philosophie analytique. Selon Searle lui-même<sup>14</sup>, son œuvre vise l'unification de plusieurs thèmes philosophiques. Les différents thèmes qui font l'objet de ses recherches sont des parties d'un même

---

<sup>11</sup> Voir à ce propos, le premier chapitre du livre de D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, vol. 1. *op. cit.*

<sup>12</sup> Searle a révisé cette trilogie austinienne dans son livre *Speech Acts*. Nous en parlerons plus loin.

<sup>13</sup> Voir : « How to Talk – Some Simple Ways » ; « Performative Utterances », présenté dans un programme radiophonique de la BBC, 1956 ; « Performatif-Constatif », présenté dans un colloque à Royaumont, 1958 ; « Other Minds », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. Vol. XX, 1946, p. 148-187 ; « A Plea for Excuses », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII, 1956-7, p. 1-30 ; « Three Ways of Spilling Ink », in *The Philosophical Review*, 75, 1966, p. 427-440 ; (Tous ces articles sont publiés in J.L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1961. Voir aussi J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, G. J. Warnock (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1962. Austin entame des discussions sur certains problèmes centraux en philosophie tels que responsabilité et action, perception et connaissance, etc.

<sup>14</sup> J.R. Searle, « Meaning, Mind and Reality », in *Revue Internationale de Philosophie*, *op. cit.*

ensemble. Et lorsqu'il articule les parties diverses de cet ensemble, il fait apparaître la forme unifiée d'un grand tableau philosophique. Par exemple, lorsqu'il défend la thèse que l'esprit fonde le langage, il donne aux propriétés mentales le rôle d'être à la base de nos compétences d'utiliser et de comprendre le langage. Son approche sur l'esprit est développée dans une conception ontologique naturaliste qu'il nomme l'« émergence causale »<sup>15</sup>. Selon lui, l'intentionnalité et la conscience sont des phénomènes biologiques. Elles sont des propriétés émergentes d'autres propriétés biologiques plus élémentaires comme les processus neuronaux, etc. Surtout, lorsqu'il adopte comme présumé de base ce qu'il appelle le « réalisme externe », c'est-à-dire l'idée que la nature existe indépendamment de nos facultés intuitives ou de nos représentations mentales et de la science, il défend le primat de la nature. Celle-ci joue le rôle de condition première à la pensée. Toute vie mentale présuppose le monde. Il y a une hiérarchie dans la nature, laquelle est établie dans un ordre croissant : du plus élémentaire au plus complexe. Cet ordre est représenté par les différents niveaux de complexité, une conséquence de l'évolution. Cet ordre est établi par des relations qui permettent aux différents niveaux de la structure de s'interconnecter. La nature de ces relations est causale.

Selon certains<sup>16</sup>, le système philosophique de Searle transcende la tradition analytique, pour deux raisons : Premièrement, il écrit sur une grande variété de thèmes alors que dans le courant analytique, les philosophes ont tendance à restreindre leur champs d'intérêts. Ce qui est loin d'être le cas de Searle qui a contribué à l'ontologie, à la philosophie du langage, de l'esprit, de la réalité sociale, ainsi qu'à l'analyse de l'arrière-fond, de la rationalité, et de la causalité. Deuxièmement, ce que Searle dit à ce propos, ne concerne pas seulement les

---

<sup>15</sup> J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Voir par exemple, Nick Fotion, *John Searle*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000, p. 1-2; Barry Smith, « John Searle : From Speech Acts to Social Reality », in *John Searle*, sous la direction de Barry Smith, Cambridge, Cambridge University Press 2003, p. 1.

philosophes mais aussi les logiciens, les linguistes, les psychologues, les informaticiens, et ceux qui oeuvrent en sciences cognitives, en sciences sociales et en sciences naturelles.

Searle est un représentant actuel, et central de la philosophie analytique. Il a été impliqué dans le mouvement philosophique du « tournant linguistique<sup>17</sup> ».

Cependant, si Searle conçoit le langage comme étant un thème central dans les débats philosophiques, il le voit néanmoins dans un arrière-fond d'autres capacités mentales et propriétés biologiques qu'il considère comme plus fondamentales. En effet, dans *Intentionality* Searle fait subir à sa philosophie un tournant important en se rangeant du côté de ceux qui (comme Platon, Aristote, Brentano, Husserl et Chisholm) voyaient notre comportement linguistique comme un complexe d'activités et de capacités plus fondamentales de l'esprit, surtout la capacité que l'esprit a de représenter des faits et des choses. Il accepte ainsi ce qui est bien connu en philosophie : « le primat du mental sur le langage ». Cependant, il va plus loin en donnant le primat de la nature sur la pensée. Searle a-t-il trahi le projet du tournant linguistique comme prétendent certains<sup>18</sup> ?

Il y a effectivement un changement de cap lorsqu'il reconnaît que « le langage est dérivé de l'intentionnalité et pas l'inverse<sup>19</sup> ». Dans *Intentionality*, il fonde sa

---

<sup>17</sup> Dans l'introduction de Richard Rorty, « Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy », au livre *The Linguistic Turn* (dont il est l'éditeur), Chicago and London, University of Chicago Press, 1967, p. 3, Richard Rorty définit ainsi le tournant linguistique : « J'appelle "philosophie linguistique" la vision selon laquelle les problèmes philosophiques sont des problèmes qui peuvent être solutionnés (ou non résolus) soit par une reformulation du langage soit par une compréhension plus grande du langage que nous utilisons actuellement ». En général, la méthode adoptée par les représentants de ce mouvement est basée sur l'analyse logique du langage surtout dans son usage littéral.

<sup>18</sup> Voir par exemple, K. O. Apel : « Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning? » et J. Habermas : « Comments on John Searle: Meaning, Communication, and Representation », in Ernest Lepore et Robert Van Gulick, *John Searle and his Critics*, Cambridge, (Mass.) et Oxford, Basil Blackwell, 1991.

<sup>19</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, op. cit. p. 5.

théorie des actes de discours sur sa théorie de l'intentionnalité. En ce sens l'accusation selon laquelle il abandonne le « tournant linguistique » est justifiée. Selon lui, la signification dépend de l'intentionnalité de l'esprit des locuteurs. Sans cette intentionnalité, le langage ne pourrait pas remplir ses fonctions dans le monde.

Dans cette perspective, une meilleure compréhension du fonctionnement de l'esprit permet une meilleure compréhension du fonctionnement du langage et de surcroît de la réalité sociale, et ce contrairement à ce que pensait la plupart des partisans du « tournant linguistique » tels que Russell, Wittgenstein, et d'autres.

Plus particulièrement, Searle est un partisan du courant de l'analyse du langage naturel. Cependant, son approche peut aussi être vue comme une tentative de faire un pont entre les deux courants rivaux : le courant logique et le courant du langage naturel. Il se préoccupe autant de la théorie de la vérité des propositions que de celui de la félicité des actes de discours. Searle abandonne les idées de la tradition analytique lorsqu'il élabore sa philosophie de l'esprit. Selon lui, l'esprit est un phénomène naturel et biologique : *naturel* en ce sens que l'esprit est un phénomène aussi réel que la photosynthèse ou la digestion (il fait donc partie de la nature) par opposition à quelque chose d'abstrait ou computationnel ; *biologique* en ce sens que le mode d'explication des phénomènes mentaux est biologique et non pas comportemental, informationnel, social ou linguistique.

Contrairement à Platon et à Descartes, selon lesquels l'esprit est une partie immatérielle, temporairement lié au corps humain (entité matérielle), Searle croit que l'esprit émerge du corps. Il s'inspire des sciences naturelles (la physique et la biologie) pour justifier sa conception du 'naturalisme biologique'<sup>20</sup>. Lorsqu'il dit, par exemple, que la nature existe indépendamment de la science de la nature, et du flux subjectif de la conscience des agents, etc., il adopte comme présupposé métaphysique de base la réalité externe. Cette vision a pour conséquence l'idée selon laquelle toute

---

<sup>20</sup> Voir J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*

définition psychologique s'accompagne toujours d'un corrélat d'ordre physique. Il présuppose une interconnexion intime entre les événements mentaux et le support physique (les événements neuronaux dans le corps des animaux et des humains). Il y a donc une dépendance ontologique de l'esprit vis à vis du corps des agents et de la nature.

En outre, lorsqu'il analyse les conditions de satisfaction des désirs et des intentions, il développe une théorie entièrement nouvelle de la 'causalité intentionnelle'. Selon lui, une intention est satisfaite si et seulement si l'intention elle-même est la cause de la satisfaction du reste de ses conditions de satisfaction. Par exemple, pour qu'un agent exécute son intention d'aller au cinéma, il ne suffit pas qu'il aille plus tard au cinéma, il faut en outre qu'il y aille afin d'exécuter cette intention. Si quelqu'un l'oblige contre son gré à aller au cinéma, il n'exécute pas alors cette intention<sup>21</sup>. Dans son système philosophique, Searle prend pour acquis des présupposés métaphysiques fondamentalement liés aux résultats des sciences modernes et actuelles (mentionnés plus haut). Il présuppose qu'il y a bel et bien un monde réel dont l'existence est indépendante de nos facultés intuitives et de nos représentations mentales : « There is a real world that exists independently of us, independently of our experiences, our thoughts, our language<sup>22</sup> » Que nous avons un accès direct au monde réel à travers nos sens, spécialement le toucher et la vision. Que nous avons des représentations des faits du monde avec un contenu et des conditions de satisfaction. Que nous avons un système linguistique par lequel nous pouvons exprimer et communiquer nos pensées à propos du monde, en nous référant à des objets et en leur prédisant des attributs. Que les propositions sont vraies ou fausses dépendamment de la façon dont les choses qu'elles représentent sont dans le

---

<sup>21</sup> Voir J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, quatrième chapitre : Intentional Causation.

<sup>22</sup> J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, Basic Books, 1998, p. 10.

monde<sup>23</sup>. Que les événements du monde sont régis par des lois naturelles. À la base de ces lois, il y a celles de causalité physique entre les faits ou événements<sup>24</sup>. Selon Searle, l'univers est constitué entièrement de particules physiques en champs de force<sup>25</sup>, ces particules sont organisées dans des systèmes. Il y a des limites entre les systèmes, lesquels sont fixés par des relations causales. Parmi les systèmes il y a ceux des molécules, des montagnes, des plantes, des planètes, des galaxies, des animaux, etc. Certains de ces systèmes sont vivants ; ils sont organiques à la base de carbone. Parmi les systèmes vivants il y a les organismes (lesquels existent aujourd'hui comme membres d'espèces) qui ont évolué dans l'histoire grâce à la sélection naturelle<sup>26</sup>. Parmi les systèmes organiques certains ont développé un système nerveux. Certains ont même développé un cerveau capable de causer ce qui est appelé en philosophie, un esprit. Parmi les systèmes organiques qui possèdent un système nerveux, un cerveau et aussi un esprit, il y a les animaux et les êtres humains qui sont les organismes les plus évolués. L'esprit a certains traits essentiels comme la conscience, l'intentionnalité, la rationalité, la causalité intentionnelle, etc.

### **2.3 La notion de proposition chez Searle**

La plupart des pensées conceptuelles ont des propositions comme contenu. Les propositions servent à représenter les objets et les faits du monde vers lesquels ces

---

<sup>23</sup> Si les faits représentés existent dans le monde alors la proposition est vraie ; et elle est fausse dans le cas contraire. Ceci est la notion traditionnelle de vérité par correspondance qui vient d'Aristote.

<sup>24</sup> La causalité naturelle est définie comme une relation entre une cause et son effet. Par exemple, si A est la cause de B, alors il existe une relation de causalité entre A et B (de A vers B).

<sup>25</sup> Conséquence de la théorie atomique.

<sup>26</sup> Conséquence de la théorie de l'évolution biologique des espèces.

pensées sont dirigées. Dans la philosophie analytique traditionnelle, le langage est la clé de voûte pour expliquer la pensée. L'une des tâches fondamentales de la philosophie analytique du langage est donc d'analyser la forme logique des propositions.

Frege a contribué de façon décisive à l'analyse des propositions. Nous avons déjà dit qu'il les considère à la fois comme les sens des énoncés et comme les contenus des pensées que les énoncés servent à exprimer. Frege suit les classiques en faisant la distinction entre structure profonde et structure de surface du langage<sup>27</sup>. La forme logique des pensées exprimées n'apparaît pas clairement dans la structure de surface des énoncés des langues naturelles. Pour la montrer, il vaut mieux utiliser un langage conceptuel formel, idéographique (*Begriffsschrift*) dans lequel la structure de surface des énoncés montre clairement et sans ambiguïté la forme logique des pensées qu'ils expriment.

Dans son analyse des propositions, Frege dit explicitement que les énoncés sont « une suite de sons, sous réserve que cette suite ait un sens... »<sup>28</sup>, et leurs sens que nous appelons aujourd'hui *propositions*<sup>29</sup>, sont les porteurs de valeur de vérité.

Wittgenstein, est l'un des pionniers du « tournant linguistique ». Selon lui, la question de l'analyse du réel est ramenée à l'analyse du langage. Tout langage structure la pensée qui structure le monde. En particulier, le langage établit les limites propres à la pensée et au monde. Pour Wittgenstein et après lui, ainsi que pour la

---

<sup>27</sup> Les philosophes et grammairiens de Port Royal soutenaient que la structure de la pensée est reflétée dans la structure profonde du langage. Voir par exemple, A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. critique par P. Clair et F. Girbal, seconde édition, Paris, Vrin, 1981.

<sup>28</sup> Frege, *Écrits Logiques et philosophiques*, trad. et interprétation de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 173. Nous avons déjà parlé brièvement de son approche dans le premier chapitre de ce travail.

<sup>29</sup> « The intension of a sentence is the proposition expressed by it », in Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, seconde édition, Chicago, University of Chicago Press, 1975, p. 27. Pour Carnap le terme "intension" est l'équivalent de "sens".

plupart des philosophes du vingtième siècle, la pensée est, abstraction faite de toute possibilité de l'exprimer dans le langage, comme une nébuleuse<sup>30</sup> où rien n'a de limites fixes.

La thèse wittgensteinienne que la pensée est délimitée par le langage est basée sur les possibilités d'expression des pensées. Selon son principe d'exprimabilité, tout ce qui peut être pensé est délimité par ce qui peut être exprimé par le langage<sup>31</sup>. Les limites de l'expression linguistique fixent des limites à la pensée. L'expression linguistique de la pensée est délimitée à partir des limites à l'intérieur desquelles les énoncés du langage ont un *sens*. Searle reprend cette thèse avec son analyse des actes illocutoires lorsqu'il dit que les pensées que nous pouvons avoir, nous devons pouvoir les exprimer par les moyens du langage en accomplissant des actes illocutoires. (Nous allons discuter des limites des pensées dans le 5<sup>ème</sup> chapitre).

La réflexion de Wittgenstein tourne autour de la question : Dans quelles conditions les énoncés du langage ont-ils un sens et sont capables d'exprimer une proposition ? Il a dès le départ l'intuition que l'essence du langage est proprement logique : « La logique est transcendantale »<sup>32</sup>. Ainsi, selon Wittgenstein, l'analyse du langage est une analyse logique. Le but de son *Tractatus logico-philosophicus* est de déterminer quelle est la forme logique de la pensée et du langage. Dans *Notebooks*, il dit : « The great problem round which every thing I write is: Is there an order a priori and if so what does it consist in?<sup>33</sup> ». L'analyse du langage et du sens de Wittgenstein est une analyse logique ayant pour tâche élucider le lien commun entre le langage et

---

<sup>30</sup> Ce mot de Ferdinand de Saussure illustre bien l'idée que la pensée est déterminée à partir du langage. Voir F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, C. Bally et A. Secheaye (éds.) avec la collaboration d'A. Riedlinger, Lausanne, Paris, Payot, 1916.

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, § 4.116.

<sup>32</sup> *Idem*, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.13.

<sup>33</sup> L. Wittgenstein, *Notebooks*, [1916]. G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe (eds.), seconde édition, Oxford, Basil Blackwell, 1979, 1.6.15, p. 53e.

la réalité. Cette tâche est remplie en dévoilant les traits essentiels de la proposition c'est-à-dire les traits par lesquels la proposition est capable de représenter un fait. Bien entendu, cette conception logiciste de l'essence du langage n'est pas une découverte mais plutôt un postulat aux fondations mêmes de son œuvre. Selon lui, la limitation fixée à la pensée s'effectue au plan linguistique. Il établit cela à l'aide de la distinction logique entre les combinaisons de signes qui sont capables d'exprimer un sens (parce que bien formées logiquement) et celles qui en sont incapables<sup>34</sup>.

P. F. Strawson<sup>35</sup> a aussi contribué à l'étude des propositions. Comme Frege, il pense que nous nous référons à des objets et que nous prédisons à ces objets des attributs via des concepts. (Thèse de la référence indirecte). Ainsi, nous exprimons des propositions avec des conditions de vérité. Ces propositions servent à représenter les objets et les faits vers lesquels les pensées sont dirigées. Il lie la notion de présupposition à celle de référence et critique l'analyse des descriptions définies de Russell. Quand nous nous référons à un objet en utilisant un énoncé déclaratif contenant une description définie, nous n'affirmons pas mais nous présupposons que cet objet existe. Quand cela n'est pas le cas, la proposition exprimée n'a pas de valeur de vérité. Elle n'est ni vraie ni fautive. (Pour Russell elle est fautive). Et la pensée qui contient cette proposition, n'a pas de valeur de satisfaction.

Strawson et Searle ont introduit les propositions dans le courant du langage naturel. Ils ont considéré la donnée psychologique des agents humains lorsqu'ils exercent leur compétence linguistique. Selon eux, les propositions sont à la fois des sens des énoncés et des contenus d'actes illocutoires. Par exemple, la proposition qui

---

<sup>34</sup> Nous reviendrons sur cette question dans le cinquième chapitre de ce travail.

<sup>35</sup> L'article, « On Referring », in *Mind*, vol. 59, 1950, p. 320-44, consiste en une discussion sur l'approche de Russell sur les descriptions définies. Dans P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen, 1952, il développe sa conception des notions fondamentales de la logique formelle, et montre la relation entre la logique formelle et le langage naturel. Dans le chapitre 9 de cet ouvrage, Strawson tente de « résoudre » le problème de l'induction. Pour plus d'information sur cette question, voir l'entrée de Ian Rumfitt dans la *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, Edward Craig (éd. général), London, Routledge.

est le sens d'un énoncé déclaratif est le contenu de l'assertion que cet énoncé sert à faire.

Dans *Speech Acts*, Searle présente sa propre théorie de la signification. Selon lui, quand un agent signifie quelque chose, quand il entend exprimer ou communiquer ses pensées, il tente d'accomplir des actes de langage du type *illocutoire* (Austin). Il lie un contenu propositionnel au monde avec une force illocutoire, de la même manière que le faisaient avant lui Austin et Frege. Ce faisant, il entend accomplir trois types d'actes distincts : (1) un acte d'énonciation ; (2) un acte propositionnel ; et (3) un acte illocutoire.

L'*acte d'énonciation*<sup>36</sup> consiste en l'énonciation (orale ou écrite) de suites de mots bien formées. (En général, un token d'énoncé). L'*acte propositionnel* consiste à exprimer un contenu propositionnel en faisant des actes de référence et de prédication. (Ici Searle s'approche beaucoup de Frege et de Strawson). En énonçant des mots, l'agent se réfère à des objets sous des concepts et il prédique des propriétés ou des relations de ces objets. L'*acte de référence* est accompli en utilisant des expressions référentielles comme les noms propres, les pronoms et les descriptions définies. Quand nous parlons littéralement, l'acte de référence est celui de se référer à l'objet qui est la dénotation de l'expression référentielle que nous utilisons. L'*acte de prédication* est celui d'attribuer une propriété ou une relation à des objets de référence. Un acte de prédication est accompli en combinant des expressions prédicatives comme « est polythéiste », « aime » avec des expressions référentielles. Les actes de référence et de prédication font partie de l'*acte propositionnel*.

Cependant, souligne Searle<sup>37</sup>, « The expression of a proposition is a propositional act, not an illocutionary act ». Autrement dit, les actes propositionnels ne sont pas des actes illocutoires. Ils font toujours partie des actes illocutoires. Car ils

---

<sup>36</sup> J.R. Searle, *Speech Acts*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>37</sup> J.R. Searle, *op. cit.*, p. 29.

ne peuvent être accomplis isolément. Nous ne pouvons exprimer une proposition sans tenter d'accomplir un acte illocutoire. Searle le dit explicitement : « Quand une proposition est exprimée, elle est toujours exprimée dans l'accomplissement d'un acte illocutoire<sup>38</sup>. »

Ainsi, à la différence des actes propositionnels, les actes illocutoires sont des unités complètes de signification des langues naturelles. Grâce à cette nouvelle analyse, Searle a établi un pont entre la théorie des actes de discours et la théorie des sens et des dénotations de Frege et de ses continuateurs. Désormais, le courant du langage naturel peut exploiter les ressources de la théorie de la vérité du courant logique de la philosophie contemporaine. Comme nous avons déjà souligné plus haut, en philosophie du langage naturel, en particulier dans la théorie des actes de discours, nous assignons aux propositions un double rôle : celui d'être les sens des énoncés du langage et celui d'être les contenus de nos pensées conceptuelles (états et actes mentaux).

## 2.4 La théorie des actes de discours chez John Searle

La philosophie du langage élaborée par Searle est un prolongement de celles de ses maîtres oxoniens, John Austin, P. F. Strawson et Paul Grice. Austin avait déjà souligné l'importance des actes de discours que nous faisons en utilisant le langage, en découvrant les *énoncés performatifs* et les conditions de *félicité* des d'actes *illocutoires*. De même, Grice avait déjà analysé la signification en termes d'*intentions du locuteur*.

---

<sup>38</sup> J.R. Searle, *Speech Acts*, *op.cit.*, p. 29.

Lorsque Searle développe sa théorie des actes de discours dans *Speech Acts*, il prend comme hypothèse de base que les unités de signification et de communication du langage sont des actes de discours du type *illocutoire* comme les assertions, les promesses, les demandes et les déclarations. Vouloir signifier quelque chose c'est d'abord et avant tout *vouloir* accomplir un acte illocutoire en utilisant des mots et en suivant des règles dans un contexte d'énonciation. Selon Searle, la nature de ces règles est constitutive (et non régulatrice). Les règles *régulatrices*, comme conduire à la vitesse maximale de 100 Km/h sur l'autoroute, régularisent des formes d'activités sociales qui en sont indépendantes. À l'inverse, les règles constitutives comme celles du jeu d'échec, rendent possibles et constituent les formes même d'activité sociale qu'elles régularisent. Selon Searle, elles sont de la forme : tel objet X compte comme ayant telle fonction Y dans tel contexte C. Sur la base de ces règles, Searle fait la distinction ontologique entre les faits institutionnels et les faits bruts.

En révisant la trilogie austinienne des actes locutoire, illocutoire et perlocutoire Searle remplace la notion d'acte locutoire par celle d'*acte propositionnel*. Selon lui, en accomplissant les actes illocutoires élémentaires, les agents expriment des propositions avec des forces illocutoires. Ce faisant, ils se réfèrent à des objets sous des concepts et font des actes de référence et de prédication. D'après son analyse, les actes illocutoires élémentaires sont de la forme F(P) où F est une force illocutoire et P est un contenu propositionnel<sup>39</sup>. Une des conséquences de son analyse est le rapprochement entre le courant logique du langage et le courant du langage naturel. En identifiant les propositions comme contenus des actes illocutoires, il établit un pont entre la théorie des actes de discours et des conditions de *félicité* du courant naturel et la théorie des sens et dénnotations et des conditions de vérité du courant logique.

---

<sup>39</sup> Ici Searle s'approche de l'analyse d'acte de Husserl en termes de qualité et matière.

Il défend aussi le principe selon lequel il est toujours possible aux agents d'exprimer littéralement ce qu'ils signifient par les moyens du langage. Chaque acte illocutoire visé a des conditions de félicité bien déterminées et est donc en principe exprimable. Autrement, il ne pourrait pas être tenté. Le principe d'exprimabilité des pensées de Searle est un développement de celui de Wittgenstein mentionné plus haut. Selon Searle, tout agent humain doit être capable d'exprimer clairement ses pensées en utilisant avec succès des énoncés de son langage. Quand ce n'est pas le cas<sup>40</sup>, il peut toujours enrichir son langage : en donnant une signification nouvelle à des expressions déjà existantes ou en introduisant des expressions nouvelles. Ainsi, à toute pensée possible correspond un énoncé actuel ou nouveau possible, bien formé, dont l'utilisation pourrait servir à exprimer cette pensée avec succès. Bien entendu, certains actes illocutoires peuvent être accomplis seulement en pensée sans qu'il y ait un usage public ou extérieur du langage. Cependant, de tels actes mentaux intérieurs sont des pensées ayant la forme logique des actes illocutoires. Ils sont en principe exprimables en utilisant publiquement le langage<sup>41</sup>.

Les énoncés élémentaires dont la forme logique est complètement analysée contiennent des marqueurs de force. Jusqu'alors la sémantique du courant logique s'était contentée d'analyser des expressions comme les noms propres, les prédicats et les connecteurs modaux et de vérité dont la signification sert à déterminer leurs contenus propositionnels. En élaborant sa théorie des actes de discours, Searle a rendu la sémantique capable d'analyser les expressions comme le mode du verbe, le type syntaxique de l'énoncé et les verbes performatifs dont la signification sert à déterminer la force des actes illocutoires que les énoncés expriment.

---

<sup>40</sup> Étant exclus les cas où l'agent ne connaît pas assez la langue.

<sup>41</sup> Nous reviendrons sur ce principe dans le prochain chapitre.

### 2.4.1. Les notions de force et de conditions de félicité des actes illocutoires <sup>42</sup>

#### *Les notions de force, direction d'ajustement et de conditions de succès*

Lorsque Searle & Vanderveken<sup>43</sup>, ont analysé la forme logique des actes illocutoires, ils ont montré que la notion de force n'est pas primitive comme le pensait Austin. Chaque force est en effet constituée de six composantes : d'un but illocutoire, d'un mode d'atteinte de but illocutoire, de conditions sur le contenu propositionnel, de conditions préparatoires, de conditions de sincérité et d'un degré de puissance. Selon ces auteurs, ces composantes sont importantes pour deux raisons : d'une part, elles servent à identifier les forces illocutoires<sup>44</sup>, et d'autre part, elles servent à déterminer les conditions de félicité des actes illocutoires.

Parmi les six composantes des forces, le but illocutoire est la composante la plus importante<sup>45</sup>. Car chaque fois qu'un agent relie le contenu propositionnel au monde afin d'établir une correspondance entre les mots et les choses, il le fait selon une certaine direction d'ajustement. Et c'est le but illocutoire qui détermine selon quelle direction d'ajustement la correspondance entre le langage et le monde doit être établie. Dans *Expression and Meaning*<sup>46</sup> Searle a élaboré sa taxonomie des buts

---

<sup>42</sup> La théorie des actes de discours élaborée par Searle dans *Speech Acts* et dans *Expression and Meaning* a été systématisée par la suite dans Searle and Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic* en 1985. Nous allons parler surtout de l'analyse présentée dans cet ouvrage.

<sup>43</sup> Searle and Vanderveken, *op. cit.*, p.20

<sup>44</sup> Selon la logique illocutoire, deux forces sont identiques quand elles ont les mêmes composantes. Voir Searle and Vanderveken, *op. cit.*, p. 82.

<sup>45</sup> Searle and Vanderveken, *op. cit.*, p. 14.

<sup>46</sup> J.R. Searle, *Expression and Meaning*, *op. cit.*, premier chapitre.

illocutoires en opposition à l'idée du second Wittgenstein<sup>47</sup> selon laquelle les différentes façons possibles d'utiliser le langage pour penser, parler et écrire sont innombrables. Selon la classification de Searle, il existe seulement cinq buts illocutoires que nous pouvons tenter d'atteindre en exprimant une proposition lesquels sont :

1. Le *but assertif* est de représenter comment les choses sont dans le monde. Les forces assertives ont ce type de but illocutoire. Les énoncés déclaratifs servent à accomplir des actes illocutoires assertifs.

2. Le *but engageant* est d'engager le locuteur à une action future dans le monde. Les forces engageantes ont ce type de but illocutoire.

3. Le *but directif* est de faire une tentative linguistique pour que l'interlocuteur en vienne à faire une action future dans le monde. Les forces directives ont ce type de but illocutoire. Les énoncés impératifs servent à donner des directives.

4. Le *but déclaratoire* est d'accomplir une action au moment de l'énonciation par le seul fait de dire que nous accomplissons cette action. (Le but illocutoire déclaratoire contient le but illocutoire assertif. Toute déclaration est une assertion). Les énoncés performatifs servent à faire des déclarations.

5. Et le *but expressif* est d'exprimer des états mentaux de l'agent à propos du fait représenté par le contenu propositionnel. Les forces expressives ont ce type de but illocutoire. Les énoncés exclamatifs servent à accomplir des actes illocutoires expressifs.

Cette classification de Searle n'est pas une classification des verbes performatifs d'une langue particulière, l'anglais, comme celle d'Austin. Elle est fondée sur les quatre directions d'ajustement possibles entre les mots et les choses qui vaut pour

---

<sup>47</sup> L. Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, op. cit., § 23.

toutes les langues naturelles. Selon la classification de Searle<sup>48</sup>, il existe seulement quatre directions d'ajustement possibles entre les mots et les choses.

1. La *direction d'ajustement des mots aux choses*. Dans ce cas, le contenu propositionnel de l'acte illocutoire doit correspondre à un fait existant du monde pour que l'acte soit satisfait. Les assertions, par exemple, ont ce type de direction d'ajustement. Une assertion est satisfaite si et seulement si elle est vraie.

2. La *direction d'ajustement des choses aux mots*. Dans ce cas, pour que l'acte soit satisfait le monde doit être transformé par une action future pour correspondre au contenu propositionnel.

3. La *double direction d'ajustement*. Dans ce cas, pour qu'il y ait satisfaction l'agent doit transformer le monde au moment de l'énonciation en accomplissant l'action qu'il dit accomplir. Les déclarations ont la double direction d'ajustement.

4. La *direction vide d'ajustement*. Dans ce cas, il n'est pas question de succès ou d'échec d'ajustement. L'agent ne veut pas établir de correspondance. Il veut juste exprimer son état mental à propos de l'état de choses représenté par le contenu propositionnel qu'il présuppose existant. Les expressifs ont la direction vide d'ajustement.

Les actes illocutoires sont avant tout des actions humaines intentionnelles. L'accomplissement de toute action intentionnelle nécessite une tentative. Toute tentative d'accomplir une action peut réussir ou rater. Il ne suffit pas d'essayer pour réussir. Il existe donc des conditions pour réussir. En théorie des actes de discours, nous les appelons des conditions de succès. Les *conditions de succès* sont des conditions qui doivent être remplies dans les contextes d'usage des langues naturelles pour que les agents réussissent leurs tentatives d'accomplir des actes illocutoires. L'analyse logique des composantes des forces sert à déterminer les conditions

---

<sup>48</sup> J.R. Searle, *Expression and Meaning*, op. cit., p. 3, 4, 16, 19.

nécessaires et suffisantes qui doivent être remplies pour qu'un acte illocutoire élémentaire de la forme F(P) soit accompli avec succès dans un contexte d'énonciation.

Voici les conditions qui doivent être remplies afin d'accomplir un acte illocutoire élémentaire de la forme F(P) avec succès :

a) En utilisant un énoncé, l'agent doit exprimer la proposition P avec l'intention d'atteindre le *but illocutoire* de la force F sur cette proposition ;

b) L'agent doit réussir à atteindre le but illocutoire de la force F sur le contenu propositionnel P avec le *mode d'atteinte de but illocutoire* de cette force ;

c) L'agent doit présupposer les propositions déterminées par les *conditions préparatoires* de F relativement à P dans le contexte ;

d) Enfin, l'agent doit exprimer avec le *degré de puissance* de F les états mentaux de la forme m(P) dont les modes m appartiennent aux *conditions de sincérité* de F.

Voyons l'exemple d'un agent qui veut promettre d'aider quelqu'un. Les conditions qui s'imposent à l'accomplissement de sa promesse sont les suivantes :

1) L'agent doit exprimer littéralement la proposition qu'il aidera l'interlocuteur en sa présence. Ce faisant, il doit se référer à lui-même et prédiquer qu'il va aider l'interlocuteur dans le contexte d'énonciation. (*Conditions sur le contenu propositionnel* d'une promesse).

2) Il doit aussi réussir à atteindre le but engageant sur ce contenu propositionnel : il doit effectivement s'engager à l'aider. (*But illocutoire* d'une promesse).

3) Il doit aussi se placer sous l'obligation de faire l'action promise. (*Mode d'atteinte* particulier du but illocutoire de la force de promesse).

4) il doit en outre présupposer qu'il est capable d'aider l'interlocuteur et que cette action promise est bonne pour lui. (*Conditions préparatoires*).

5) Enfin, il doit exprimer son intention d'aider l'interlocuteur avec un degré de puissance assez fort. (*Conditions de sincérité et degré de puissance*).

Selon Searle & Vanderveken<sup>49</sup>, les actes illocutoires ont deux valeurs de succès dans les contextes d'emploi des langues naturelles : le *succès* (quand l'acte est accompli) et l'*insuccès* (quand l'acte n'est pas accompli). Il y a cependant une distinction entre l'insuccès et l'échec. Quand une tentative d'accomplissement rate, il y a échec. Celui-ci est donc un cas particulier d'insuccès. Sans tentative il n'y a pas d'échec.

Lors de l'accomplissement des actes illocutoires, les agents peuvent se tromper en présupposant des propositions qui sont fausses, ils peuvent aussi mentir. Ainsi, d'un point de vue logique, l'accomplissement d'un acte illocutoire peut être défectueux. Par exemple, quand un agent commande sans avoir d'autorité sur l'interlocuteur, son commandement est défectueux. Les conditions préparatoires ne sont pas remplies. De même, quand le locuteur n'a pas le désir que l'interlocuteur accomplisse l'action commandée, son acte de commandement est défectueux. Le locuteur a menti. La condition de sincérité n'est donc pas remplie. Pour qu'il y ait *accomplissement sans défaut*, il faut que l'acte illocutoire soit accompli avec succès et que les conditions préparatoires et de sincérité soient aussi remplies. Bref, l'accomplissement sans défaut d'un acte illocutoire implique le succès mais l'inverse n'est pas vrai.

La notion de conditions de succès est logiquement liée à la notion de force illocutoire. Car c'est l'analyse des différents types de forces illocutoires<sup>50</sup> des actes qui fait apparaître une série de traits distinctifs lesquels déterminent les conditions qui

---

<sup>49</sup> *Foundations of Illocutionary Logic, op. cit.*

<sup>50</sup> La typologie des directions d'ajustement entre l'esprit et les choses est l'objet de notre prochain chapitre.

doivent être remplies dans les contextes d'usage des langues naturelles pour que les agents réussissent leurs tentatives d'accomplir des actes illocutoires<sup>51</sup>.

La notion de *conditions de félicité*<sup>52</sup> est une notion plus complexe. Parmi les conditions de félicité il y a les conditions de succès, les conditions d'accomplissement sans défaut (donc les conditions préparatoires et les conditions de sincérité), et les conditions de satisfaction desquelles nous allons parler maintenant.

### ***Les conditions de satisfaction***

Étant donné leur intentionnalité, les actes illocutoires sont dirigés vers des faits du monde. Pour cette raison, ils ont des *conditions de satisfaction* en plus de leurs conditions de succès. Les conditions de satisfaction sont des conditions qui doivent être remplies dans le monde pour que l'acte illocutoire soit satisfait.

En parlant, les agents humains expriment un ou plusieurs contenus propositionnels ayant certaines conditions de vérité. En outre, ils lient chaque contenu propositionnel au monde avec une force illocutoire. C'est la force qui détermine selon quelle direction d'ajustement le contenu propositionnel doit correspondre au monde en cas de satisfaction de l'acte illocutoire. C'est ainsi que la notion de force illocutoire est logiquement liée à la notion de vérité et de satisfaction.

---

<sup>51</sup> Les six composantes sont présentées par Searle & Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic, op. cit.*, p. 82. L'objet du prochain chapitre est l'analyse de la typologie searlienne des forces illocutoires et des directions possibles d'ajustement entre l'esprit, le langage et le monde.

<sup>52</sup> Pour une discussion plus approfondie voir l'introduction au livre *Essays in Speech Act Theory*, édité par D.Vanderveken and S.Kubo, John Benjamins, 2001, p. 1-21.

La notion de conditions de satisfaction est basée sur la notion traditionnelle de vérité par correspondance<sup>53</sup>. Étant intentionnel, chaque acte illocutoire est dirigé vers les faits représentés par son contenu propositionnel. D'un point de vue classique, la correspondance entre le langage et le monde est établie chaque fois que le contenu propositionnel représente correctement comment les choses sont dans le monde. Cependant, souligne Searle, il peut y avoir vérité sans satisfaction. Par exemple, pour que les actes illocutoires ayant la direction d'ajustement des choses aux mots comme les promesses et les ordres soient satisfaits, il faut que le locuteur (dans le cas des promesses) et de l'interlocuteur (dans le cas des ordres) fasse l'action future dans le monde afin de se conformer à la promesse ou à l'ordre donnés. La correspondance est établie quand le locuteur ou l'interlocuteur transforme le monde en faisant l'action promise ou ordonnée. Cependant, pour qu'il y ait satisfaction, il faut que cette correspondance entre le langage et le monde soit établie *à cause de* la promesse ou de l'ordre. Dans le cas où l'interlocuteur ne fait pas l'action ordonnée avec l'intention de se conformer à l'ordre, il n'obéit pas à cet ordre. Donc, il n'y a pas de satisfaction. Bref, la satisfaction exige plus que la vérité par correspondance. La seule vérité du contenu propositionnel des actes illocutoires engageants et directifs ne suffit pas pour déterminer la satisfaction. La satisfaction de ces types d'actes illocutoires implique la vérité mais pas l'inverse.

Bref, les conditions de satisfaction sont ces conditions du monde qui sont représentées dans le contenu propositionnel et qui doivent prévaloir pour que l'acte ou l'état mental soit satisfait. Elles sont fonction à la fois des conditions de vérité de leur contenu propositionnel et de la direction d'ajustement qui parfois exigent une *causalité intentionnelle*. (Nous parlerons de cela dans la section 2.7).

Les actes illocutoires peuvent être satisfaits ou non, selon ce qui se passe dans le monde. Une assertion peut être vraie ou fausse, une promesse tenue ou violée, une

---

<sup>53</sup> La théorie de la vérité par correspondance a été développée pour la première fois par Aristote dans sa *Métaphysique*, IV, 7, 1011b 26. ; voir aussi V, 29, 1024b 25.

demande accordée ou refusée. Ainsi, les conditions de félicité des actes illocutoires comprennent les conditions de succès, d'accomplissement sans défaut et de satisfaction.

#### **2.4.2 La conception de signification chez Searle**

Pour bien analyser les deux fonctions du langage d'expression et de communication des pensées conceptuelles, il faut analyser la propriété en vertu de laquelle le langage est lié au monde. Tout d'abord le langage sert à représenter des objets et des faits du monde via des concepts (Searle reprend cela à Frege). Les concepts (qui sont les sens d'expressions référentielles) représentent des objets, et les propositions (qui sont les sens des énoncés) représentent des faits lors de l'usage du langage par des agents. Depuis l'analyse de Grice, la signification est liée à l'intention de l'agent qui communique. Les mots avec lesquels les agents construisent leurs énoncés sont des outils linguistiques porteurs de signification. Cependant leur signification linguistique dépend des conventions particulières de la langue à laquelle ils appartiennent. Bien sûr, il y a certaines expressions comme les connecteurs de vérité et le signe d'identité qui expriment des notions universelles. Mais pour signifier il faut plus que des énoncés bien formés. Il faut que les agents qui les utilisent aient l'intention d'accomplir des actes illocutoires. Ainsi, la signification est logiquement liée à l'usage et à la force illocutoire dans le cas verbal.

Dans *Speech Acts*, Searle a formulé les principes d'une théorie générale de la signification dans la perspective du courant du langage naturel. Il s'est surtout consacré à l'analyse de l'usage littéral du langage. L'agent qui parle entend alors accomplir l'acte illocutoire qu'il dit accomplir. Il était parti de l'analyse gricéenne de la signification du locuteur en exigeant cependant comme seul effet perlocutoire que

l'interlocuteur comprend l'acte illocutoire tenté. Il a quelque peu modifié, par la suite, cette analyse. Dans *Speech Acts*, la signification de l'agent qui parle littéralement est triplement intentionnelle. 1) L'agent entend accomplir l'acte illocutoire exprimé par l'énoncé qu'il utilise ; 2) Il entend aussi que l'interlocuteur reconnaisse cette intention illocutoire ; 3) et il entend également que cela se fasse grâce à sa compréhension de la signification dans le contexte d'énonciation des mots qu'il lui adressé.

Dans *Expression and Meaning*<sup>54</sup>, Searle s'est donné le travail d'étendre sa théorie de la signification en analysant des actes de discours non littéraux, ceux qui sont ironiques, métaphoriques ou indirects. Pour cela, Searle enrichit sa théorie en introduisant des nouvelles notions comme l'*arrière-plan*<sup>55</sup> (constitué des informations mutuellement partagées par les locuteurs et interlocuteurs lesquelles sont linguistiques et factuelles) et la capacité de raisonner sur la base de l'hypothèse du respect de *maximes conversationnelles* lors de la poursuite d'une conversation. Il fait appel aux maximes conversationnelles de Grice de coopération, de qualité, de quantité, de manière et de relation. Selon son analyse, le locuteur entend faire comprendre son intention d'accomplir l'acte illocutoire non littéral en se fiant à plusieurs capacités de l'interlocuteur. La compétence linguistique et la connaissance de l'arrière-plan conversationnel rendent l'interlocuteur capable de comprendre l'acte illocutoire littéral et de reconnaître que certains faits ambiants (mutuellement connus ou assumés) l'empêchent (lui le locuteur) de parler littéralement. Sa capacité de raisonner lui fait conclure que vu l'arrière-plan (le locuteur) doit alors vouloir principalement accomplir, à la place de l'acte littéral, un autre acte illocutoire dont la nature, elle, est parfaitement compatible avec le respect des maximes dans le contexte

---

<sup>54</sup> J.R. Searle, *op. cit.*

<sup>55</sup> J.R. Searle, *op. cit.*, p. 31-2.

d'énonciation. Sur la base de cette analyse, Searle a clarifié la nature de trois figures de style : L'ironie, la métaphore et les actes illocutoires indirects.

Dans *Intentionality*, Searle fait un mouvement décisif, il perfectionne son approche de la signification. Les actes illocutoires (des actions intentionnelles) sont exprimés en utilisant des énoncés. Les énoncés proférés sont des entités syntaxiques (des objets physiques du monde), leur capacité de représenter et d'exprimer des actes illocutoires avec des conditions de satisfaction ne leur est pas intrinsèque. Au contraire, selon Searle, elle est dérivée d'une capacité biologique plus fondamentale de l'esprit et du cerveau humains liant notre organisme à la réalité. De son point de vue, la signification du locuteur est ainsi première par rapport à la signification de l'énoncé. Non seulement les actes illocutoires, qui selon son hypothèse de base sont les premières unités de signification du langage, mais ils sont intentionnels, en ce sens phénoménologique qu'ils sont dirigés vers les objets et faits du monde. Cependant, leur intentionnalité n'est pas intrinsèque mais elle est plutôt dérivée de l'intentionnalité propre à l'esprit des agents qui parlent. C'est parce que le locuteur entend atteindre un but illocutoire que l'acte a des conditions de satisfaction. L'un de nos objectifs dans ce travail est de développer l'approche de Searle de la signification (dans *Intentionality*) afin d'analyser l'intentionnalité constitutive de l'acte même de signifier<sup>56</sup>.

## 2.5 La théorie de l'intentionnalité de John Searle

Le principal but d'un naturaliste n'est pas celui d'expliquer des événements considérés comme objectivement naturels, mais plutôt de placer au sein de la nature et ensuite d'expliquer des événements qui semblent être non naturels, en particulier,

---

<sup>56</sup> Le chapitre IV est consacré à l'analyse de la nature de l'acte de signifier.

les événements mentaux. Searle entend faire cela dans un vocabulaire nouveau, sans la terminologie traditionnelle qu'il accuse de mener à des confusions conceptuelles et à des paralogismes. Comment rejeter toutes les explications que les théoriciens ont données sur le sujet, sans pour autant écarter la trame de ces explications tout en conservant nos notions usuelles de vérité et d'objectivité ? C'est le défi de Searle dans son approche naturaliste biologique de l'esprit.

En élaborant sa philosophie de l'esprit, Searle fait appel à des principes fondamentaux mentionnés plus haut comme le réalisme externe et l'évolution ; à des notions de sa théorie des actes de discours comme celle de conditions de satisfaction et de direction d'ajustement cette fois entre l'esprit et les choses ainsi qu'à de nouvelles notions comme celle de causalité intentionnelle. En effet, toute une philosophie implicite de l'esprit était déjà à l'œuvre dans sa philosophie du langage. Par exemple, il avait remarqué qu'en accomplissant des actes illocutoires élémentaires de la forme  $F(P)$ , les agents expriment des états mentaux de certains modes psychologiques avec le même contenu propositionnel. Ce fait l'amène à analyser les attitudes propositionnelles comme étant de la forme  $m(p)$ , où  $m$  est un mode psychologique comme celui des croyances, désirs, intentions, tristesses, joies, espoirs, et  $p$  un contenu propositionnel.

Searle remarque qu'il y a un parallélisme entre les actes illocutoires et les états mentaux. Primo, leurs conditions de satisfaction sont logiquement liées. La satisfaction d'un acte illocutoire implique la satisfaction de l'état mental exprimé. Par définition, une promesse est satisfaite si et seulement si elle est tenue. Et elle est tenue seulement si l'intention exprimée est mise à exécution. Secundo, les attitudes exprimées ont la même direction d'ajustement des actes illocutoires accomplis. Par exemple, les croyances exprimées en faisant des assertions ont la direction d'ajustement de l'esprit aux choses ; elles sont satisfaites quand les choses sont comme l'esprit le croit. Et les intentions exprimées en faisant des promesses ont la

direction d'ajustement des choses à l'esprit<sup>57</sup>. Elles sont satisfaites quand les choses en viennent à être comme l'esprit l'entend.

L'un des buts des plus importants de la philosophie de l'esprit de Searle est d'analyser les traits intrinsèques à l'esprit comme l'intentionnalité et la conscience. Selon lui, la conscience est plus fondamentale que l'intentionnalité. C'est parce que nous sommes conscients que nous pouvons penser et agir intentionnellement. Cependant, nous allons nous limiter ici à son approche sur l'intentionnalité. Son analyse des événements mentaux tels que les états et les actes intentionnels, visent clarifier la structure logique des pensées conceptuelles. Dans sa théorie, Searle défend l'idée que les états mentaux sont des vécus à la première personne : ils sont *objectivement subjectifs*. En tant que matérialiste, il admet que tous les types d'expérience mentale sont causées par la structure physico-chimique du cerveau, mais il pense aussi que les descriptions éventuelles de leurs causes physico-chimiques ne saisissent pas la qualité proprement subjective de telles expériences. Ainsi, l'intentionnalité ne serait pas saisie par de telles descriptions. Dans son approche, l'intentionnalité fait partie d'un réseau d'autres capacités plus générales liées à la pensée et à l'évolution. Parmi les principes fondamentaux de sa philosophie de l'esprit, nous avons choisi de présenter ceux qui concernent directement notre thèse :

**Principe 1** : La philosophie de l'esprit fonde la philosophie du langage.

Dans l'introduction du livre *Intentionality*, Searle le dit :

Une hypothèse d'arrière-fond à mon approche des problèmes du langage est celle que la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit. La capacité des actes de discours de représenter des objets et des

---

<sup>57</sup> Remarquons que Searle (ni aucun autre philosophe analytique du langage ou de l'esprit) n'a développé d'analyse de la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Nous allons combler cette lacune pour les actes de pensée conceptuelle dans le prochain chapitre.

états de choses dans le monde est une extension de capacités biologiquement plus fondamentales de l'esprit (ou cerveau) de lier l'organisme au monde par le moyen d'états mentaux tels que croyance et désir, et spécialement au travers de l'action et de la perception. Puisque les actes de discours sont un type d'action humaine, et puisque la capacité des actes de discours de représenter objets et états de choses fait partie d'une capacité plus générale de l'esprit de lier l'organisme au monde, toute approche complète du discours et du langage demande une approche de comment l'esprit/cerveau lie l'organisme à la réalité<sup>58</sup>.

Grâce à l'intentionnalité de l'esprit, nous sommes capables d'accomplir des actions intentionnelles dans le monde. Il existe une relation logique fondamentale entre les actions et les états mentaux intentionnels : il n'y a pas d'action sans intention. Cela explique pourquoi la théorie de l'intentionnalité est à la base de toute analyse des actes de pensée conceptuelle verbaux ou non verbaux ainsi que d'autres types d'actions intentionnelles non conceptuelles comme la perception que nous faisons dans le monde.

**Principe 2 :** Il existe deux types différents de pensées conceptuelles.

Dans la tradition philosophique, les pensées conceptuelles sont des pensées qui sont des représentations de faits (états de choses, événements, actions). Selon Descartes<sup>59</sup>, elles se distinguent des pensées non conceptuelles comme la perception, l'imagination et la mémoire qui sont plutôt des présentations sensorielles plus directes et immédiates de faits. En philosophie de l'esprit, nous distinguons deux types fondamentaux de pensées conceptuelles : celles qui sont des actes et celles qui sont des états mentaux. Les premières sont des actions intentionnelles (privées ou

---

<sup>58</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.* p. vii. Toutes les traductions des textes originaux vers le français, dans ce travail, sont miennes.

<sup>59</sup> Voir la « Sixième méditation » de Descartes, in René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*

publiques) accomplies consciemment par les agents humains. En pensant, nous faisons des actes mentaux : des jugements, des tentatives, des engagements, des définitions, nous exprimons des sentiments, etc. Verbalement, nous accomplissons des actes *illocutoires* tels que : assertions, promesses, ordres, déclarations, félicitations, etc. En revanche, les croyances, les désirs, les volontés, les intentions, les savoirs, les regrets, les tristesses, les joies, etc. que Descartes appelait *passions de l'âme*<sup>60</sup> et que nous appelons aujourd'hui comme Russell des *attitudes propositionnelles*<sup>61</sup> ne sont pas des actions que nous faisons mais bien plutôt des états mentaux que nous avons. Dans *Intentionality*, Searle distingue les deux types de pensées conceptuelles :

Certains auteurs décrivent croyances, peurs, espoirs et désirs comme 'actes mentaux', mais ceci est au mieux faux et au pire désespérément confus. Boire de la bière et écrire des livres peuvent être décrits comme des actes ou des actions ou même des activités, et faire de l'arithmétique dans votre tête ou former des images mentales du pont Golden Gate sont des actes mentaux ; mais croire, espérer, avoir peur, et désirer ne sont pas des actes mentaux du tout. Les actes sont des choses que l'on fait, il n'y a pas de réponse à la question, « Qu'est-ce que vous êtes en train de faire maintenant ? » qui soit, « Je suis maintenant en train de croire qu'il va pleuvoir », ou « désirant que les taxes seront plus basses », ou « ayant peur de tomber dans un taux d'intérêt », ou « désirant y aller au cinéma ». Les états et événements intentionnels que nous allons considérer sont précisément des états et événements ; ce ne sont pas des actes mentaux [...] <sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Voir Descartes, *Les passions de l'âme*, in René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*

<sup>61</sup> Voir B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, *op. cit.*

<sup>62</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 3.

Parmi les *actes de pensée conceptuelle* certains sont purement mentaux, d'autres verbaux (comme les actes *illocutoires*). À la différence des actes de pensée, les attitudes peuvent être conscientes aussi bien qu'inconscientes. Chez Searle, l'intentionnalité peut être inconsciente. Ainsi :

Beaucoup d'états conscients ne sont pas Intentionnels<sup>63</sup>, p. ex. une sensation soudaine d'exaltation, et beaucoup d'états Intentionnels ne sont pas conscients, p. ex., j'ai beaucoup de croyance auxquelles je ne suis pas en train de penser à propos actuellement et je peux ne jamais y avoir pensé. Par exemple, je crois que mon grand-père paternel a vécu toute sa vie à l'intérieur des États-Unis mais jusqu'à ce moment je n'avais jamais formulé consciemment ou considéré cette croyance. Telles croyances inconscientes, soit dit en passant, n'ont pas besoin d'être des instances d'aucun type de répression, freudienne ou autrement ; elles sont juste des croyances qu'on a et auxquelles on ne pense normalement pas.<sup>64</sup>

Cependant, l'intentionnalité et la conscience sont liées logiquement. Seuls des êtres pourvus de conscience peuvent avoir des états intentionnels inconscients. Et ces états pourraient toujours devenir conscients.

**Principe 3 :** La faculté du langage est propre aux êtres humains.

Grâce à elle, nous pouvons créer et utiliser des entités physiques (les mots) qui sont des outils linguistiques servant à exprimer et à communiquer publiquement nos pensées conceptuelles. Le langage est un moyen intermédiaire indispensable entre l'esprit et les choses. D'une part, nous ne pouvons parler sans penser. Réciproquement, quand nous pensons, nous pouvons en principe exprimer ce que

---

<sup>63</sup> Remarquons que la majuscule est utilisée pour fixer le sens technique selon lequel il emploie les termes « intentionnel » et « intentionnalité ». Pour Searle, le terme « Intentionnel » ou « Intentionnalité » est équivalent à « directionnalité ».

<sup>64</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 2.

nous pensons par les moyens du langage. Comme le disait Wittgenstein : « Tout ce qui peut être pensé peut être exprimé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement<sup>65</sup> » Certaines conséquences de ce principe ont été analysées par Searle dans le cadre de la théorie des actes de discours. Selon son *principe d'exprimabilité*<sup>66</sup>, tout locuteur humain est en principe capable d'exprimer clairement ses pensées conceptuelles (qu'elles soient des actes ou des états mentaux) en utilisant avec succès des énoncés de son langage. Quand son langage est trop pauvre, il peut toujours l'enrichir en donnant une signification nouvelle à des expressions déjà existantes ou en introduisant des nouvelles. Il nous arrive d'enrichir les capacités expressives des langues (privées ou publiques) en tenant un discours déclaratoire. Ainsi, nous pouvons, en principe, exprimer chaque pensée possible en utilisant un énoncé actuel ou nouveau possible, bien formé.

**Principe 4 :** Les actes illocutoires sont les unités premières de signification et de communication du langage.

Pour signifier quelque chose, nous devons tenter d'accomplir des actes de pensée conceptuelle du type *illocutoire* dans le contexte d'énonciation. La signification est donc liée à l'intentionnalité du locuteur. Dans l'introduction de *The Rediscovery of the Mind*, Searle dit :

Selon ma vision, la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit. Par conséquent, aucune théorie du langage n'est complète sans une approche des relations entre l'esprit et le langage et de comment la signification – l'intentionnalité dérivée des éléments linguistiques – est fondée dans l'intentionnalité intrinsèque biologiquement plus fondamentale. (p. xi).

---

<sup>65</sup> Voir Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, § 4.116.

<sup>66</sup> Voir Searle, *Speech Acts*, *op. cit.*, p.19. Nous allons développer certaines conséquences de ce principe dans le chapitre V de notre travail.

La question de la signification est ainsi liée à la distinction fondamentale entre l'intentionnalité des états mentaux et l'intentionnalité des actes de discours. Dans *Intentionality* il explique :

Il y a une différence évidente entre les états Intentionnels et les actes de discours, [...] Les états mentaux sont des états, et les actes de discours sont des actes, i.e., des réalisations intentionnelles. Et cette différence a une conséquence importante sur la façon que l'acte de discours est lié à sa réalisation physique. La réalisation actuelle dans laquelle l'acte de discours est fait englobera la production (ou usage ou présentation) de certaines entités physiques, telles que des bruits faits par la bouche ou des marques sur du papier. Les croyances, peurs, espoirs, et désirs d'un autre côté, sont intrinsèquement intentionnels. Les caractériser comme croyances, peurs, espoirs, et désirs est déjà leur attribuer de l'Intentionnalité. Mais les actes de discours ont un niveau physique de réalisation, *qua* actes de discours, laquelle n'est pas intrinsèquement Intentionnelle. Il n'y a rien d'intrinsèquement intentionnel à propos des produits d'un acte d'énonciation, lequel est le bruit que sort de ma bouche ou les marques que je fais sur le papier. Maintenant le problème de la signification dans sa forme plus générale est le problème de comment on réussit à passer du physique au sémantique ; c'est-à-dire, comment on arrive (par exemple) à passer des sons qui sortent de ma bouche à l'acte illocutoire ? [...] Comment l'esprit impose de l'Intentionnalité à des entités qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles, à des entités comme des sons et des marques qui sont, construite d'une façon, juste des phénomènes physiques dans le monde comme un autre ? Une énonciation peut avoir de l'Intentionnalité, comme une croyance a de l'Intentionnalité, mais où l'Intentionnalité de la croyance est *intrinsèque* l'Intentionnalité de l'énonciation est *dérivée*. La question est alors : Comment elle dérive son Intentionnalité ?<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 26-7. Italiques dans le texte.

En effet, pour qu'une énonciation soit pourvue de signification, elle doit être produite avec l'intention d'accomplir un acte de discours. Selon Searle, lors de l'accomplissement des actes illocutoires, l'intentionnalité intervient à deux niveaux différents : tout d'abord au niveau de l'état intentionnel exprimé et ensuite au niveau de la tentative d'accomplir l'acte. Il le dit explicitement :

« There is a double level of Intentionality in the performance of the speech act, a level of the psychological state expressed in the performance of the act and a level of the intention with which the act is performed which makes it the act that it is »<sup>68</sup>.

Ainsi, quand un agent utilise l'énoncé « La lune est petite », il exprime la proposition que la lune est petite avec l'intention de représenter comme actuel ce fait et il exprime par cela la croyance que la lune est petite. Selon Searle, c'est l'intention d'accomplir l'acte illocutoire qui attribue de l'intentionnalité au phénomène physique. « It is this second Intentional state, the intention with which the act is performed, that bestows the Intentionality on the physical phenomena »<sup>69</sup>.

Comment l'esprit attribue-t-il de l'intentionnalité à des entités (des expressions linguistiques) qui ne sont pas intrinsèquement intentionnelles ? Searle répond en disant que cela se fait en imposant des conditions de satisfaction à des conditions de satisfaction. L'agent entend utiliser des mots (1<sup>ère</sup> condition de satisfaction). En faisant un acte d'énonciation, il entend accomplir un acte illocutoire (2<sup>ème</sup> condition de satisfaction). Sa réponse est claire<sup>70</sup> : « The mind imposes Intentionality on entities that are not intrinsically Intentional by intentionally conferring the conditions of

---

<sup>68</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 27 et 164.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

satisfaction of the expressed psychological state upon the external physical entity ». (Soulignons ici que Searle explique la signification comme une entité intentionnelle comme l'a fait Husserl.)

Selon Searle, les deux niveaux d'intentionnalité à l'oeuvre dans la signification sont décrits ainsi dans *Intentionality* :

Le double niveau d'Intentionnalité dans l'acte de discours peut être décrit en disant qu'en énonçant intentionnellement quelque chose avec un certain ensemble de conditions de satisfaction, celles qui sont spécifiées par la condition essentielle de tels actes illocutoires, j'ai rendu l'énonciation Intentionnelle, et ainsi j'ai exprimé nécessairement l'état psychologique correspondant. Je ne pourrais pas faire une assertion sans exprimer une croyance ou faire une promesse sans exprimer une intention parce que la condition essentielle sur l'acte illocutoire a comme condition de satisfaction les mêmes conditions de satisfaction que l'état Intentionnel exprimé. Ainsi, j'impose de l'intentionnalité à mes énonciations en leur conférant intentionnellement certaines conditions de satisfaction qui sont les conditions de satisfaction de certains états psychologiques. Ceci explique aussi la connexion interne entre la condition essentielle et la condition de sincérité sur les actes de discours. La clé pour la signification est simplement qu'il fait partie des conditions de satisfaction (dans le sens d'exigence) de mon intention que ses conditions de satisfaction (dans le sens de chose exigée) devraient elles-mêmes avoir des conditions de satisfaction. Ceci est le double niveau.<sup>71</sup>

**Principe 5 :** Les deux genres de pensées conceptuelles (les états et les actes mentaux, verbaux ou non) sont liés logiquement.

L'expression d'un état mental fait partie de l'accomplissement de n'importe quel type d'acte de pensée conceptuelle (privé ou public). Par conséquent, en accomplissant un acte illocutoire on exprime toujours une *attitude propositionnelle*. Searle le dit explicitement :

---

<sup>71</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 28.

« The performance of the speech act is *eo ipso* an expression of the corresponding Intentional state; and, consequently, it is logically odd, though not self-contradictory, to perform the speech act and deny the presence of the corresponding Intentional state »<sup>72</sup>.

Cette connexion logique est visible quand on analyse les conditions de succès des actes de discours. Par définition, tout acte illocutoire a des conditions de sincérité. Ses conditions de sincérité servent à déterminer quels états mentaux les locuteurs doivent exprimer en accomplissant un acte illocutoire. Bien entendu, les locuteurs peuvent mentir. Ils peuvent exprimer des états mentaux qu'ils n'ont pas. Un locuteur est sincère quand il a les états mentaux qu'il exprime. D'où le nom de conditions de sincérité.

**Principe 6 :** L'esprit est un phénomène naturel et biologique.

Contrairement à Platon et Descartes, selon lesquels l'esprit est une partie essentielle, immatérielle, temporairement liée au corps humain (entité matérielle), Searle croit que l'esprit émerge du corps. Sa conception propre, le *naturalisme biologique*, est une tentative de naturaliser l'esprit : « Mental phenomena are caused by neurophysiological processes in the brain and are themselves features of the brain. To distinguish this view from many others in the field, I call it 'biological naturalism'<sup>73</sup>. »

---

<sup>72</sup> C'est le paradoxe de Moore. Voir J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>73</sup> Voir Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*, p. 1.

Sa conception de l'esprit est *naturaliste* en ce sens que l'esprit (l'intentionnalité, la conscience) est un phénomène aussi réel que la photosynthèse, la mitose ou la digestion (il fait donc partie de la nature) par opposition à quelque chose d'abstrait ou computationnel. Elle est *biologique* en ce sens que le mode d'explication des phénomènes mentaux est biologique et non pas comportemental, informationnel, social ni linguistique. Searle justifie son opposition au dualisme des substances (le dualisme cartésien) en faisant appel à la conception scientifique du monde : la conception contemporaine de la réalité physique et la conception de l'évolution naturelle qui sont incompatibles avec ce dualisme. Searle est matérialiste en ce sens que pour lui, il n'existe dans ce monde que des particules physiques dans des champs de forces.

Cependant, Searle admet la réalité mentale (de la conscience et de l'intentionnalité) qu'il juge irréductible et impossible à éliminer. Il n'est donc pas moniste mais plutôt d'accord avec le dualisme des propriétés : la conception qu'il existe deux types différents de propriétés d'objets lesquelles sont métaphysiquement distinctes. Les propriétés physiques telles que la pesanteur, la liquidité, la dureté, la transparence et les propriétés mentales telles que les états mentaux (la joie, la douleur). Ce qu'il n'accepte pas c'est l'idée, partagée par les dualistes, que les deux types de propriétés sont mutuellement exclusives, c'est-à-dire : « If it is mental, it can't, *qua* mental, be physical; if it is physical, it can't, *qua* physical, be mental »<sup>74</sup>.

Selon lui, une conséquence théorique de cette thèse est le fameux problème de la relation entre l'esprit et le corps. Illustrée dans le jargon traditionnel du 17<sup>ème</sup> siècle, cette croyance est une source de beaucoup de confusion et de résistance à l'acceptation de l'approche naturaliste de l'esprit. Par exemple, toutes les formes contemporaines de matérialisme fondées sur l'exclusivité mutuelle de ces deux types de propriétés ont tendance à nier le caractère subjectif et qualitatif des phénomènes

---

<sup>74</sup> Voir Searle, *Mind, Language and Society*, op. cit., p. 46.

mentaux en les réduisant à du pur comportement, ou à des états cérébraux ou à de la computation. Ainsi, Searle est opposé à l'approche behaviouriste selon laquelle l'esprit se réduit à des dispositions comportementales. « *Behaviorism* says that mind reduces to behavior and dispositions to behavior. For example, to be in pain is just to engage in pain behavior or to be disposed to engage in such behavior »<sup>75</sup>. Il s'oppose aussi au physicalisme selon lequel les processus mentaux ne sont que des états cérébraux. « *Physicalism* says that mental states are just brain states. For example, to be in pain is just to have your C-fibers stimulated »<sup>76</sup>. De même, il n'est pas d'accord avec le fonctionnalisme qui réduit les phénomènes mentaux à leurs relations causales.

« *Functionalism* says mental states are defined by their causal relations. According to functionalism, any state of a physical system, whether a brain or anything else, that stands in the right causal relation to input stimuli, to other functional states of the system, and to output behavior, is a mental state. For example, to be in pain is to be in a state that is caused by certain sorts of stimulation of the peripheral nerve endings and, in turn, causes certain sorts of behavior and certain sorts of other functional states »<sup>77</sup>.

Selon l'intelligence artificielle forte, une autre théorie matérialiste à laquelle Searle est opposé, l'esprit n'est rien d'autre qu'un programme d'ordinateur implémenté dans le cerveau. « *Strong Artificial Intelligence* says minds are just computer programs implemented in brains and perhaps in other sorts of computers as well. For example, to be in pain is just to be implementing the computer program for pain »<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> Voir J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, p. 46-7.

<sup>78</sup> J.R. Searle, *op. cit.*, p. 47.

La thèse fondamentale de l'approche de Searle est que les états, processus et événements mentaux sont biologiquement fondés. Ils sont causés par les mécanismes cérébraux et réalisés dans la structure du cerveau. « On my view, mental phenomena are biologically based : they are both caused by the operations of the brain and realized in the structure of the brain »<sup>79</sup>. Searle part de l'idée que le cerveau est un organe biologique comme n'importe quel autre (le coeur, l'estomac) et que les processus mentaux sont des processus biologiques au même titre que la circulation sanguine, la digestion, etc. « On this view consciousness and Intentionality are as much a part of human biology as digestion or the circulation of the blood <sup>80</sup> ». Son approche est une extension de la théorie émergentiste :

« Because it is a feature that emerges from certain neuronal activities, we can think of it is an 'emergent property' of the brain. An emergent property of a system is one that is causally explained by the behavior of the elements of the system; but it is not a property of any individual elements and it cannot be explained simply as a summation of the properties of those elements »<sup>81</sup>.

Selon Searle, les phénomènes mentaux sont causés par des processus biologiques de niveau inférieur dans le cerveau et ils sont eux-mêmes des traits (ou caractéristiques) de niveau supérieur du système cérébral.

---

<sup>79</sup> Voir Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. ix et 265.

<sup>80</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. ix, 264.

<sup>81</sup> Voir en particulier : J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, *The New York Review of Books*, 1997, p. 18; *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, p. 22; ainsi que *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, second chapitre.

« Just as the liquidity of the water is caused by the behavior of elements at the micro-level, and yet at the same time it is a feature realised in the system of micro-elements, so in exactly that sense of ‘caused by’ and ‘realised in’ mental phenomena are caused by processes going on in the brain at the neuronal or modular level, and at the same time they are realised in the very system that consist of neurons. And just as we need the micro/macro distinction for any physical system, so for the same reasons we need the micro/macro distinction for the brain »<sup>82</sup>.

Les traits émergents des phénomènes mentaux sont par nature subjectifs, qualitatifs donc inobservables de l’extérieur. Aux yeux de Searle, ces traits glorieux de l’esprit sont irréductibles et à cause de fausses suppositions l’approche matérialiste traditionnelle a du mal à les expliquer adéquatement. Dans *Mind, Brains and Science*, Searle précise : « There are four features of mental phenomena which have made them seem impossible to fit into our ‘scientific’ conception of the world as made up of material things... »<sup>83</sup>

Le premier et le plus important de ces traits est la *conscience*.

« Consciousness is the central fact of specifically human existence because without it all of other specifically human aspects of our existence – language, love, humour, and so on – would be impossible. »<sup>84</sup>

Le second trait de l’esprit est *l’intentionnalité*.

---

<sup>82</sup> Voir J.R. Searle, *Minds, Brains ans Science*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>83</sup> J.R. Searle, *op. cit.* p. 15.

<sup>84</sup> J.R. Searle, *op. cit.* p.16.

« ...the philosophers and psychologists call ‘intentionality’, the feature by which our mental states are directed at, or about, or refer to, or are of objects and states of affairs in the world other than themselves »<sup>85</sup>.

Le troisième trait est la *subjectivité* des états mentaux.

« This subjectivity is marked by such facts as that I can feel my pains, and you can't. I see the world from my point of view; you see it from your point of view. I am aware of myself and my internal mental states, as quite distinct from the selves and mental states of other people »<sup>86</sup>.

Le quatrième trait est la *causalité mentale*.

« We all suppose, as part of common sense, that our thoughts and feelings make a real difference to the way we behave, that they actually have some *causal* effect on the physical world. I decide, for example, to raise my arm and – lo and behold – my arm goes up »<sup>87</sup>.

**Principe 7** : L'esprit est tourné vers le monde.

Selon des phénoménologues comme Brentano et Husserl, l'*intentionnalité* est une propriété dont l'esprit dispose pour interagir avec la réalité extérieure. Searle accepte la définition générale de Brentano selon laquelle l'intentionnalité est une

---

<sup>85</sup> Voir J.R. Searle, *Minds, Brains and Science*, *op. cit.*, p.16.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> J.R. Searle, *op. cit.* p. 17.

propriété logique d'être dirigée vers ou à propos de quelque chose. Dans l'approche évolutionniste de Searle,

[...] le rôle évolutif premier de l'esprit est celui de nous lier d'une certaine façon à l'environnement, et spécialement à d'autres personnes. Mes états subjectifs me connectent avec le reste du monde, et le nom général de cette relation est « intentionnalité ». Ces états subjectifs englobent croyances et désirs, intentions et perceptions, aussi bien qu'amours et haines, peurs et espoirs. L'Intentionnalité, pour répéter, est le terme général pour toutes les formes diverses par lesquelles l'esprit peut être dirigé vers, ou être à propos des objets et des états de choses dans le monde.<sup>88</sup>

Toutes les pensées conceptuelles sont intentionnelles puisqu'elles sont dirigées vers les objets et les faits du monde que leur contenu propositionnel représente. Elles ont des conditions de satisfaction qui sont déterminées d'abord par la vérité du contenu propositionnel (il y a vérité quand le contenu propositionnel représente un fait existant dans le monde) et, ensuite, par la direction d'ajustement selon laquelle l'esprit établit la correspondance. Searle considère trois différentes directions d'ajustement entre l'esprit et le monde : 1) La *direction d'ajustement de l'esprit au monde*. Dans ce cas, l'esprit doit penser les choses comme elles sont dans le monde pour que l'état mental soit satisfait. Dans *Intentionality*, « Beliefs like statements can be true or false, and we might say they have the 'mind-to-world' direction of fit »<sup>89</sup>. Ainsi, les jugements sont satisfaits quand ils sont vrais. 2) La *direction d'ajustement du monde à l'esprit*. Dans ce cas, pour qu'il y ait satisfaction, les choses du monde doivent en venir à être comme l'esprit les pense. « Desires and intentions, on the other hand, cannot be true or false, but can be complied with, fulfilled, or carried out

---

<sup>88</sup> Voir Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.* p. 85.

<sup>89</sup> Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 8.

and we might say that they have ‘world-to-mind’ direction of fit »<sup>90</sup>. Ainsi, les désirs sont satisfaits quand ils sont réalisés ; les intentions, quand elles sont mises à exécution ; les tentatives, quand elles causent l’action tentée. 3) La *direction vide d’ajustement*. Dans ce cas, l’esprit n’entend pas établir de correspondance entre ce qu’il pense et le monde. Il éprouve tout simplement ou il exprime des émotions ou sentiments qui sont appropriés ou non. « My sorrow and pleasure may be appropriate or inappropriate depending on whether or not the mind-to-world direction of fit of the belief is really satisfied, but my sorrow and pleasures don’t in that way have any direction of fit »<sup>91</sup>. Ainsi, les plaisirs et les peines ne sont ni satisfaits ni insatisfaits ; ils sont tout juste appropriés ou non.

## 2.6 À propos de la notion de causalité intentionnelle

À la question « Quel est le rôle des états mentaux intentionnels dans une description naturaliste ou scientifique de la nature ? », Searle répond en faisant appel au caractère causal des états mentaux. Il adopte la thèse métaphysique selon laquelle tout événement qui survient dans le monde a une cause. En fait, cette thèse est devenue philosophiquement suspecte depuis Hume<sup>92</sup>. Car selon lui, là où nous croyons voir des causes, il n’y a que des régularités observables. Les états de choses sont établis à la suite d’observations empiriques et une inférence inductive permet

---

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>92</sup> Selon l’analyse de Hume de la causalité naturelle, la cause et l’effet sont associés sur la base de certaines évidences empiriques en sciences naturelles. Voir : D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748. Voir spécialement les sections III où il traite de l’association des idées, et IV où il parle des doutes sceptiques concernant les opérations de l’entendement.

d'en dériver une loi causale. Il revient donc à l'induction le rôle fondamental dans la formation des lois ou généralisations empiriques.

Une des conséquences de cette approche est celle que nous ne pouvons pas attribuer de la causalité aux événements qui ne sont pas observables empiriquement. C'est précisément cette conséquence que Searle rejette. Il va de soi que cette analyse empêche d'attribuer un rôle causal aux phénomènes mentaux. La subjectivité propre à ces phénomènes empêche la conscience et l'intentionnalité d'avoir une approche scientifique. Or, selon Searle, les explications concernant l'intentionnalité ont certains traits logiques que n'ont pas les explications dans les sciences physiques. En effet, la forme de la causalité intentionnelle est extrêmement différente de la causalité naturelle. À la différence de la causalité naturelle, où les relations causales sont toujours externes et contingentes basées sur des pures régularités, la causalité intentionnelle est une relation interne, logique dont l'essence est caractérisée par l'efficace causale. En causalité intentionnelle, la cause et l'effet sont logiquement liés. La cause est une représentation dans le cas des actions intentionnelles et des états de désirs et des intentions, et une présentation dans le cas de la perception, de la mémoire et de l'intention en action.

La notion de causalité intentionnelle est déjà à l'œuvre dans l'analyse de Searle des actes illocutoires ayant la direction d'ajustement des choses aux mots. Comme nous avons déjà souligné plus haut, selon son analyse, tenir une promesse n'est pas seulement faire la chose promise, c'est aussi la faire à cause de cette promesse.

Dans *Intentionality*<sup>93</sup>, Searle distingue parmi les différents traits intentionnels, certains vécus subjectifs d'expériences chez les agents : le vécu d'expérience perceptive dans la perception ; le vécu de l'intention en action lors de l'action et le vécu du souvenir dans l'expérience de la mémoire. Il remarque que parfois le phénomène intentionnel a comme partie de ses conditions de satisfaction, comme

---

<sup>93</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 48; et *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*, p. 170-172.

partie de son contenu intentionnel, qu'il doit fonctionner causalement pour qu'il soit satisfait. Ainsi, par exemple, si j'ai maintenant un fort désir de boire une tasse de chocolat chaud et si j'agis pour satisfaire ce désir de boire alors le désir dont le contenu est (de boire une tasse de chocolat chaud) cause ma tentative de boire et si cette tentative est réussie, mon désir de boire une tasse de chocolat chaud est satisfait. La fameuse « connexion interne » entre « raison pour l'action » et les actions qu'elles causent est tout simplement une réflexion de ce trait sous-jacent de la causalité intentionnelle. Si je fais une promesse d'aider quelqu'un, j'ai une raison d'agir. Si j'agis pour tenir ma promesse, mon action (d'aider ce quelqu'un) est causée par mon intention ou désir. Comme la cause est une représentation de ce qu'elle cause, la spécification de la cause, comme cause, est déjà indirectement une spécification de l'effet.

Et pareillement pour les états mentaux ayant la direction d'ajustement des choses à l'esprit. Exécuter une intention, c'est faire l'action projetée à cause (ou en raison) de l'intention. Les intentions peuvent seulement être satisfaites si les actions qu'elles représentent sont causées par les intentions qui les représentent. Dans ces cas, conclut Searle, les contenus propositionnels et les conditions de satisfaction de pareils actes et états intentionnels sont sui-référentiels. C'est-à-dire l'intention est satisfaite seulement si l'intention-même cause le reste de ses conditions de satisfaction.

La causalité sui-référentielle est présente non seulement dans les états de « volition » tels que les intentions, mais aussi dans les états de « cognition » tels que la perception, l'intention en action, et la mémoire. Quand nous voyons réellement des choses, les objets que nous voyons causent l'expérience visuelle que nous avons d'eux. Pour qu'un agent ait une perception visuelle d'un état de chose, cet état doit être la cause de son expérience visuelle. Autrement, il a une hallucination. De même, pour qu'un agent réussisse à faire un mouvement, son intention en action doit être la cause de ce mouvement. Enfin, quand nous nous rappelons d'événements du passé, ces événements passés causent les souvenirs en question. Searle a remarqué que le

mode des conditions de satisfaction de pareils événements mentaux (perceptions, souvenirs, intention en action) est présentatif plutôt que représentatif. Leurs contenus intentionnels présentent les conditions de satisfaction par les sens dans le cas de la perception, et par l'expérience d'agir dans le cas des mouvements intentionnels du corps.

Sur la base de ces considérations, Searle a développé une analyse plus sophistiquée des phénomènes mentaux dont les conditions de satisfaction impliquent la causalité intentionnelle. Selon lui, les directions d'ajustement et de causalité sont asymétriques. Quand la direction d'ajustement va de l'esprit aux choses, la direction de causalité va des choses à l'esprit. Par exemple, dans le cas des états de cognition tels que la perception et la mémoire, la direction d'ajustement va de l'esprit aux choses et la direction de causalité des choses à l'esprit. Mon état de mémoire s'ajuste au monde seulement si le monde cause l'état qui a cet ajustement. Dans les cas de volition tels que les intentions, les directions sont opposées à celles des états de cognition. Quand la direction d'ajustement va du monde à l'esprit, la direction de causalité va de l'esprit au monde. Mon intention de lever mon bras s'ajuste au monde seulement si l'état lui-même cause une tentative réussie de lever mon bras.

À partir de cette analyse, Searle développe une nouvelle théorie de la causalité intentionnelle laquelle sera décisive dans son analyse des phénomènes mentaux intentionnels. Il montre qu'à chaque fois nous trouvons deux composantes : l'une causale et l'autre intentionnelle. L'intentionnalité permet non seulement à l'esprit de représenter intrinsèquement des objets et des faits dans le monde, mais nous met aussi en contact causal constant avec le monde. Il est essentiel au fonctionnement de l'intentionnalité et à notre survie, que la capacité représentative de l'esprit et les relations causales avec le monde se fasse d'une façon systématique. Cela se fait sous la forme de causalité intentionnelle.

La causalité intentionnelle est un mode d'explication utilisé par Searle pour montrer la relation de *cause à effet* entre nos états mentaux et notre comportement.

Elle est donc très importante pour la compréhension du comportement humain et pour expliquer les différences entre les sciences naturelles et les sciences humaines. Le comportement humain, rationnel, fonctionne sur la base de raisons (théoriques et pratiques). Mais les raisons expliquent le comportement parce que la relation entre la raison et le comportement est à la fois logique et causale. Par conséquent, pour expliquer le comportement humain rationnel nous avons besoin de la causalité intentionnelle. Les sciences humaines et sociales qui ont besoin de donner des explications causales des actions pour étudier le comportement humain doivent donc prendre en considération la causalité intentionnelle.

## **2.7. Conclusion**

En guise de conclusion, nous allons souligner l'importance de Searle au sein de la philosophie analytique contemporaine. Avec son système philosophique, il cherche à synthétiser la tradition analytique de la philosophie. Il innove en montrant que les différents thèmes centraux de cet héritage sont liés malgré leur diversité. Avec une attitude matérialiste et naturaliste, il propose une explication qui rend plusieurs thèmes d'étude (l'esprit, le langage, la réalité sociale, la causalité, etc) compatibles. Selon lui, la nature est caractérisée par un processus d'évolution lequel suit un ordre croissant de priorité. Le point de départ de la chaîne évolutive est représenté par la réalité naturelle (le monde réel extérieur) lequel est nécessaire pour engendrer l'esprit qui fonde le langage, au moyen duquel se construit la réalité sociale. Il commence son processus de synthèse en unifiant la philosophie analytique du langage. Pour réaliser ce projet, il combine des contributions théoriques du courant logique du langage et du courant du langage naturel. Par exemple, lorsqu'il introduit la notion d'acte propositionnel dans la théorie des actes de discours, il fait un mouvement vers le

courant logique. Selon lui, pour accomplir des actes illocutoires, les agents doivent exprimer des propositions avec des forces illocutoires. Les propositions sont donc les contenus des actes illocutoires. L'une des conséquences de cette analyse est que la théorie des conditions de félicité des actes illocutoires est liée à la théorie des conditions de vérité des propositions. Ensuite, il unifie la philosophie de l'esprit et la philosophie du langage en montrant que les actes illocutoires sont avant tout des actes de pensées intrinsèquement intentionnels. Ils sont dirigés vers les choses représentées par leur contenu propositionnel. En outre, il soutient que la signification des énoncés du langage qui servent à exprimer pareils actes est une extension de l'intentionnalité des agents.

# CHAPITRE III

## DIRECTIONS D'AJUSTEMENT<sup>1</sup> ENTRE L'ESPRIT, LE LANGAGE ET LE MONDE

### 3.1 Introduction

Le siècle dernier a connu de nombreux développements en philosophie de l'esprit et du langage. Nous pensons surtout aux travaux de John Austin, Paul Grice<sup>2</sup>, John Searle<sup>3</sup> et Daniel Vanderveken<sup>4</sup> qui en travaillant à la théorie de la signification ont contribué à la clarification de la nature de la relation entre l'esprit, le langage et le

---

<sup>1</sup> L'expression « direction d'ajustement » est due à J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, *op. cit.* Néanmoins, l'idée vient de G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Voir aussi le livre de Searle & Vanderveken, *Foundations of illocutionary Logic*, *op. cit.* p. 92-97.

<sup>2</sup> P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.

<sup>3</sup> Voir le livre de J.R. Searle, *Expression and Meaning*, *op. cit.*, où il fait une taxonomie des actes illocutoires. Voir aussi son ouvrage *Intentionality*, *op. cit.*, où il fait une classification des états mentaux.

<sup>4</sup> D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, *op. cit.*

monde. Les théories de l'intentionnalité et des actes de discours ont fait des découvertes qui ont influencé d'autres disciplines comme la psychologie, les sciences cognitives, la linguistique, etc.

L'une des thèses les plus générales de la philosophie de l'esprit, que nous défendons ici, est celle que les pensées conceptuelles sont intentionnelles. D'abord, les attitudes sont des états intentionnels dirigés vers des objets et des faits représentés selon certains modes psychologiques. Chaque attitude propositionnelle a une forme logique laquelle est composée d'un mode psychologique et d'un contenu propositionnel représentant un fait. Ainsi, lorsqu'un agent croit, il est dirigé vers un fait représenté sous le mode de croyance. Il croit que les choses sont telles et telles dans le monde. Lorsqu'il désire quelque chose, il est dirigé vers un fait sous le mode de désir. Il désire que quelque chose survienne dans le monde. Lorsqu'il entend faire quelque chose, il est dirigé vers un fait sous le mode d'intention. Il a l'intention de faire quelque chose dans le monde. Lorsqu'il est content de quelque chose, il est dirigé vers un fait sous le mode de joie. Il est content d'un fait qui est arrivé dans le monde. Lorsqu'il est malheureux, il est dirigé vers un fait sous le mode de tristesse. Il est triste que ce fait soit arrivé dans le monde. De même pour les autres attitudes.

Tout acte de pensée conceptuelle est également pourvu d'intentionnalité. Lors de son accomplissement, l'agent lie le contenu propositionnel au monde avec une *force*<sup>5</sup> mentale qui est illocutoire dans le cas verbal. L'agent essaye alors d'établir une correspondance entre ce qu'il pense et les choses selon une direction d'ajustement déterminée par la force. Lorsqu'un agent fait un jugement ou une assertion, par exemple, il lie leur contenu propositionnel au monde avec une force ayant la direction d'ajustement de l'esprit aux choses. Il représente un fait comme étant existant dans le monde. Lorsqu'il fait un engagement ou une demande, il lie le contenu propositionnel

---

<sup>5</sup> Le terme *force* correspond au mot allemand *Kraft* utilisé par Frege dans son article « Der Gedanke ». Traduction française : « La pensée », in *Écrits logiques et philosophiques, op. cit.*

au monde avec une force ayant la direction d'ajustement des choses à l'esprit. Il entend qu'une action future soit faite dans le monde.

Selon la classification de Searle, il y a trois directions possibles d'ajustement entre l'esprit et le monde : une qui va de *l'esprit au monde* (propre aux croyances) ; une autre qui va du *monde à l'esprit* (propre aux désirs et intentions) et la *direction vide d'ajustement* (propre aux joies et aux tristesses). Nous défendrons l'existence d'une quatrième : la *double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde* qui correspond à la double direction d'ajustement entre le langage et le monde de la théorie des actes de discours.

Selon le *principe 5*, mentionné dans le chapitre précédent (section 2.6), les deux types de pensées conceptuelles (les états et les actes) sont logiquement liés. L'expression d'au moins un état mental fait partie de l'accomplissement de n'importe quel type d'acte de pensée conceptuelle qu'il soit privé ou public. Nous exprimons, par exemple, des croyances en faisant des jugements et assertions ; nous exprimons des intentions en faisant des tentatives et promesses ; nous exprimons des désirs en faisant des demandes, nous exprimons de la gratitude en faisant des remerciements. En outre, selon le principe d'exprimabilité de Searle, toute attitude propositionnelle que nous pouvons avoir à propos d'un fait est exprimable lors de l'accomplissement d'un acte illocutoire.

Selon le *principe 7*, mentionné plus haut (dans le 2<sup>ème</sup> chapitre, section 2.2.6), l'esprit est dirigé vers le monde. En particulier, les pensées conceptuelles sont dirigées vers des objets et des faits du monde représentés par leur contenu propositionnel. Donc, elles ont des *conditions de satisfaction*. Ainsi, les jugements et les assertions sont satisfaits quand ils sont vrais, les intentions quand elles sont mises à exécution, les promesses quand elles sont tenues, les désirs quand ils sont réalisés et les demandes quand elles sont accordées. Selon le principe de satisfaction des pensées conceptuelles, pour qu'il y ait satisfaction il ne suffit pas qu'il y ait correspondance entre l'esprit et le monde et que les choses soient dans le monde comme l'esprit les

pense. Il faut en plus que la correspondance soit établie selon la direction d'ajustement appropriée.

Searle considère dans sa typologie des directions d'ajustement entre le langage et le monde, qu'il y en a quatre possibles : l'une qui va des mots aux choses (propre aux assertions), une autre qui va des choses aux mots (propre aux promesses et aux ordres), une double direction d'ajustement (propre aux actes illocutoires de déclaration) et une dernière nulle ou vide (propre aux félicitations, condoléances, etc.) Par contre, il ne considère que trois directions d'ajustement possibles entre l'esprit et le monde : la première va de l'esprit aux choses (propre aux croyances), la seconde va des choses à l'esprit (propre aux intentions et désirs) et la troisième est nulle ou vide (propre aux tristesses et aux joies).

Searle traite surtout des états mentaux et peu des actes de pensée conceptuelle non verbaux dans *Intentionality*. Nous pensons comme lui, qu'il n'y a pas d'*attitudes* ayant la double direction d'ajustement. Par contre, nous pensons qu'il existe des actes de pensée conceptuelle ayant la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde à commencer par les actes illocutoires de déclaration comme les inaugurations, les congédiements, les décrets, les baptêmes, les excommunications, les bénédictions, les confirmations, les définitions, les stipulations et les sanctions que nous faisons en utilisant publiquement le langage. Car les actes illocutoires sont bien des actes de pensée conceptuelle : en les faisant nous pensons.

En outre, nous pouvons aussi en pensant faire des déclarations mentales sans utiliser publiquement le langage. Il nous arrive, par exemple, de faire des appellations, des définitions, des conventions, sans dire quoi que ce soit. Il faut donc enrichir la classification des actes mentaux (verbaux ou non verbaux) en admettant les quatre directions d'ajustement. Ainsi, les quatre directions possibles d'ajustement entre l'esprit et les choses fondent les quatre directions possibles d'ajustement entre les mots et les choses de la théorie des actes de discours. Cette conception renforce la thèse searlienne selon laquelle la philosophie de l'esprit est à la base de la philosophie

du langage. En plus, elle facilite la déduction transcendantale des cinq buts illocutoires de la théorie des actes de discours.

Dans ce chapitre, nous soutenons que les directions possibles d'ajustement entre l'esprit et le monde fondent les directions d'ajustement entre le langage et le monde. Par conséquent, qu'il y a le même nombre de directions possibles d'ajustement dans les deux cas. Ce chapitre est divisé en trois sections et comprend une conclusion. Dans la prochaine section nous parlerons des directions d'ajustement entre le langage et le monde et ensuite des directions d'ajustement entre l'esprit et le monde, dans la troisième section. La conclusion portera sur l'unification des directions possibles d'ajustement entre l'esprit, le langage et le monde.

### **3.2 Les directions d'ajustement entre le langage et le monde**

Dans son livre *Expression and Meaning*<sup>6</sup>, Searle établit sa typologie des directions possibles d'ajustement entre les mots et les choses en présentant les buts illocutoires. Il y a, selon lui, un nombre très restreint de buts illocutoires qu'un agent peut atteindre sur des propositions avec une force illocutoire : ce sont les cinq buts assertif, engageant, directif, déclaratoire et expressif. Par conséquent, dans l'exercice du langage, nous ne pouvons lier un contenu propositionnel au monde que de cinq façons différentes : nous pouvons faire un usage assertif, engageant, directif, déclaratoire et expressif.

Lors de l'usage assertif du langage, nous voulons atteindre le *but assertif* qui est celui de représenter comment les choses sont dans le monde. Lors de l'usage engageant, nous voulons atteindre le *but engageant* qui est celui de s'engager à faire

---

<sup>6</sup> J.R. Searle, *Expression and Meaning*, *op. cit.*

une action future dans le monde. Lors de l'usage directif, nous voulons atteindre le *but directif* qui est celui de tenter de faire agir l'interlocuteur dans le monde. Lors de l'usage déclaratoire, nous voulons atteindre le *but déclaratoire* qui est celui de faire une action dans le monde au moment de l'énonciation en disant que nous la faisons. Selon les mots d'Austin: L'agent « fait des choses avec les mots »<sup>7</sup>. Lors de l'usage expressif, nous voulons atteindre le *but expressif* qui est celui d'exprimer des attitudes à propos de faits du monde que nous supposons existants.

Les buts illocutoires sont bien des buts mentaux. Quand nous accomplissons un acte illocutoire nous avons à l'esprit les conditions selon lesquelles cet acte est satisfait. Et, si nous sommes sincères nous voulons qu'il en soit ainsi. Le but illocutoire visé détermine selon quelle direction d'ajustement la correspondance doit être établie entre l'esprit et le monde d'une part et entre le langage et le monde d'autre part. Les quatre directions possibles d'ajustement entre le langage et le monde sont les suivantes :

*La direction d'ajustement des mots aux choses.* Dans ce cas, le contenu propositionnel de l'acte illocutoire doit correspondre à un fait (état de chose, événement ou action) existant dans le monde pour qu'il soit satisfait. C'est le cas des actes illocutoires dont le but assertif. Ainsi, les assertions, les prédictions, les conjectures, qui ont un but assertif sont satisfaites quand elles sont vraies. Et elles sont vraies quand le fait que leur contenu propositionnel représente existe dans le monde.

*La direction d'ajustement des choses aux mots.* Dans ce cas, le monde doit être transformé pour correspondre au contenu propositionnel de l'acte illocutoire pour que

---

<sup>7</sup> J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, op. cit.

celui-ci soit satisfait. Les actes illocutoires dont le but est engageant ou directif ont cette direction d'ajustement. Le but des actes illocutoires engageants assigne au locuteur le rôle d'agir dans le monde pour rendre vrai le contenu propositionnel. Le but des actes illocutoires directifs assigne à l'interlocuteur le rôle d'agir dans le monde pour rendre vrai le contenu propositionnel. Dans le cas des forces engageantes comme les promesses, les vœux, les serments, il faut que le monde soit transformé par l'action future du locuteur. Ainsi, une promesse est satisfaite quand elle est tenue. Dans le cas des forces directives comme les ordres, les commandements, les demandes, il faut que le monde en vienne à être transformé par l'action future de l'interlocuteur. Ainsi, une demande est satisfaite quand elle est accordée et un ordre quand il est obéi. Cependant, dans ces deux cas, la satisfaction exige plus que la correspondance. Elle exige que le locuteur, dans le cas des actes engageants, fasse l'action avec l'intention de tenir son engagement. Et que l'interlocuteur, dans le cas des actes directifs, fasse l'action avec l'intention de se conformer à la directive. Ainsi, les actes ayant les forces engageantes et directives sont satisfaits si et seulement si le locuteur et l'interlocuteur agissent dans le monde avec l'intention de satisfaire ces actes. Quand ils sont satisfaits ils ont été accomplis.

*La double direction d'ajustement.* Dans ce cas, pour qu'il y ait satisfaction, le locuteur doit transformer le monde en accomplissant l'action qu'il dit accomplir au moment de l'énonciation par le simple fait de le dire. Les actes de déclaration dont le but est déclaratoire ont cette direction d'ajustement. Ainsi, les condamnations, les nominations, les autorisations, les bénédictions, les excommunications, les congédiements, les capitulations qui ont le but déclaratoire sont satisfaits quand le locuteur fait dans le monde l'action qu'il dit faire par le seul fait de le déclarer. Une condamnation, par exemple, est satisfaite quand le locuteur inflige par déclaration une peine à quelqu'un. Les actes illocutoires de déclaration ont donc à la fois les deux directions d'ajustement précédentes : des mots aux choses et des choses aux mots.

Dans ce cas, le succès implique la satisfaction. Ils sont satisfaits quand ils sont accomplis avec succès.

*La direction vide d'ajustement.* Les actes illocutoires dont le but est expressif a cette direction vide d'ajustement. Un agent qui fait un acte expressif ne veut pas établir de correspondance, il veut seulement exprimer quel état mental lui inspire le fait représenté par le contenu propositionnel. Ainsi, les excuses, les félicitations, les remerciements, les lamentations, les salutations qui sont des actes expressifs ont le seul but d'exprimer respectivement du regret, du contentement, de la gratitude, de la peine, de la joie. Ici, il n'est pas question de succès ou d'échec d'ajustement. Pour cette raison, les actes expressifs n'ont pas vraiment de conditions de satisfaction. Ils sont considérés appropriés ou non aux faits. Ils sont inappropriés d'abord quand le fait dont parle le locuteur n'existe pas dans le monde, ensuite quand l'état mental exprimé ne convient pas du tout à ce fait.

### 3.3 Les directions d'ajustement entre l'esprit et les choses

Dans *Intentionality*<sup>8</sup>, Searle entend fonder dans la philosophie de l'esprit la philosophie du langage. Il soutient que l'intentionnalité de l'esprit est à la base de toute pensée : des états et des actes de pensée. D'un point de vue ontologique, le langage dépend de l'intentionnalité. De surcroît, la théorie des actes de discours est assise sur la théorie de l'intentionnalité. Selon les philosophes de la théorie des actes de discours, parler c'est penser. Daniel Vanderveken le dit explicitement dans

---

<sup>8</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 6-7.

*Meaning and Speech Acts*<sup>9</sup> : « Before being the primary units of meaning in the use of natural languages and other semiotic systems, illocutionary acts are also primary *units of conceptual thought* »<sup>10</sup>. Les actes illocutoires sont d'abord et avant tout des actes de pensée conceptuelle. Or, s'il existe bien des actes illocutoires ayant la double direction d'ajustement entre les mots et les choses alors, il y a, par le fait même, des actes de pensée ayant la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Tels sont les actes illocutoires de déclaration. Dans ce cas, l'esprit rend existant ce qu'il pense par le simple fait d'en manifester l'intention.

Beaucoup de déclarations comme les nominations, les baptêmes, les congédiements, les condamnations et les mariages dépendent d'institutions sociales. Pour les accomplir, l'agent doit s'adresser publiquement à d'autres en utilisant le langage, selon certaines règles, dans certaines situations sociales. En plus, il doit avoir le statut requis dans l'institution sociale en question. Dans notre société, par exemple, seul un juge attitré peut condamner quelqu'un à la prison. Seuls un prêtre ou un juge peuvent marier. Searle<sup>11</sup> appelle de telles déclarations des *déclarations extra-linguistiques* : elles rendent existant des faits non linguistiques. Cependant, les locuteurs sont aussi capables de faire des déclarations en vertu de leur compétence linguistique. C'est le cas des déclarations que Searle appelle des *déclarations linguistiques* : elles rendent existant des faits linguistiques tels que des promesses, des ordres, assertions par des énonciations performatives.

L'esprit a le pouvoir de faire seulement en pensant, sans devoir communiquer à quiconque certaines de ces déclarations linguistiques. Il fait partie de la nature de la pensée humaine d'avoir des capacités créatives. Rien ne nous empêche, par exemple,

---

<sup>9</sup> D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>10</sup> Voir le deuxième chapitre du volume 1 de *Meaning and Speech Acts*, *op. cit.*, notamment p. 56-60.

<sup>11</sup> Voir J.R. Searle, « How Performatives Works », *op. cit.*

d'enrichir par déclaration le langage mental de notre pensée en donnant un nom à un nouvel objet, une définition à un nouveau concept ou une signification à un nouveau symbole. Ce faisant, nous créons, en pensant, de nouvelles appellations, de nouveaux concepts, et de nouveaux symboles dans un discours intérieur. Cela peut même nous être fort utile. Quand nous donnons, par exemple, un nom à un objet fort complexe, nous pouvons par la suite se référer à lui plus rapidement. Pareilles déclarations mentales sont des actes de pensée conceptuelle ayant la double direction d'ajustement. Dans ce cas, l'esprit fait ce qu'il pense faire par le simple fait de le penser.

Bien entendu, chaque fois que l'esprit d'un agent lie un contenu propositionnel au monde avec une force mentale, il transforme le monde. Car il accomplit un acte de pensée (conceptuelle dans ce cas). Toute action accomplie est un fait dans le monde. Ce qu'il y a de plus, dans le cas des actes mentaux de déclaration, c'est que l'agent fait plus que penser alors qu'il accomplit une action, il fait surtout cette même action par le simple acte de former l'intention de l'accomplir. Nous pouvons appeler ce type de déclarations de *déclarations purement mentales* dans le sens qu'elles rendent existant des faits mentaux. Dans ce cas, pour paraphraser Austin, *l'esprit fait alors des choses avec des pensées*. Ceci montre qu'il y a bien quatre directions d'ajustement possibles entre l'esprit et le monde comme il y a quatre directions d'ajustement possibles entre le langage et le monde.

Searle, dans sa théorie de l'intentionnalité, ne considère que trois directions d'ajustement entre l'esprit et le monde. Nous proposons donc d'ajouter à sa classification *la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde*. Et d'attribuer des directions d'ajustement à tous les actes de pensée conceptuelle (verbaux et non verbaux) ainsi qu'aux attitudes. Voici le résultat de nos considérations. Les quatre directions d'ajustement entre l'esprit et le monde sont :

*La direction d'ajustement de l'esprit aux choses.* Les croyances, les jugements et les assertions ont cette direction d'ajustement. Dans ce cas, l'esprit doit penser les choses comme elles sont dans le monde pour que la pensée conceptuelle soit satisfaite. Ainsi, les croyances, les jugements et les assertions sont satisfaits quant ils sont vrais.

*La direction d'ajustement des choses à l'esprit.* Les désirs et les intentions, les tentatives, les engagements (comme les promesses) et les directives (comme les ordres) ont cette direction d'ajustement. Dans ce cas, pour qu'il y ait satisfaction, les choses du monde doivent en venir à être comme l'esprit les pense. Ainsi, les désirs sont satisfaits quand ils sont réalisés ; les intentions, quand elles sont mises à exécution, les tentatives, quand elles causent l'action tentée. De même, les promesses sont satisfaites quand elles sont tenues et les ordres, quand ils sont obéis. La satisfaction des pensées conceptuelles avec la direction d'ajustement des choses à l'esprit exige plus que la correspondance. Par exemple, pour que mon intention de faire une action soit exécutée, il ne suffit pas que je la fasse plus tard, il faut en outre que je fasse l'action avec l'intention d'exécuter cette intention. (Si quelqu'un m'oblige contre mon gré à la faire je n'exécute pas alors cette intention). Ainsi, il fait partie des conditions de satisfaction des pensées avec la direction d'ajustement des choses à l'esprit qu'elles soient la cause de leur propre satisfaction. On dira qu'elles ont des conditions de satisfaction sui-référentielles<sup>12</sup>.

*La double direction d'ajustement entre l'esprit et les choses.* Comme Searle, nous pensons qu'il n'y a pas d'attitude propositionnelle ayant la double direction d'ajustement. Par leur nature, les attitudes sont des états de pensées que nous pouvons

---

<sup>12</sup> Nous avons déjà parlé de la causalité intentionnelle de certaines pensées conceptuelles dans le second chapitre, section 2.7.

avoir ou entretenir. Par contre, nous pensons qu'il y a des actes de déclaration mentaux que l'esprit est capable d'accomplir en vertu de sa capacité de symboliser<sup>13</sup>. La faculté du langage est propre aux êtres humains. Ils peuvent au besoin créer leur propre langue privée et enrichir les capacités expressives des langues publiques en tenant un discours déclaratif. Nous pouvons, par exemple, sans mot dire, faire en pensant des appellations, définitions, abréviations, symbolisations. Comme le remarque D. Vanderveken les discours théoriques qu'ils soient privés ou publics contiennent le plus souvent des déclarations<sup>14</sup>, comme créations de symboles, des abréviations, des définitions, des classifications, etc. Nous ne pouvons pas créer des idéographies et faire des nomenclatures et axiomatisations sans faire de déclarations. Nous pouvons également créer des nouveaux jeux en établissant leurs règles constitutives. Enfin, nous pouvons créer par déclaration des faits institutionnels comme l'argent, la justice, le mariage, l'église, le gouvernement, etc. C'est la raison pour laquelle le langage est comme Searle<sup>15</sup> le souligne, la plus importante de toutes les institutions humaines. D'abord son existence ne dépend pas des autres institutions sociales. Ensuite, son caractère symbolique est indispensable à la création des faits institutionnels. Nous sommes capables d'attribuer à des objets et entités physiques des statuts et fonctions qu'ils n'ont pas intrinsèquement. Nous faisons cela grâce à notre capacité de symboliser et de faire des déclarations. Comme nous l'avons montré, certaines de ces déclarations sont purement mentales.

---

<sup>13</sup> Searle souligne l'importance de l'aspect symbolique de l'esprit dans la construction de la réalité sociale. Voir Searle, *The Construction of Social Reality*, *op. cit.* et aussi *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, p. 152-54.

<sup>14</sup> Voir D. Vanderveken, « La logique illocutoire et l'analyse du discours, in *Le Dialogique*, Paris, Peter Lang, 1997.

<sup>15</sup> Voir la dernière section de son livre *Mind, Language and Society*, *op. cit.*

*La direction vide d'ajustement.* Les joies et les tristesses, les actes mentaux d'expression de sentiments, les actes illocutoires expressifs ont cette direction d'ajustement. Dans ce cas, l'esprit n'entend pas établir de correspondance entre ce qu'il pense et le monde. Il éprouve tout simplement ou il exprime des émotions ou sentiments qui sont appropriés ou non.

### 3.4 Conclusion

Les pensées conceptuelles (celles qui représentent des faits du monde) sont donc des actes ou des états mentaux intentionnels. Parmi elles, il y a les actes *illocutoires* que nous faisons verbalement comme les assertions, les promesses, les ordres, les déclarations, les félicitations. Il y a aussi les *actes purement mentaux* que nous faisons en notre for intérieur, sans avoir l'intention de les communiquer dans un usage public du langage. Nous pouvons faire des jugements, des tentatives, des appellations sans mot dire. Selon notre analyse, toutes les pensées conceptuelles ont une direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. En particulier, les actes de déclaration (verbaux ou non) ont la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Il y a donc le même nombre de directions d'ajustement dans la philosophie du langage et dans la philosophie de l'esprit. Cela est important pour bien fonder dans la philosophie de l'esprit la philosophie du langage. Le tableau suivant illustre mes considérations :

Direction d'ajustement	Actes mentaux non verbaux	Actes illocutoires	Attitudes propositionnelles
Esprit-monde	jugements	Assertifs	croyances
Monde-esprit	tentatives et engagements	engageants et directifs	intentions et désirs
Double	déclarations mentales : abréviations, nominations, définitions, classifications, etc.	Déclarations : de mariages, baptêmes, condamnations, inaugurations, etc.	
Vide	expression de sentiments : pleurer (tristesse), sourire (joie), etc.	Expressifs : excuses, félicitations, salutations, etc	joies, tristesses, amour, haine, peurs, etc.

Dans ses écrits, Searle adopte une approche évolutionniste de l'esprit. À son avis, l'intentionnalité est une propriété naturelle, pré-linguistique, qui se développe au fur et à mesure que l'organisme évolue. Les enfants humains, par exemple, n'ont que des formes très primitives d'intentionnalité. Ils ont faim, soif et ont des douleurs qu'ils expriment notamment en pleurant. Comme certains psycholinguistes, Searle affirme que le développement de l'intentionnalité est lié au développement des capacités du langage. À mesure que les enfants se développent verbalement, ils sont prêts à développer d'autres capacités mentales. Ainsi, l'apprentissage du langage est une étape nécessaire à l'évolution de l'esprit. En apprenant le langage ils apprennent non seulement à exprimer des pensées pré-linguistiques en accomplissant des actes

illocutoires mais, surtout, ils apprennent à avoir d'autres pensées avec un contenu plus sophistiqué. Ils apprennent ainsi à structurer le monde de leur expérience et à raisonner. Ce faisant, ils développent d'autres types d'intentionnalité beaucoup plus complexes. La thèse évolutionniste ne se limite donc pas à l'idée selon laquelle nous avons besoin des mots pour exprimer nos pensées. Mais aussi que le langage est un moyen dont l'esprit dispose pour perfectionner (et faire évoluer) ses capacités mentales. L'évolution mentale des êtres humains est donc le résultat d'une relation interactive entre l'esprit et le langage.

## CHAPITRE IV

# LE RÔLE DE L'INTENTIONNALITÉ DANS LA SIGNIFICATION

« L'intentionnalité de l'esprit non seulement crée la possibilité de la signification mais elle limite ses formes<sup>1</sup> ».

### 4.1 Introduction

Pour bien analyser la signification linguistique, il faut analyser comment le langage représente le monde. Dans notre optique et dans celle de Searle, c'est l'intentionnalité de l'esprit qui est à la base de toute représentation des choses et des faits du monde. Elle est donc à la base de la signification.

---

<sup>1</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 166.

Depuis l'analyse de Grice<sup>2</sup>, la signification a franchi les frontières de la philosophie du langage et est rentrée dans le terrain de la philosophie de l'esprit et de l'action. Elle est liée aux intentions, aux croyances et aux actions des interlocuteurs chez Austin, Searle, Vanderveken et bien d'autres. Grice analyse la signification en termes mentaux. Les mots sont porteurs de signification en vertu de conventions adoptées par la communauté des locuteurs qui les utilisent. Mais la signification de toute énonciation dépend des intentions du locuteur. Grice défend l'idée que la signification d'une énonciation est ontologiquement dépendante de l'intentionnalité du locuteur. Sa notion de *signification du locuteur* est fondée sur des *attitudes propositionnelles* qu'il appelle *intentions de produire certains effets chez l'auditeur*. Celui qui fait une assertion entend, selon Grice, convaincre (acte perlocutoire) l'interlocuteur de la vérité du contenu propositionnel. Elle est une propriété intentionnelle.

Chez Austin<sup>3</sup>, tout agent qui utilise le langage (parlé ou écrit) avec le but de signifier quelque chose, a en plus de l'intention de produire des sons ou des signes graphiques, l'intention d'accomplir des actes de discours. Selon Austin, il a l'intention d'accomplir, en particulier : des *actes locutoires*, *illocutoires* et *perlocutoires*. Par exemple, en prononçant les mots qui forment la phrase « Le thé est bouillant » un agent a l'intention d'accomplir : 1) un *acte locutoire* (se référer à du thé et lui attribuer la propriété d'être bouillant) ; 2) un *acte illocutoire* (*affirmer* que le thé est bouillant) ; et 3) un *acte perlocutoire* (*prévenir* l'interlocuteur de faire attention). Austin est le premier à contribuer à la clarification des traits illocutoires de la signification. Il a eu le génie de distinguer les énoncés *performatifs* des énoncés *constatifs* : grâce aux performatifs le locuteur a le pouvoir non de décrire mais de transformer le monde. Lors de l'usage performatif, le locuteur *fait des choses avec*

---

<sup>2</sup> Paul Grice, dans son article « Meaning », in *The Philosophical Review*, vol. 79, 1957, p. 377-388, vise à réduire la signification des énoncés du langage aux intentions de signification des locuteurs.

<sup>3</sup> J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

*des mots*. Il accomplit l'acte qu'il dit accomplir par le seul fait de le dire. Par la suite, Austin a généralisé sa théorie. Même en utilisant des énoncés constatifs, le locuteur accomplit des actes illocutoires (dans ce cas des assertions). Austin donne ainsi à la signification une dimension pragmatique. Elle est associée surtout aux types d'actes de langage que nous pouvons faire en parlant.

Grice, Austin et à leur suite d'autres philosophes contemporains comme Searle et Vanderveken, ont contribué à l'analyse systématique des aspects *mentaux* et *illocutoires* de la signification. Ils ouvrent un nouveau champ celui de la théorie des actes de discours. Selon ces auteurs, les unités de base de la signification sont des actes illocutoires plutôt que des propositions. Dans leur optique, la signification et l'usage sont indissociables. Parler et comprendre une langue c'est d'abord et avant tout être capable d'accomplir et de comprendre des actes illocutoires. Il fait donc partie de la signification de toute énonciation de servir à accomplir des actes illocutoires. Quand les locuteurs parlent littéralement, ils accomplissent alors l'acte illocutoire exprimé par l'énoncé qu'il profère. Dans ce cas particulier, la signification du locuteur coïncide avec la signification de l'énoncé.

Toute analyse adéquate de la signification doit reconnaître que l'esprit, le langage et l'action sont étroitement liés. D'une part, l'esprit a besoin du langage pour décrire et agir dans le monde. D'autre part, le langage a besoin de l'intentionnalité pour qu'il y ait signification et communication. En particulier, pour signifier les agents doivent *avoir* certains types d'*états mentaux* (surtout des croyances, des intentions et des désirs) et également *faire* certains *actes* (surtout des actes de discours comme les actes d'énonciations, de référence, de prédication et des actes illocutoires). C'est pourquoi nous pensons que signifier est plus qu'avoir des intentions. C'est plutôt agir intentionnellement. Quiconque signifie quelque chose *tente* d'accomplir un acte illocutoire.

Dans ce chapitre nous analyserons la nature propre à l'acte de signifier. Dans notre conception, pour exprimer et communiquer des pensées conceptuelles il faut

inévitablement *tenter* d'accomplir certains actes de discours. Nous devons à la fois tenter de proférer des mots et d'accomplir des actes illocutoires. Comme Vanderveken<sup>4</sup> l'a montré, les tentatives sont des actions *intrinsèquement intentionnelles* plutôt que des attitudes des locuteurs. Parmi les tentatives, que les locuteurs doivent faire pour signifier, certaines sont non conceptuelles comme les tentatives de proférer des sons ou d'autres signes. D'autres sont des actes de pensée conceptuelle comme les tentatives d'accomplir des actes illocutoires.

Ce chapitre est composé de trois sections et comprend une conclusion. Nous ferons quelques remarques historiques dans la prochaine section afin d'illustrer comment le phénomène de la signification a été analysé par de grands penseurs. Dans la troisième section, nous parlerons des conditions de félicité de l'acte de signifier. Ce faisant, nous montrerons le rôle de l'intentionnalité dans la signification. Dans la conclusion nous présenterons nos résultats.

## 4.2 Remarques historiques

Pour faire notre approche historique, nous nous sommes inspirées de plusieurs sources<sup>5</sup>. Depuis les Grecs, la pensée et le langage servent à distinguer les êtres

---

<sup>4</sup> Voir : « Attempt, Success and Action Generation : a Logical Study of Intentional Action », in *Logic, Thought and Action*, D. Vanderveken (éd.), Dordrecht, Springer, 2005, p. 315-342.

<sup>5</sup> G.F. Schumm, "Meaning", in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (éd.), Cambridge University Press, 1999, p. 545-550; Simon Blackburn, "Meaning and Communication", et "Communication and Intention", et Barry C. Smith, "Meaning and Rule-following", les deux in *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, Edward Craig (éd. général). J'ai aussi consulté l'excellent ouvrage *Philosophy of Language - An International Handbook of Contemporary Research*, Marcelo Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz et G. Meggle (éds.), 2 volumes. Berlin, De Gruyter, 1992, 1995 dans lequel il y a l'article de M. Dascal, « The Dispute on the Primacy of Thinking or Speaking », p. 1024-41.

humains des autres animaux. Au cours de l'histoire, nous trouvons plusieurs conceptions sur la nature de la relation entre la pensée et le langage. Il y a différentes approches et inévitablement des débats philosophiques.

Au cœur de chaque conception se trouve une discussion de la place et du rôle de la signification. Il y a trois positions majeures : 1) L'esprit est premier par rapport au langage. 2) L'esprit et le langage sont interdépendants. 3) Le langage est plus fondamental que l'esprit.

#### **4.2.1 Primauté de l'esprit sur le langage**

La première conception, peut-être la plus répandue, défend la primauté de la pensée sur les mots. Selon cette vision, il peut y avoir pensée sans langage. La pensée étant par nature essentiellement mentale est, par conséquent, totalement indépendante des mots ou d'autres signes physiques (linguistiques). Cependant, comme nous ne sommes pas des télépathes (des êtres qui sont capables de se communiquer seulement en pensant sans en avoir le besoin de parler), ni des esprits purs ni des anges, nous avons besoin d'un véhicule matériel pour extérioriser notre pensée. Ce véhicule est le langage dont les fonctions essentielles sont d'exprimer et de communiquer la pensée. Cette conception soutient que la signification réside d'abord dans la pensée des agents qui parlent. Dans ce cas, la communication linguistique est possible grâce à la pensée. Nous allons brièvement parler des philosophes qui ont soutenu la première conception parmi lesquels Platon, Aristote, Saint Augustin, Descartes, Grice.

Chez Platon, la signification est basée dans les idées. Selon lui, « [...] Nous avons deux espèces de signes pour exprimer l'être par la voix ... Ceux qu'on a appelés les noms et les verbes [...] Le signe qui s'applique aux actions, nous

appelons verbe [...] Et le signe vocal qui s'applique à ceux qui les font s'appelle nom » Et il ajoute : « Or des noms seuls utilisés de suite ne forment jamais un discours, nom plus que des verbes sans noms. »<sup>6</sup> Pourquoi ? :

[...] car ni dans un cas, ni dans l'autre, les mots prononcés n'indiquent ni action, ni inaction, ni existence d'un être ou d'un non-être, tant qu'on n'a pas mêlé les verbes aux noms. Alors seulement l'accord se fait et le discours naît aussitôt de la première combinaison, qu'on peut appeler le premier et le plus petit des discours.

Par exemple, quand nous disons : *Le lion court*,

[...] dès ce moment, il donne quelque indication sur ce qui est, devient, est devenu ou doit être et qu'il ne se borne pas à le nommer, mais fait voir qu'une chose *s'accomplit*, en entrelaçant les verbes avec les noms. C'est pour cela que nous avons dit, de celui qui s'énonce ainsi, qu'il discourt et non point seulement qu'il nomme, et c'est cet entrelacement que nous avons désigné du nom de discours.

Platon met en évidence le fait que les mots ont une signification seulement en tant que partie d'un discours. Un peu plus loin il parle du lien entre le langage et la pensée : « Et bien, pensée et discours ne sont qu'une même chose, sauf que le discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même, a reçu le nom de pensée [...] Mais le courant qui sort d'elle par la bouche en forme de son a reçu le nom de discours.<sup>7</sup> »

---

<sup>6</sup> Voir Platon, *Œuvres Complètes*, Tome cinq, traduction nouvelle de Émile Chambry, Librairie Garnier Frères, Paris. Sur la signification dans le discours voir le dialogue, *Le Sophiste* ; Les citations sont des extraits de ce dialogue : XLIV. 261 d, e ; XLV. 262 a, b, c, d). Sur le langage mental voir le dialogue *Théétète*.

<sup>7</sup> Platon, *Le Sophiste*, in *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, XLIV. 262 d.

Cette conception du langage vu comme un phénomène physique (un son produit par le larynx, émis par la bouche) au service de la pensée a suscité beaucoup de controverses. Car cette hypothèse platonicienne a deux conséquences importantes : Premièrement, que la pensée est totalement indépendante du langage qui n'est donc pas un élément constitutif de la pensée. Deuxièmement, que la pensée détermine la nature du langage qui n'est donc qu'un moyen matériel d'expression de l'esprit. Sa fonction essentielle est de transmettre les pensées par la communication. Les énoncés du langage servent tout simplement à l'expression publique d'une pensée qui existe déjà en privé.

Aristote<sup>8</sup> suit les idées de Platon mais il ajoute quelques nuances à sa conception. Comme Platon, il soutient que le discours a une structure composée de parties : les noms et les verbes. Quand celles-ci sont bien articulées elles contribuent à la signification du tout. Ainsi, « Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément ».<sup>9</sup> Le nom est composé par certains éléments : les lettres qu'en se combinant les unes aux autres forment les syllabes et contribuent ainsi à la signification du nom. Il définit la notion de signification conventionnelle ainsi : « *Signification conventionnelle*, (disons-nous), en ce que rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il devient *symbole*, car même lorsque des sons inarticulés, comme ceux des bêtes, signifient quelque chose, aucun d'entre eux ne constitue cependant un nom. » Dans cette vision, lorsqu'un mot devient symbole (un nom), il dépend d'une convention déterminée par l'esprit. Autrement dit, il représente un objet physique correspondant au contenu mental.

---

<sup>8</sup> Aristote, *Organon*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1989. Ce livre contient I. Catégories et II. De l'Interprétation. Voir dans De l'Interprétation : « Le Nom. – Noms simples et noms composés. – Les cas. », 16a, 20-25; et « Le Verbe », et « Le Discours », 17a 30. Les italiques sont miennes.

<sup>9</sup> Selon Aristote, c'est le verbe qui ajoute le temps à la signification du discours.

Aristote parle aussi du rôle du verbe dans le discours : Le verbe ajoute à la signification, le temps<sup>10</sup>. Aucune de ses parties ne signifie rien séparément, le verbe indique toujours quelque chose attribuée à quelque chose d'autre. Par exemple, le mot *marche* est un nom, tandis que dans l'énoncé « *Boris marche* » il est un verbe, car il ajoute à sa propre signification (d'un nom) un qualificatif à Boris ainsi que l'existence actuelle d'un état de choses.

Une fois définies les parties, Aristote parle du discours comme étant une unité de signification :

« Le discours est un son vocal [possédant une signification conventionnelle], et dont chaque partie, prise séparément, présente une signification comme énonciation et non pas comme affirmation [ou négation]. [...] Tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention.<sup>11</sup> »

Comme Platon, Aristote voit le langage comme un moyen d'expression des pensées. Et la signification comme un élément « non naturel » c'est-à-dire non physique. Il la localise en dehors du domaine du langage et donc dans le royaume de l'esprit. Il dit explicitement : « Les sons émis par la voix sont des symboles des états de l'âme [...] »<sup>12</sup> La signification est indispensable au discours qu'il soit mental ou public, c'est grâce à elle que les mots deviennent des moyens symboliques représentant des états et des actes de l'esprit.

---

<sup>10</sup> Les verbes sont en soi des noms qui servent à qualifier le sujet et à fixer le temps dans le discours.

<sup>11</sup> Aristote, *Organon, op. cit.*, voir dans De l'Interprétation, « Le discours », 17 a.

<sup>12</sup> Aristote, *Organon, op. cit.*, dans De l'Interprétation, « Paroles, pensées et choses. Le vrai et le faux », 16a.

Nous trouvons déjà chez Aristote un point de vue du langage comme usage. Par exemple, prier et affirmer sont, selon lui, deux types de discours : «Pourtant tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie ni fausse [...]»<sup>13</sup> ».

Aristote donne priorité aux énoncés déclaratifs : « La première espèce de discours déclaratif, c'est l'affirmation ; la suivante, la négation. Tous les autres discours ne sont un que par la liaison des parties. » Comme les autres types de discours ne sont ni vrai ni faux, il les confine au domaine périphérique de la rhétorique ou de la poétique : « [...] Laissons de côté les autres genres de discours : leur examen est plutôt l'œuvre de la rhétorique ou de la poétique<sup>14</sup> ».

Vers le 4<sup>ème</sup> siècle, les stoïciens<sup>15</sup> ont présenté une théorie du langage assez sophistiquée. Ils ont fait la distinction entre la signification, le signifié et le nom-porteur : la signification est appelée *lekton* ou *dicible* (ce qui est appréhendé ou saisi par l'esprit et qui subsiste en notre pensée) ; le signifié ou signe est le son articulé (l'énoncé) ; le nom-porteur est la chose ou l'objet existant duquel nous parlons ; Ces deux derniers sont par nature matériels tandis que le *lekton* est immatériel.

Les *lekta* diffèrent des énonciations car elles sont ce que les énonciations signifient. Ils sont ce que les locuteurs grecs comprennent quand ils se parlent, et ce

<sup>13</sup> Aristote, *Organon*, *op.cit.*, dans De l'Interprétation, « Le discours », 17 a.

<sup>14</sup> Aristote, *Ibidem*. Voir aussi la *Rhétorique*, 1456 b sur les espèces de discours. D'autres penseurs ont, par la suite, tenté d'élaborer une théorie générale de l'usage du langage, par exemple, Arnauld et Nicole dans *La logique ou l'art de penser*, publié en 1662, chez Savreux à Paris. Celle utilisée ici est l'édition de 1981, critique par Pierre Clair et François Girbal, Vrin). Cependant aucune de ces théories n'est arrivée aux résultats de la théorie contemporaine des actes de discours commencé par Austin et perfectionnée ensuite par Searle & Vanderveken qui tient compte de tous les types possibles d'usage du langage.

<sup>15</sup> Nous avons consulté dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, Edward Craig (éd. général), London, Routledge, l'entrée *Stoicism* faite par David Sedley. Pour en savoir plus voir Jacques Brunschwig, *Les Stoïciens et leur logiques*, Paris, Vrin, 1978; et Benson Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, University of California Press, 1953, p.18-19.

que les locuteurs non grecs ne comprennent pas quand les grecs parlent. Le stoïcisme fait la promotion des unités de significations : Les *lekta* constituent le contenu de nos pensées conceptuelles lesquelles correspondent aux questions, aux promesses et aux ordres.

Les *axiomata* ou propositions sont les *lekta* assignées aux énoncés déclaratifs ; elles peuvent être vraies ou fausses. La théorie de la référence des stoïciens reconnaît aussi les propositions singulières, lesquelles périssent quand le référent cesse d'exister. Les stoïciens reconnaissaient les *lekta* pour les prédicats aussi bien que pour les énoncés. Ils définissaient un dicible comme « ce que subsiste en accord avec une impression rationnelle ». Les impressions rationnelles sont ces altérations de la faculté de commander dont les contenus peuvent être montré dans le langage. Par exemple, « Socrate écrit », « Socrates escreve » et « Socrate writes » exhibent les contenus d'une et la même impression rationnelle dans différentes langues.

Au tournant du Moyen Âge, Saint Augustin parlait du langage et de la signification avec le but d'éclairer certaines doctrines théologiques sans prétendre donner une approche théorique. À partir des idées des Stoïciens, Augustin distingue quatre éléments sémantiques dans le chapitre 5 de son traité *Principia Dialecticae* : 1) le mot (*verbum*) est un son articulé, parlé pris comme un vocable dans certaines langues ; 2) l'expression (*dicible*) est ce qui est donné comme sens aux mots par l'esprit plutôt que par l'oreille et qui est retenu par lui ; 3) l'usage naturelle du mot (*dictio*) par opposition à l'usage du mot comme signe de lui-même lequel enveloppe « à la fois [1] le mot lui-même et [2] ce qui a lieu dans l'esprit comme le résultat du mot » quand le mot a lieu « pas dans son propre sens mais dans le sens de quelque chose d'autre qui doit être signifiée » ; 4) la chose signifiée (*res*) laquelle peut être réservée à la matière (quelque chose qui peut être comprise, ou sentée par les êtres humains), ou quelque chose qui est inappréhensible (dont nous ne pouvons comprendre ou saisir) laquelle est réservée à Dieu.

Chez les modernes, la signification est l'objet des théories des idées ou des images mentales. Dans leur optique, la signification des mots dans une langue publique est dérivée des idées ou des *images mentales* du sujet pensant ; les mots servant à les exprimer. Il y a clairement un aspect représentationnel. Les images mentales sont des représentations. Représenter est donc une propriété fondamentale de l'esprit qui est dirigé vers le monde. Et le langage, au moyen des mots, sert à représenter les idées.

Descartes<sup>16</sup> est parmi ceux qui défendent l'idée que la pensée est par nature indépendante du langage. Selon lui, le langage fait partie des phénomènes corporels au contraire de la pensée qui est un processus purement mental. Dans son dualisme métaphysique, il n'y a pas d'interférence entre les deux. Le langage n'a donc aucune fonction cognitive. Il est nécessaire à la communication parce que nous ne sommes pas des esprits purs comme les anges. Alors, pour transmettre notre pensée à d'autres humains nous avons besoin de l'habiller dans une tenue matérielle. Cependant, cette tenue linguistique est totalement externe aux pensées elles-mêmes.

Selon Chomsky<sup>17</sup>, Descartes accordait un rôle important au langage en dépit de sa nature matérielle. Il a la fonction de représenter les idées. Descartes considérait la parole comme signe de la pensée réfléchie et celle-ci était un critère suffisant pour fixer la différence entre les hommes, les bêtes et les machines. Selon lui, les discours sans pensée que produisent certains animaux et les machines, ne sont pas vraiment des discours mais seulement une pauvre imitation facilement démasquée par leur manque d'adaptation aux conditions variantes. Descartes met en évidence le caractère mécanique de la communication animale : sa dépendance à des stimuli. Si les animaux ont l'habileté de communiquer, celle-ci n'est pas plus que le signe d'un

---

<sup>16</sup> Voir le *Discours de la Méthode*, V., in R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, op. cit.

<sup>17</sup> Voir Noam Chomsky, *La linguistique Cartésienne* suivie de *La nature formelle du langage*, Paris, Seuil, 1969, p. 5.

besoin de l'organisme. Elle n'est que le résultat du jeu mécanique des passions. En revanche, le langage humain est toujours signe de l'activité mentale. Il vante non seulement son indépendance des stimuli mais son aspect créateur ainsi que sa souplesse : sa capacité d'adaptation à tous les types de circonstance. Il soutenait l'idée que si pour une quelconque raison un être humain restait sans discours, sa capacité de penser ne serait pas atteinte mais seulement son habileté communicative. Chomsky soutient que chez Descartes le langage est un argument pour expliquer l'existence des « autres esprits » : nous savons que les autres humains ont un esprit à cause de leur habileté d'utiliser le langage de façon libre, c'est-à-dire, sans limites d'objectifs et de stimuli.

P. Grice est peut-être le premier philosophe contemporain à soutenir la conception selon laquelle la signification linguistique est entièrement dérivée des pensées conceptuelles (des attitudes et des actions) des agents humains. Son approche vise à expliquer la signification des énonciations en termes d'*intentions de signification* des locuteurs. Selon lui, quiconque veut signifier quelque chose à l'aide des mots doit avoir des intentions bien précises : Il doit avoir premièrement l'intention de communiquer certaines pensées à son audience. C'est-à-dire qu'il veut produire chez son audience une croyance. Pour cela, il doit aussi avoir l'intention que son audience reconnaisse sa première intention. L'approche de Grice nous laisse conclure : 1) qu'il n'y a pas de signification sans intentionnalité ; 2) qu'il n'y a pas d'intention de signification sans intention de communication ; 3) qu'il y a « antériorité de la pensée sur le langage » comme Pascal Ludwig<sup>18</sup> l'a remarqué. C'est grâce à nos intentions que les énonciations, au moyen desquels nous voulons signifier et donc communiquer, sont dotés de signification.

---

<sup>18</sup> Voir Pascal Ludwig, (comp.), *Le langage*, Paris, Flammarion, 1997, p.176-7.

Searle<sup>19</sup> a montré cependant que les deux intentions (de signifier et de communiquer) ne coïncident pas :

« The intention to speak meaningfully in words should not be confused with the intention to communicate that meaning to a hearer. Normally, the whole point of speaking is to communicate to a hearer, but the intention to communicate is not identical with the meaning intention.<sup>20</sup> »

En effet, il arrive aux agents d'exprimer leurs pensées conceptuelles en accomplissant des actes de pensées en leur for intérieur sans pour autant vouloir les communiquer<sup>21</sup>. Parfois aussi la tentative de communiquer s'avère un échec, par exemple, quand l'audience n'a pas entendu les mots proférés ou n'a pas compris l'acte illocutoire que le locuteur a tenté d'accomplir. Dans ces cas, il y a eu signification sans communication. D'une part, pour qu'il y ait signification, il faut que le locuteur qui tente d'accomplir un acte illocutoire comprenne les conditions de félicité de cet acte. D'autre part, pour qu'il y ait communication, il faut que l'interlocuteur comprenne ce que le locuteur signifie. Il peut arriver que l'interlocuteur ne comprenne pas ce que le locuteur tente de lui communiquer. Conclusion, la communication implique la signification mais pas l'inverse. La signification implique la compréhension du locuteur, la communication implique en plus la compréhension de l'interlocuteur.

Searle soutient aussi que la signification est dérivée de l'intentionnalité des locuteurs. Selon lui,

---

<sup>19</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 161-3; et *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, p. 144-à 146.

<sup>20</sup> J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>21</sup> J.R. Searle, *Speech Acts*, *op. cit.*, p. 20.

« The key to understand meaning is this: meaning is a form of derived intentionality. The original or intrinsic intentionality of a speaker's thought is transferred to words, sentences, marks, and symbols, and so on. If uttered meaningfully, those words, sentences, marks, and symbols now have intentionality derived from the speaker thoughts.<sup>22</sup> »

Dans cette optique, la signification du langage (des mots, des énoncés, des marques, des symboles) est une forme d'intentionnalité dérivée de l'intentionnalité des pensées des locuteurs. De plus, selon lui « [...] la signification du locuteur doit être entièrement analysée en termes de formes plus primitives d'intentionnalité<sup>23</sup> ». Dans cette conception, la pensée fonde le langage.

Cependant, Searle met en évidence l'importance du langage dans la pensée quand il défend «Le principe que tout ce que peut être signifié peut être dit, auquel je dois me référer comme le « principe d'exprimabilité, [...]»<sup>24</sup>. Une conséquence de ce principe est qu'il y a correspondance entre la pensée et le langage. Selon ce principe, pour toute pensée conceptuelle possible il y a un énoncé possible correspondant par lequel cette pensée peut être exprimée. Searle soutient d'une part que l'esprit est antérieur au langage et d'autre part que l'esprit et le langage sont interconnectés. C'est pourquoi Searle est plutôt un adepte de la seconde conception.

---

<sup>22</sup> Voir J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.* p. 144.

<sup>23</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>24</sup> J. Searle, *Speech Acts*, *op. cit.*, p. 19.

### 4.2.2 Interdépendance de l'esprit et du langage

La seconde conception défend l'idée intermédiaire selon laquelle l'esprit et le langage sont interdépendants. Dans cette optique, il est impossible d'avoir l'un sans l'autre : penser c'est articuler ou combiner des signes mentalement et parler c'est communiquer à d'autres nos pensées au moyen de ces signes. La pensée est structurée, elle a une forme logique qui se montre dans la structure profonde du langage. Par conséquent, nos discours intérieurs que nous faisons mentalement en soliloque ont la même forme logique que nos discours publics. Cela explique pourquoi nous pouvons toujours, en principe, exprimer nos pensées publiquement au moyen du langage. Cette conception soutient que la signification linguistique est une partie essentielle à tout discours humain. Parmi les philosophes qui soutiennent la seconde position nous avons Hobbes, Leibniz, Frege, Russell, Austin, Searle et Vanderveken, etc.

Suspecter le langage était une attitude fort répandue au 17<sup>ème</sup> siècle. Dans une atmosphère de méfiance vis-à-vis du langage, Thomas Hobbes a osé défendre l'idée que le langage joue un rôle dans la pensée, qu'il a une tâche plus importante que celles communicative et mnémonique. Selon lui, le langage est ce qui constitue le jugement, le raisonnement et la science. Il est si important qu'il sert à définir la plus haute faculté de l'esprit : la raison. « [...] la raison dans ce sens n'est rien d'autre qu'un 'calcul', ce qui est additionné et soustrait, de la conséquence des noms généreux accordés pour marquer et signifier nos pensées »<sup>25</sup>. En assignant cette

---

<sup>25</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, I, 5. Texte disponible en ligne : <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>. Voir aussi l'entrée sur T. Hobbes par Garrath Williams in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser and B. Dowden (éds.), 2006. Pour plus d'informations, *The Cambridge Companion to Hobbes*, T. Sorell (éd.), Cambridge University Press, 1995.

importance au langage, Hobbes lie la vérité elle-même aux mots : « la vérité consiste dans l'ordre correct des noms dans nos affirmations »<sup>26</sup>.

D'un point de vue métaphysique, la thèse que la nature de la pensée est linguistique s'accorde assez bien avec le matérialisme de Hobbes. Selon lui, l'esprit n'est pas une substance séparée des sens, et la signification est à la fois continue avec l'entendement et le mouvement matériel. Par conséquent, les sons ou les signes écrits d'une langue sont essentiellement de la même matière que les idées, jugements, croyances et désirs de notre vie mentale. Contrairement à Descartes qui est dualiste, Hobbes est matérialiste et moniste. Il met la pensée et le langage dans le même domaine. C'est plutôt avantageux<sup>27</sup>. Il est important d'observer que dans l'approche de Hobbes, la pensée n'est pas un simple type de discours intérieur analogue au discours extérieur ; la pensée est conduite par la manipulation mentale des signes linguistiques<sup>28</sup>. Autrement dit, la pensée est expliquée en termes de processus linguistique. En disant que la lumière de l'esprit est linguistique Hobbes s'oppose profondément à ceux qui comme Descartes, croient que la « lumière naturelle » de la raison est une intuition intellectuelle pure, non contaminée par les sens et *a fortiori* par les mots. Voici l'objection de Hobbes adressée à Descartes :

[...] Que dirons-nous maintenant, si peut-être le raisonnement n'est rien d'autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot *est* ? D'où il s'ensuivrait que, par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que, par elle, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons fait à notre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut

---

<sup>26</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, I, 4.

<sup>27</sup> Voir la 4e objection de Hobbes aux *Méditations* de Descartes, in Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*, IX – I, 138.

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, I, 4.

être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien d'autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique.<sup>29</sup>

Voici la réponse de Descartes à l'objection de Hobbes :

J'ai expliqué dans la Seconde Méditation, la différence qui est entre l'imagination et le pur concept de l'entendement ou de l'esprit, [...] Or l'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms ; et je m'étonne que le contraire puisse venir en l'esprit de personne. Car qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puisse avoir les mêmes pensées ou raisonnement touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? Et ce philosophe ne se condamne-t-il pas lui-même, lorsqu'il parle des conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant la signification des mots ? Car s'il admet que quelque chose est signifiée par les paroles, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et raisonnement soient plutôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules ? Et certes, de la même façon et avec une aussi juste raison qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourrait aussi conclure que la terre et le ciel, ou telles autres choses au monde, entre lesquelles il n'y ait autant de convenance qu'il y en a entre le mouvement et l'esprit, qui sont de deux genres entièrement différents.<sup>30</sup>

Descartes souligne ainsi le problème que la thèse de Hobbes soulève : Comment expliquer le fait que les locuteurs de différentes langues ont souvent (ou à tout le moins peuvent avoir) les mêmes pensées ?

---

<sup>29</sup> Descartes, *Œuvre et Lettres*, op. cit., p. 404-5.

<sup>30</sup> Descartes, *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 405-6.

C'est Antoine Arnauld qui dans sa *Logique*<sup>31</sup> entreprend de donner une réponse plus approfondie au problème soulevé par Hobbes. Dans le premier chapitre de ce livre, il offre trois arguments contre la thèse de Hobbes : Premièrement, il souligne la faiblesse d'une approche conventionnaliste : le danger de la circularité. Dans ce cas, la circularité réside dans le fait que les sons (les mots) sont liés aux idées par conventions. Les conventions peuvent être établies parce que dans les sons (ou mots) nous identifions l'idée qui leur est associée. Or, si nous n'avions pas d'idées des choses, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons à propos d'elles. Par exemple, comment pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu : qu'il est éternel, tout puissant, tout sage, etc., seulement à partir du son de ce mot, puisqu'il n'y a rien de tout ça enfermé dans le mot (ou son) correspondant ? Tous ses attributs sont fondés sur l'idée que nous avons de Dieu, laquelle nous avons associée à ce son. Donc, les conventions sont une méthode arbitraire pour assigner à certains sons certaines idées. Par ce moyen, les sons représentent des objets ou des faits dont la nature est entièrement différente des mots. Le mot devient un signe sonore ou graphique seulement s'il renferme l'idée de la chose à laquelle il s'applique.

Deuxièmement, il fait valoir le caractère universel des contenus de pensée. Pareillement à Descartes, il soutient que les locuteurs de différentes langues en principe peuvent avoir et souvent ont les mêmes pensées comme les idées géométriques d'un cercle, d'un carré, d'un triangle, etc. Comment expliquer ce fait sans adopter l'idée que c'est la pensée (et non les mots) qui est universelle ? Dans cette conception, les mots sont par nature dépendants des langues qui nous avons inventé pour nous besoins alors que les idées appartiennent à l'esprit et sont donc indépendantes des langues et de leurs conventions.

Troisièmement, il accuse Hobbes d'utiliser de façon équivoque la notion d'*arbitraire*. Selon Arnauld, cette notion ne s'applique pas au royaume des idées. Car

---

<sup>31</sup> A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, 1683. J'utilise ici l'édition critique de P. Clair et F. Girbal paru chez Vrin, à Paris en 1981. p. 42-4.

une idée peut être liée arbitrairement à n'importe quel son mais les idées elles-mêmes ne sont pas arbitraires, surtout celles qui sont claires et distinctes comme l'idée d'être et de penser. Voici comment Arnauld reprend la discussion<sup>32</sup> :

[...] les conventions dont parle ce philosophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention auroit été impossible, comme il est important par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu ; parceque n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son. De plus, les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, & même aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'étoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*. Et comme il paroît par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugements & leurs raisonnements, si leurs raisonnements dépendoient de cette convention. Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre ; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dépendent de notre fantaisie, au-moins celles qui sont claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets très-réels pussent dépendre des choses purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin porroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant il passoit par un trou rond ; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant quarré il étoit emboîté dans un trou quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms selon une convention qui auroit entièrement dépendu de la fantaisie des hommes ; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

---

<sup>32</sup> A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, op. cit., p. 42-3.

Parmi les philosophes du 17<sup>ème</sup> siècle, Leibniz est considéré comme étant celui qui a consacré le plus d'attention aux problèmes linguistiques et sémiotiques. Son travail est essentiellement motivé par sa vision sur le rôle cognitif essentiel du langage. Sa philosophie du langage et des signes est dirigée vers la « sémiotisation » de la pensée. Cette thèse est présentée systématiquement dans son essai de 1684<sup>33</sup>. Dans ce travail, Leibniz souligne l'insuffisance de l'intuition intellectuelle cartésienne. Selon lui, notre esprit a une capacité fort limitée de capturer d'un seul coup plus qu'un petit nombre d'éléments. Par conséquent, seulement les idées et les raisonnements relativement simples peuvent satisfaire le critère cartésien de clarté et de distinction. Pour parer à cette insuffisance, nous utilisons des signes en pensant. Une grande partie de notre cognition (sinon toute) est donc « symbolique » : « [...] s'il n'existait pas de caractères (signes) nous ne pourrions jamais ni penser ni raisonner distinctement »<sup>34</sup>. Nous serions alors « aveugles<sup>35</sup> ». Le terme « caractère » se réfère à toute sorte de signes : « Chacun de nos raisonnements n'est rien d'autre que la connexion et la substitution des caractères, peu importe s'ils sont des mots, des signes ou des images<sup>36</sup> ». Selon Leibniz, il y a une relation directe entre l'excellence du langage utilisé par un peuple et sa pensée : « C'est bien connu que le langage est le miroir de l'entendement, et que ces peuples qui sautent haut dans leur compréhension accomplissent aussi bien dans leur langage ».

---

<sup>33</sup> Leibniz, « De Cognitione, Veritate et Ideis ». « Meditations on Knowledge, Truth and Ideas » in *Acta Eruditorum*, (November, 1684), GP IV, 422-26. Traduction anglaise de Roger Ariew et Daniel Garber in *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, 1989.

<sup>34</sup> Leibniz, « Meditations on Knowledge, Truth and Ideas », in G.W. *Leibniz: Philosophical Essays*, *o p. cit.*, GP VII, 19.

<sup>35</sup> Ce terme n'a pas de connotation péjorative chez Leibniz.

<sup>36</sup> G.W. Leibniz, *op. cit.* GP VII, 31.

Ainsi, Leibniz répond oui à la question : « Est-ce que le langage (et d'autres systèmes sémiotiques) jouent un rôle significatif dans la cognition ? » Cependant, comment éviter l'arbitraire, la contingence et d'autres formes de relativisme et préserver l'objectivité (scientifique) de la cognition ? Plus précisément, comment résoudre le problème lié à la thèse de Hobbes : la vérité, étant dépendante de l'arbitraire ou des signes conventionnels, est elle-même conventionnelle. Leibniz entreprend de montrer que ni le langage ni les symbolismes construits sont « arbitraires » : « Il est impossible de dire qu'il existe une connexion sûre et déterminée entre les mots et les choses. La connexion non plus n'est pas purement arbitraire. Il doit y avoir une raison pour laquelle certains mots sont assignés à certaines choses <sup>37</sup> ».

Le projet de Leibniz d'une *Characteristica Universalis*, est celui d'un système sémiotique construit pour exprimer avec 'transparence' la structure profonde de leur *denotata*. Cette transparence est assurée non au niveau des symboles isolés, mais au niveau de leurs règles de composition (constitutives), car elle est la structure relationnelle d'une chose qui, selon la métaphysique de Leibniz, définit son essence :

Même si les caractères sont arbitraires, leur usage et connexion ont quelque chose qui n'est pas arbitraire, une analogie définie entre les caractères et les choses, et les relations existantes entre eux, selon lesquelles différents caractères expriment la même chose. Cette analogie ou relation est à la base de la vérité.<sup>38</sup>

Comme nous l'avons déjà dit dans le second chapitre, le langage est devenu un thème philosophique privilégié lors du tournant linguistique en philosophie au 20<sup>ème</sup>

---

<sup>37</sup> G.W. Leibniz, *op. cit.*, C, 151.

<sup>38</sup> G.W. Leibniz, *op. cit.*, GP VII, 192.

siècle. Il est devenu au même temps un objet d'analyse systématique et la clef pour résoudre des problèmes philosophiques traditionnels. Avec ce tournant, la deuxième conception de l'interdépendance de la pensée et du langage est devenue très répandue sinon prédominante. Cependant, en dépit du grand succès de ce courant, il n'y a pas d'accord unanime entre les philosophes sur le rôle du langage dans la pensée. Remarquons qu'au 17<sup>ème</sup> siècle, l'idée unanime était celle que les idées étaient les composantes de base de l'activité mentale. Le débat sur la primauté était en fait un débat sur la nature précise des idées. Au 20<sup>ème</sup> siècle, le débat est plutôt sur la nature de la signification.

La philosophie contemporaine parle plus de pensées en termes d'états mentaux ou d'attitudes et d'actions que d'idées et d'images. Elle parle aussi du contenu de telles pensées. Par exemple, si un agent croit que dans la rivière « amazonie » il y a des « piranhas », sa croyance a comme contenu la proposition 'que dans la rivière « amazonie » il y a des « piranhas »'. Le débat actuel tourne au tour de la question « Comment donner le meilleur approche sur la signification ? » Ici nous avons à faire à la question de la nature des représentations mentales.

L'avènement de la théorie des actes de discours enrichit la philosophie du langage<sup>39</sup> Elle représente un grand progrès pour la sémantique qui jusqu'alors avait développé une théorie de la signification basée sur les seules conditions de vérité des énoncés déclaratifs. Dans ce nouveau courant, la notion fondamentale est que le locuteur signifie quelque chose en accomplissant des actes de discours dirigés vers une audience. Parmi ces actes de discours, il y a les actes d'énonciation et surtout les actes illocutoires ainsi que l'expression des états intentionnels. Il y a plusieurs types d'actes illocutoires que nous pouvons accomplir dans les contextes d'énonciation. Il y a les actes assertifs, engageants, directifs, déclaratoires et expressifs. Ils ont des

---

<sup>39</sup> Voir Nino Cocchiarella, N. Cocchiarella, « Formally Oriented Work in the Philosophy of Language », dans *Routledge History of Philosophy*, vol. X, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in 20th Century*, Cambridge, Routledge, 1997, p. 39-75. La dernière section est consacrée à la théorie des actes de discours.

conditions de félicité fort différentes. Outre les énoncés déclaratifs dont les usages littéraires servent à faire des assertions il y a les énoncés impératifs, interrogatifs, performatifs et exclamatifs qui servent à faire d'autres actes illocutoires littéraires, à savoir des directives, des questions, des déclarations et d'expressions d'attitudes.

Tous ces actes sont dirigés vers les faits représentés par leur contenu propositionnel. Ils sont donc par nature des actions conceptuelles, intrinsèquement intentionnelles. Leur forme logique détermine la forme logique des énoncés qui les expriment. Il est possible d'enrichir la sémantique formelle et notamment la grammaire de Montague pour montrer via une traduction dans une idéographie la structure logique profonde des énoncés de tous les types syntaxiques des langues naturelles. La sémantique générale des conditions de succès et de satisfaction de Daniel Vanderveken contient une logique des forces, des sens et des dénnotations. Elle développe le projet de Leibniz de *characterisca universalis* comme Cocchiarella le dit explicitement :

« General semantics, on this interpretation, deals with the logical structure of all possible sentence and utterance meanings of all possible natural and scientific languages. The ideal language constructed in such a framework is intended to represent the *universals of language use*, i.e. both the formal and material universal features of both natural and scientific language. As governing the success conditions for the performance of illocutionary acts, the universal laws of this ideal language are viewed as reflecting *a priori* laws of thought, and as governing the satisfaction conditions of these acts, these same laws are viewed as reflecting *a priori* laws regarding the logical structure of the world (Vanderveken [2.44], 58 ff.). Clearly, such a view brings us back to something like the *characterisca universalis* originally envisaged by Leibniz. »<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> N. Cocchiarella, « Formally Oriented Work in the Philosophy of Language », *op. cit.*, p. 71-72. Il fait référence au livre de D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, vols. I et II, *op.cit.* Italiques dans le texte.

### 4.2.3 La primauté du langage sur l'esprit

La troisième conception est opposée à la première. Elle défend la primauté du langage sur l'esprit. Dans cette perspective, il est possible de concevoir le langage sans la pensée. Les états et actes de pensée conceptuelle sont seulement des dispositions de comportement lesquelles sont réactives à des stimuli. Le langage est ainsi considéré comme étant totalement indépendant de l'esprit. Par conséquent, la signification n'est tout simplement pas dans l'esprit des agents.

Gilbert Ryle <sup>41</sup> est parmi ceux qui défendent les propriétés dispositionnelles. Il rejette l'ego de Descartes qu'il traite de *fantôme dans la machine*.

Wittgenstein, dans ses *Investigations Philosophiques* (§ 1 et 2), s'oppose aussi à la conception mentaliste de la signification. Les concepts ne sont pas des « images » ou des objets mentaux.

Et parmi les plus actuels il y a : Hilary Putnam<sup>42</sup>, selon lequel la signification n'est tout simplement pas « dans la tête ». Comme Kripke, Putnam attaque la théorie descriptiviste de Frege et de Russell qui, à leurs yeux, défend le caractère interne (privé) de la signification. Selon cette théorie, la dénotation d'un terme (dans le cas d'un nom commun, l'extension du terme) est déterminée par une *intension* (des concepts exprimant leurs conditions d'application). En analysant bien cette idée, Putnam arrive à l'évidence suivante : *Comprendre* un nom commun revient à *concevoir* certains traits, certaines propriétés qui en déterminent l'extension. Pour *saisir* le sens d'un mot, il faut donc être dans un état psychologique donné et en ce

---

<sup>41</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, première publication à Londres, Hutchinson, 1949. L'édition que nous utilisons ici est celle de 1984 publiée à Chicago : University of Chicago Press, p. 50, 86-9.

<sup>42</sup> H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, p.3.

sens, c'est « dans la tête » des agents qu'il faut situer le phénomène de la signification. C'est précisément cette conséquence de la théorie descriptiviste que Putnam nie en disant que les significations de certains termes (mots) ne sont pas fixées par les états mentaux des agents qui les utilisent. Dans son jargon : « les significations ne sont tout simplement pas dans la tête<sup>43</sup> ». Il nie ainsi le caractère mental de la signification.

Daniel Dennett s'oppose aussi à la thèse mentaliste de la signification. Selon lui, il n'y a pas de vie consciente dans l'esprit (ni états, ni actes mentaux) mais seulement des propriétés dispositionnelles (réactives à des stimuli)<sup>44</sup>. Enfin, il y a tous ceux qui défendent une conception plus radicale voir éliminatrice de l'esprit comme Paul et Patricia Churchland.

Nous avons observé qu'en philosophie il y a différentes conceptions sur la place et le rôle de la pensée et du langage dans nos activités cognitives. La première, celle qui défend le langage comme étant au service de l'esprit (plus précisément, comme moyen d'expression et de communication de la pensée) est plus répandue que les autres. Précisons maintenant notre point de vue sur cette controverse philosophique. Nous partageons l'idée classique selon laquelle les agents humains ont une vie mentale plutôt privée. Les événements mentaux sont purement subjectifs, intrinsèques au sujet pensant et leur accessibilité est seulement possible à la première personne. Parmi eux il y a des états de pensée conceptuelle (comme nos croyances, nos désirs, nos intentions, nos espoirs, nos peurs, amours, haines), ainsi que des états de pensée non conceptuelle (comme la perception, la mémoire, etc.), de même qu'il y a des actes de pensée conceptuels que nous faisons mentalement (comme juger, déduire, définir, décider, multiplier, diviser, inférer, prédiquer, signifier, etc.) et ceux

---

<sup>43</sup> H. Putnam, « The Meaning of 'meaning' », in *Mind, Language and Reality*, *op.cit.*, p. 218-9, 223-7. (Ceci est un extrait de la traduction de Pascal Ludwig, dans son livre *Le langage*, textes choisis & présentés par P. Ludwig, Paris, Flammarion, 1997).

<sup>44</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brouwn and Company, 1991, p. 70-1, 450.

que nous accomplissons en parlant (comme les assertions, les ordres, les promesses et les déclarations). Ces derniers actes (les illocutoires) sont publics.

Bien entendu, nous exprimons souvent et pouvons, en principe, toujours exprimer ouvertement nos pensées intérieures en utilisant le langage public. Cela est même indispensable quand nous voulons interagir avec d'autres. Comme Searle & Vanderveken l'ont remarqué,

« [...] we need to distinguish those acts that require an overt public performance from those that can be performed in silent soliloquy. [...] All hearer-directed acts where the hearer is not identical with the speaker require a public performance<sup>45</sup>. »

Nous ne pouvons accomplir en privé les actes illocutoires comme les supplications, les ordres, les promesses dont la force est essentiellement dirigée vers un interlocuteur, sans vouloir le communiquer à l'interlocuteur quand c'est un allocutaire (un autre locuteur). C'est pourquoi le langage est un outil précieux et indispensable à l'esprit. Il sert à la fois à exprimer les pensées et à agir dans le monde. C'est à travers lui que l'esprit se manifeste. Le langage a le mérite de rendre notre esprit public et donc accessible aux autres sujets pensants. Comme beaucoup de philosophes, nous soutenons qu'il n'y a pas de véritables actes de langage sans l'esprit. C'est l'esprit qui rend possible le langage<sup>46</sup>. Autrement, il ne pourrait pas remplir ses fonctions essentielles ; car il n'est pas intrinsèquement intentionnel. Comme nous l'avons souligné plus haut, l'intentionnalité du langage est une forme

---

<sup>45</sup> Dans *Foundations of Illocutionary Logic*, *op. cit.*, p. 180-2.

<sup>46</sup> Voir à ce sujet l'article de Marcelo Dascal « The Dispute on the Primacy of Thinking or Speaking » dans *Philosophy of Language – An International Handbook of Contemporary Research*, *op. cit.*, p.1024-41.

d'intentionnalité dérivée de l'intentionnalité intrinsèque des locuteurs. Cependant, l'esprit dépend aussi du langage à cause du principe d'exprimabilité.

### 4.3 De la nature de la signification

Selon Morris, toute théorie du langage (d'un système sémiotique) se divise en trois parties<sup>47</sup>: la syntaxe, la sémantique et la pragmatique. La syntaxe étudie les relations existantes entre les mots et les expressions linguistiques en vertu de leur seule forme graphique ou phonique. Elle ne prend aucunement en considération la signification des énoncés. Revient à la sémantique la tâche d'étudier la signification des mots et des énoncés et à la pragmatique la tâche d'étudier leur usage dans les contextes d'énonciations.

Traditionnellement, la signification linguistique est considérée comme une relation entre le langage et le monde. Les mots sont des outils syntaxiques servant à représenter les choses. Cependant, les mots n'ont pas *en soi* de la signification. De même, les choses dont nous parlons n'ont pas *en soi* de la signification. Quelle est donc la nature de la signification ? Cette relation entre les mots et les choses ne peut être elle-même une chose. Car si elle l'était, nous pourrions alors demander qu'est-ce que lie cette relation à cet autre chose ? C'est qui nous amènerait à une régression à l'infini.

---

<sup>47</sup> Cette tripartition a été faite premièrement par Peirce. Par la suite, Charles Morris en 1938 l'a adopté. Voir C. Morris, « Foundations of Theory of Signs », in *International Encyclopedia of Unified Science*, sous la direction de Otto Neurath, Rudolf Carnap et Charles Morris. University of Chicago Press, 1938, p. 78-137. Certains pensent cependant que c'est une idée de Morris. Il a certainement le mérite de l'avoir rendu très populaire.

Le courant logique explique comment le langage est lié au monde et analyse la signification grâce à la théorie de la référence et de la vérité. Dans la théorie traditionnelle de la vérité par correspondance, un énoncé exprime une proposition vraie quand il représente un fait existant dans le monde. Selon le courant logique du langage, l'objectif principal de la sémantique est d'analyser les conditions de vérité des propositions. Beaucoup défendent l'idée selon laquelle la signification des énoncés est déterminée par les conditions de vérité des propositions qu'ils expriment. Dans cette conception, nous comprenons la signification d'un énoncé quand nous comprenons ses conditions de vérité.

Cependant, dans l'optique de Grice, Austin et Searle, les locuteurs qui représentent quelque chose lient les contenus propositionnels au monde avec l'intention d'accomplir des actes illocutoires lesquels ont des conditions de félicité plutôt que des conditions de vérité. Dans cette conception, la signification est directement liée à des actes de pensée conceptuelle. Il faut analyser en plus des aspects véri-conditionnels, d'autres aspects *mentaux* et *illocutoires* afin de caractériser la signification.

Grice et Austin ont été les premiers à contribuer à l'analyse des aspects mentaux et illocutoires de la signification. Searle continue en perfectionnant leur analyse. Au départ, son approche était dans la même veine que celle de ses deux maîtres. Il soutient que la signification est logiquement liée à l'usage du langage : plus particulièrement à l'accomplissement des actes illocutoires. Il s'éloigne de ses maîtres au fur et à mesure qu'il développe sa philosophie de l'esprit. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, Searle critique Grice quand il distingue l'intention de signifier de l'intention de communiquer :

Nous avons besoin d'avoir une claire distinction entre représentation et communication. Caractéristiquement un homme qui fait une assertion entend à la fois représenter certains faits ou états de choses et entend

communiquer cette représentation à ses auditeurs. Mais son intention de représenter n'est pas la même que son intention de communiquer. Communiquer c'est une affaire de produire certains effets sur nos auditeurs, mais on peut avoir l'intention de représenter quelque chose sans se soucier de produire des effets sur nos auditeurs.<sup>48</sup>

Dans sa perspective, nous pouvons exprimer des pensées sans pour autant vouloir les communiquer. Ainsi nous pouvons en notre for intérieur représenter comment les choses sont sans vouloir le dire à quiconque.

« One can make a statement without intending to produce conviction or belief in one's hearers or without intending to get them to believe that the speaker believes what he says or indeed without even intending to get them to understand it at all<sup>49</sup>. »

C'est pour cette raison que la relation entre les deux types d'intentions n'est pas symétrique. « One can intend to represent without intending to communicate, but one cannot intend to communicate without intending to represent<sup>50</sup>. »

Bref, Searle analyse l'intention de communication du locuteur comme étant simplement celle que l'interlocuteur reconnaisse son intention de signification. Parfois l'acte illocutoire visé (par exemple, une demande ou un ordre) est essentiellement dirigé vers un allocataire. Dans ce cas, nous l'avons vu, le locuteur ne peut signifier sans avoir l'intention de communiquer. Mais les deux intentions peuvent néanmoins être distinguées logiquement : elles ont différentes conditions de

---

<sup>48</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.* p. 165.

satisfaction. Supposons que notre promesse d'aider quelqu'un n'était pas comprise par lui, à cause d'un bruit qui l'a empêché d'entendre nos mots. Nous avons quand même tenté de faire cette promesse.

Par la suite, Searle adopte un point de vue évolutionniste vis-à-vis de la signification. Cela est une conséquence de son approche évolutionniste de l'esprit. Il soutient que la signification est un type d'intentionnalité d'un niveau très sophistiqué dont seuls les êtres humains sont pourvus :

D'un point de vue évolutionnaire, tout comme il y a un ordre de priorité dans le développement d'autres processus biologiques, de même il y a un ordre de priorité dans le développement du phénomène Intentionnel. Dans ce développement, le langage et la signification, au moins en ce sens que les humains ont langage et signification, arrivent très tard. Beaucoup d'autres espèces que les humains ont la perception sensorielle et l'action intentionnelle, et plusieurs espèces, certainement les primates, ont des croyances, des désirs et des intentions, mais très peu d'espèces, peut-être seulement les humains, ont une forme d'intentionnalité particulière mais aussi biologiquement fondée que nous associons au langage et à la signification.<sup>51</sup>

Dans cette optique, le langage et la signification sont des facultés propres à l'être humain. Selon lui, la signification est possible seulement *via* la compréhension des conditions de félicité des actes illocutoires que les agents tentent d'accomplir. C'est pourquoi il défend l'idée que la signification est une affaire d'imposition de conditions de satisfaction à des conditions de satisfaction :

---

<sup>51</sup> J.R. Searle, *Intentionality*, *op.cit.* p. 160.

« The key element in the analysis of meaning intentions is simply this: For most types of speech acts, meaning intentions are at least in part intentions to represent, and an intention to represent is an intention that *the physical events which constitute part of the conditions of satisfaction (in the sense of things required) of the intention should themselves have conditions of satisfaction (in the sense of requirement).* »<sup>52</sup>

Dans son approche, l'agent impose aux conditions de satisfaction de sa première intention (réussir à bien faire une énonciation) les conditions de satisfaction de sa seconde intention (réussir à accomplir un acte illocutoire). Il profère des mots avec l'intention d'accomplir un certain type d'acte (illocutoire) et cet acte tenté est ce qu'il signifie dans le contexte. Nous trouvons chez Searle une théorie plus unifiée : la théorie des actes de discours est fondée dans la théorie de l'intentionnalité et la théorie de la signification est fondée dans les deux précédentes. À quoi correspond le procédé d'imposition de conditions de satisfaction à d'autres conditions de satisfaction dans la terminologie de Searle ? Nous allons répondre à cette question en déterminant les conditions de succès de l'acte de signification.

Dans notre thèse, les tentatives d'accomplir des actes de discours comme les actes d'énonciation et les actes illocutoires sont des actions intentionnelles plutôt que des intentions. C'est pourquoi nous parlons autant de conditions de succès que de conditions de satisfaction. Dans notre optique, signifier c'est d'abord tenter d'utiliser certains mots (oralement ou graphiquement) afin de faire un acte d'énonciation. Pour que cette première tentative soit réussie, il faut bien proférer ou écrire les mots choisis. Si par exemple, l'agent se trompe de mots (il fait un lapsus) sa première intention n'est pas satisfaite : il ne réussit pas à faire l'acte d'énonciation visé. L'énoncé voulu n'est pas proféré ni écrit. En faisant l'acte d'énonciation, le locuteur donne en plus une signification aux mots qu'il utilise dans le contexte. Il les profère ou les écrit en tentant d'accomplir un certain acte illocutoire. En bref, il ajoute aux

---

<sup>52</sup> J.R. Searle, *op. cit.* p. 167-8.

conditions de succès de la première tentative (dont le seul but est de proférer ou d'écrire des mots), les conditions de succès de la seconde tentative celle d'accomplir un acte illocutoire. (Le locuteur utilise des mots afin d'accomplir un acte illocutoire).

#### **4.4 Des conditions de félicité de l'acte de signifier**

Rappelons-nous tout d'abord que selon la théorie des actes de discours, les actes illocutoires sont des actions intrinsèquement intentionnelles. Nous ne pouvons les accomplir sans les tenter. Toute tentative d'accomplir une action est elle-même une action intentionnelle, elle a donc des conditions de succès. Voici les conditions de succès de l'acte de signifier. Tout agent qui *tente* d'accomplir un acte illocutoire élémentaire avec une certaine force F et un certain contenu propositionnel P, doit faire plusieurs actions :

Avant tout il doit tenter d'émettre des signes exprimant cet acte illocutoire. Pour cela il doit faire certains mouvements corporels. Dans le cas verbal, par exemple, il doit activer les cordes vocales, le larynx, les muscles de la bouche (la langue, les lèvres, les maxillaires), et dans le cas écrit, il doit bouger la main. Pareilles tentatives de bouger le corps sont des présentations plutôt que des représentations de l'acte tenté. Elles sont par nature des actions non conceptuelles.

En utilisant ces signes, il doit exprimer le contenu propositionnel P, de l'acte illocutoire tenté. Pour cela, il doit faire ce que Searle appelle un acte propositionnel. C'est-à-dire qu'il doit faire des actes de référence (se référer à des objets) et de prédication (prédiquer des propriétés et/ou des relations des objets de référence). Et surtout il doit comprendre dans quelles conditions la proposition est vraie.

Simultanément, il doit aussi tenter d'accomplir l'acte illocutoire F(P) visé. Pour cela :

Il doit tenter d'atteindre le but illocutoire de la force F sur le contenu propositionnel P avec le mode d'atteinte de la force. (Par exemple, celui qui demande doit donner une option de refus à l'interlocuteur).

Le contenu propositionnel exprimé doit satisfaire les conditions sur le contenu propositionnel de la force. (Par exemple, le contenu d'une demande doit représenter une action future de l'interlocuteur).

Il doit aussi présupposer que les conditions préparatoires sont remplies. (Celui qui demande doit présupposer que l'interlocuteur est capable de faire l'action demandée).

Enfin, il doit tenter d'exprimer les états mentaux qui correspondent aux conditions de sincérité. (Celui qui demande doit manifester le désir que l'interlocuteur fasse l'action demandée).

Il y a des relations entre les conditions de succès des actes illocutoires et les tentatives de les accomplir. Premièrement, quand l'acte illocutoire visé est imperformable, il n'est pas possible de tenter de l'accomplir<sup>53</sup>. Car nous savons *a priori* en vertu de la compétence linguistique qu'il est imperformable. Nous pouvons exprimer des actes illocutoires imperformables en disant, par exemple, qu'ils sont imperformables mais nous ne pouvons jamais signifier à la première personne que nous les accomplissons. Car selon la philosophie de l'esprit, quiconque a l'intention d'accomplir un acte croit qu'il est capable de l'accomplir. Nous ne pouvons donc tenter d'accomplir un acte que nous savons être impossible. Deuxièmement, quand l'acte illocutoire visé F(P) a plus de conditions de succès qu'un autre F'(P'), il n'est

---

<sup>53</sup> Un acte de pensée conceptuelle est performable quand il est possible de l'accomplir dans au moins une circonstance possible d'usage du langage. Nous allons discuter des conditions de possibilité d'expression des pensées dans le prochain chapitre.

pas possible de tenter d'accomplir le premier sans tenter d'accomplir le second. Donc, en signifiant le premier nous signifions *ipso facto* le second.

En vertu de son caractère intentionnel, l'acte de signifier est dirigé vers la réalité. Il a des conditions de satisfaction. Nous avons déjà distingué les types d'actions que l'acte de signifier comprend : des tentatives d'accomplir des actes de discours (des actes d'énonciations et des actes illocutoires). Pour tenter d'accomplir pareilles actions l'agent doit en avoir l'intention. L'intention est satisfaite quand la tentative est réussie. Donc les conditions de satisfaction de l'acte de signifier sont liées aux conditions de succès des tentatives d'accomplir l'acte d'énonciation et l'acte illocutoire visé. Cet acte de signification a une direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Puisqu'il constitue des tentatives, nous pensons qu'il a le même type de direction d'ajustement des tentatives c'est-à-dire la direction d'ajustement qui va des choses à l'esprit. Dans ce cas, pour que l'acte de signification soit satisfait il faut que les choses signifient ce que l'esprit pense pour se conformées à la pensée. Comme nous l'avons déjà montré, la satisfaction des pensées conceptuelle avec ce type de direction d'ajustement exige plus que la correspondance, il faut en plus que la pensée elle-même soit la cause de sa propre satisfaction. Pour cette raison, elles ont des conditions de satisfaction sui-référentielles. Conclusion, les tentatives causent l'action tentée. Les tentatives de signifier causent donc l'acte de signification tenté.

## 4.5 Conclusion

À partir de ce qui vient d'être considéré, nous allons conclure en répondant certaines questions soulevées.

La première est « Qu'est-ce que signifier ? » Nous soutenons que signifier linguistiquement est une triple tentative. Quiconque veut accomplir un acte illocutoire doit d'abord tenter de bouger le corps pour émettre des mots. Cette tentative est une action non conceptuelle. Il tente aussi de faire un acte d'énonciation. Ce faisant, il doit tenter d'accomplir des actes illocutoires. Ainsi l'acte de signifier renferme un aspect présentationnel et un aspect représentationnel. C'est pourquoi nous disons qu'il est un type d'acte de pensée spécial.

La seconde est liée à la première question : « Qu'est-ce que distingue l'acte de signifier de l'acte illocutoire ? » Nous pouvons rater l'acte illocutoire tenté. Pour que la tentative d'accomplir un acte illocutoire réussisse, il faut d'abord faire une bonne tentative en choisissant bien les mots utilisés. Il faut aussi faire cette tentative dans un bon contexte. Par exemple, pour réussir à donner un objet à quelqu'un, il faut bien nommer cet objet. Il faut aussi le posséder. Celui que se trompe de nom ou d'objet ne réussit pas à donner l'objet en question. Mais il a réussi quand même à tenter. Dans notre optique, nous pouvons distinguer logiquement l'acte de signifier de l'acte illocutoire tenté.

La troisième question est alors : « Quelles sont les caractéristiques essentielles de l'acte de signifier ? » Étant des tentatives les actes de signifier linguistiquement ont des caractéristiques bien précises. Selon l'analyse de Vanderveken<sup>54</sup>, toute tentative d'accomplir une action individuelle est une action *intrinsèquement intentionnelle*. En ce sens que nous la faisons volontairement, nul ne peut nous forcer à tenter. C'est une action *personnelle*. En ce sens que c'est nous-mêmes qui tentons, nul autre ne peut faire nos propres tentatives. C'est une action *libre*. En ce sens que nous aurions pu ne pas la tenter. Enfin, c'est une action *nécessairement réussie*. En ce sens que quiconque tente faire une tentative la fait *ipso facto*. Donc, comme les actes illocutoires, nos actes de signification sont libres et volontaires. Cependant, à la

---

<sup>54</sup> Vanderveken, « Attempt, Success and Action Generation : a Logical Study of Intentional Action », in D. Vanderveken (éd.), *Logic, Thought and Action*, Springer, 2005, p. 316, 326-7.

différence des actes illocutoires qui peuvent parfois être accomplis par plusieurs et qui peuvent aussi rater, nos actes de signification sont purement privés (seulement nous pouvons signifier ce que nous signifions) et ils sont nécessairement réussis en tant que tentatives.

La quatrième question est liée à la première : « Quelle est la direction d'ajustement propre à l'acte de signifier ? » Nous pensons qu'il a la direction d'ajustement propre aux intentions et tentatives, celle qui va du monde à l'esprit. Remarquons que la satisfaction de l'acte de signifier est liée à la réussite de l'acte illocutoire tenté. Dans ce cas, l'acte tenté doit être accompli pour que la tentative soit satisfaite. Quand nous tentons d'accomplir un acte, la tentative est *ipso facto* faite. Même quand l'acte est raté, nous avons quand même réussi à tenté de le faire. Mais la tentative est satisfaite seulement si l'acte illocutoire tenté est réussi.

La cinquième question est liée à la précédente : « En vertu de quoi est-il possible de faire le passage d'un niveau physique au niveau sémantique ? Nous venons d'évoquer la capacité que l'esprit humain a de représenter le monde au moyen des pensées conceptuelles. Cette capacité est liée à celle de symboliser qui est propre de l'esprit humain. Nous sommes capables d'attribuer à des objets et à des entités purement physiques (comme les mots écrits ou parlés lesquels sont des signes graphiques ou des sons acoustiques) des statuts et des fonctions qu'ils n'ont pas intrinsèquement. Ce faisant, nous pouvons passer du niveau physique à celui du sémantique. C'est-à-dire qu'en vertu de notre pouvoir de représenter et de symboliser, nous pouvons transformer le monde. Par exemple, nous pouvons faire en sorte que certaines choses (comme les mots) puissent avoir des propriétés (sémantiques) qui leur sont totalement étrangères.

La sixième question est une extension de la précédente : « Pourquoi il y a une distinction entre la signification linguistique et la signification du locuteur ? » En vertu de leur nature, les mots tout seuls ne peuvent faire de la signification. Seulement les agents en les utilisant comme moyens d'expression et de

communication de leurs pensées leurs octroient intentionnellement de la signification. La signification linguistique est ainsi une extension de l'intentionnalité de l'agent. Lorsque nous utilisons les mots pour signifier ce que nous voulons, ils deviennent des entités ayant des propriétés sémantiques et donc des propriétés intentionnelles. Remarquons cependant que cette intentionnalité est seulement conventionnelle.

## CHAPITRE V

# DE LA NATURE ET DES LIMITES DES PENSÉES CONCEPTUELLES

Je peux douter de tout,  
je dois même commencer par là,  
mais *je ne peux douter sans penser*,  
et si je pense, il faut que je sois.<sup>1</sup>

### 5.1 Introduction

Une tâche importante de la philosophie de l'esprit est celle de déterminer quelle est la nature et quelles sont les limites propres à la pensée et à l'expérience humaines. Cette tâche a préoccupé beaucoup de philosophes au cours de l'histoire dont Platon, Aristote, Descartes, Kant, Wittgenstein, Ryle, Grice et Strawson. Elle continue d'être un défi. Un tournant s'est cependant produit avec Wittgenstein, lequel a tenté dans son *Tractatus logico-philosophicus* de déterminer les frontières de la pensée et du

---

<sup>1</sup> André Bridoux, dans l'introduction à *Descartes Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1953, p.17.

monde à partir de celles du langage<sup>2</sup>. Nous avons aujourd'hui des résultats nouveaux en théorie des actes de discours qui permettent de développer la perspective de Wittgenstein. Le but principal de ce chapitre est d'utiliser ces nouveaux résultats afin de montrer quelle est la nature des limites imposées à la pensée conceptuelle et à l'expérience.

Dans les deux chapitres précédents, nous avons adopté certains principes généraux comme celui que l'intentionnalité fonde l'usage du langage et nous avons montré que toute pensée conceptuelle a une direction possible d'ajustement entre l'esprit et le monde. Un autre principe important que nous avons considéré est celui de l'exprimabilité des pensées. L'idée que toute pensée conceptuelle est en principe exprimable par le moyen du langage via l'accomplissement des actes illocutoires. En analysant la nature des tentatives d'accomplir pareils actes nous avons montré dans le dernier chapitre qu'elles sont des actes de discours d'un type nouveau, intrinsèquement intentionnels. C'est en faisant ces tentatives que les locuteurs signifient. Il y a donc des actes de signification à la base des actes illocutoires. Nous avons analysé les conditions de succès de ces actes de signification. Nous soutenons qu'ils sont nécessaires à l'expression et à la communication des pensées conceptuelles par le langage.

Dans ce chapitre, nous allons tirer certaines conséquences du principe d'*exprimabilité* des pensées, liées aux conditions de félicité des actes illocutoires. Ce chapitre est divisé en trois sections et comprend une conclusion. Dans la prochaine section, nous parlerons de la nature des pensées conceptuelles. Dans la suivante, nous traiterons des limites imposées à la pensée conceptuelle et à l'expérience. La conclusion montrera pourquoi les limites de la pensée et du monde sont différentes.

---

<sup>2</sup> Cette thèse est défendue par des grands interprètes de Wittgenstein. Voir, par exemple, E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford University Press, 1964, p. 218-21; et M. Black, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge University Press, 1964, p. 5, 307.

## 5.2 De la nature des pensées conceptuelles

Searle<sup>3</sup> a remarqué que les deux types de pensées conceptuelles desquels nous traitons ont une structure formelle analogue. D'une part, les actes élémentaires de pensée conceptuelle sont de la forme  $F(P)$ , avec une force  $F$  (qui est illocutoire dans le cas verbal) et un contenu propositionnel  $P$ . D'autre part, les états élémentaires de pensée conceptuelle sont de la forme  $m(p)$  avec un mode psychologique  $m$  et un contenu propositionnel  $p$ . Dans les deux cas, un contenu propositionnel représente les faits vers lesquels les pensées sont dirigées. C'est pour cette raison qu'elles appartiennent à la catégorie des pensées conceptuelles. Selon Frege (1971), nous ne pouvons nous référer à des objets qu'en les subsumant sous des concepts. Car les agents humains peuvent seulement avoir à l'esprit des concepts d'objets. En exprimant des propositions nous prédiquons des attributs (propriétés et relations) des objets auxquels nous faisons référence. Ainsi, les contenus propositionnels de nos pensées conceptuelles (les propositions) ont comme constituants des concepts qui servent à référer et des attributs qui servent à prédiquer.

Dans *Fondations of Illocutionary Logic*<sup>4</sup>, Searle & Vanderveken ont élaboré une théorie des conditions de succès et de satisfaction des actes illocutoires que nous accomplissons en parlant. Leur logique illocutoire formalise des lois qui régissent l'accomplissement et la satisfaction de pareils actes de pensée. Selon ces auteurs, la théorie du succès des actes illocutoires fixe des limites à l'usage du langage qui

---

<sup>3</sup> Searle utilise la formule  $m(p)$  ou encore  $S(r)$  dans *Intentionality*, *op. cit.* p. 6. Cependant, il adopte la formule  $S(p)$ , que nous trouvons plus générale, dans son livre *Rationality in Action*, MIT Press, 2001.

<sup>4</sup> J.R. Searle and D. Vanderveken, *Fondations of Illocutionary Logic*, *op. cit.*

restreignent ce que nous pouvons penser. De même, la théorie de la satisfaction de pareils actes fixe des limites au monde qui restreignent notre expérience. Ainsi, en régissant le succès et la satisfaction des actes illocutoires, les lois nécessaires et universelles reflètent les formes *a priori* des pensées conceptuelles et de l'expérience humaine. Ils reprennent, dans une nouvelle perspective, les idées que Wittgenstein a soutenu dans son *Tractatus logico-philosophicus*<sup>5</sup>. Les deux espèces de pensées conceptuelles sont logiquement liées. En effet, l'expression d'un état mental fait partie de l'accomplissement de n'importe quel acte de pensée conceptuelle (qu'il soit privé ou public). Nous exprimons, par exemple, des croyances en faisant des jugements et des assertions ; nous exprimons des intentions en faisant des tentatives et des engagements ; nous exprimons des désirs en faisant des demandes et des volontés en faisant des ordres. Nous exprimons des regrets en faisant des excuses. C'est la raison pour laquelle les actes illocutoires ont des conditions de sincérité. Searle le dit explicitement dans *Intentionality* :

« A third connection between states and speech acts is that, in the performance of each illocutionary act with a propositional content, we express a certain Intentional state with that propositional content, and that intentional state is the sincerity condition of that type of speech act<sup>6</sup>. »

Selon le principe d'exprimabilité, toute attitude humaine possible est exprimable lors de l'accomplissement d'un acte illocutoire. Autrement, elle n'aurait pas de conditions de satisfaction bien déterminée. En outre, la satisfaction de n'importe quel type d'acte de pensée conceptuelle implique la satisfaction de l'état mental exprimé. Ainsi, en partant des lois de la logique illocutoire qui régissent les conditions de

---

<sup>5</sup> Voir les conclusions du tome 1 du livre de D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, *op. cit.*

<sup>6</sup> John Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 9.

succès et des lois qui régissent les conditions de satisfaction des actes illocutoires, nous montrerons quelles sont les limites imposées à la pensée et à l'expérience.

### 5.2.1 Des conditions de possibilité des pensées conceptuelles

À la différence d'autres actions humaines, les actes de pensée conceptuelle ne peuvent être accomplis *non-intentionnellement*<sup>7</sup>. Leur performance nécessite une tentative de l'agent. Cette tentative peut réussir ou rater. C'est pourquoi les actes de pensée conceptuelle ont des conditions de succès. Par définition, les *conditions de succès* d'un acte sont celles qui doivent être remplies pour que l'agent réussisse sa tentative d'accomplir cet acte. La logique illocutoire de Searle & Vanderveken<sup>8</sup> a procédé à l'analyse des conditions de succès des actes de pensées conceptuelle que nous tentons d'accomplir en parlant.

Selon la philosophie du langage, nous ne pouvons parler sans penser. Nous pouvons sans doute penser sans parler. Cependant, quand nous pensons, nous pouvons en principe exprimer nos pensées par les moyens du langage. Comme le disait Wittgenstein, «Tout ce qui peut être pensé peut être exprimé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement<sup>9</sup>». Le langage est le *véhicule* des pensées. Selon cette thèse, tout agent humain est capable de déterminer sa propre

---

<sup>7</sup> Tout acte est par définition une action. Si un comportement est constitué d'actions alors il est constitué d'états et d'actes mentaux. Nous considérons que le comportement public des agents (leurs actions publiques) est une manifestation de leur comportement mental.

<sup>8</sup> Voir Searle & Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, *op.cit.*

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduction anglaise de D.F. Pears et B.F. McGuinness. 1ère publication à Londres : Routledge & Kegan Paul, 1921. Traduction française de Gilles Gaston Granger. Paris : Gallimard, 1993. § 4.116.

pensée. Ainsi, s'il a un désir, il est capable de déterminer quel est ce désir. S'il a une intention, il est capable de déterminer quelle est cette intention. Par conséquent, tout agent ayant une pensée est en principe capable de déterminer dans quelles conditions cette pensée est satisfaite. S'il a un désir ou une intention, il doit savoir ce qui doit se passer dans le monde pour que son désir soit satisfait et pour que son intention soit exécutée. C'est pourquoi, toute pensée conceptuelle qu'il a à l'esprit, il peut en principe l'exprimer par le langage en accomplissant un acte illocutoire. Une pensée inexprimable aurait en effet des conditions de satisfaction tout à fait indéterminées : ce ne serait pas véritablement une pensée avec un contenu.

Certaines conséquences du *principe d'exprimabilité* des pensées ont été tirées dans la théorie des actes de discours. Selon Austin et Searle, les actes illocutoires sont les unités premières de signification et de communication dans l'usage et compréhension du langage. Nous ne pouvons parler en signifiant quelque chose sans tenter d'accomplir des actes illocutoires<sup>10</sup>. Par conséquent, toute pensée conceptuelle exprimable (par les moyens du langage) est exprimable en *tendant d'accomplir* un acte illocutoire. Autrement elle ne serait pas bien déterminée et donc impossible<sup>11</sup>.

Disons qu'un acte illocutoire est *performable* quand il peut être accompli dans au moins un contexte possible d'énonciation. Par exemple, l'acte d'exprimer de la tristesse face au départ d'une personne qui nous est chère, est un acte illocutoire performable. Les actes illocutoires *imperformables* sont ceux qu'il est impossible d'accomplir. Par exemple, nous ne pouvons promettre d'avoir fait quelque chose dans le passé. Comme nous l'avons souligné dans le dernier chapitre, les conditions de succès des actes illocutoires et les conditions de succès des tentatives d'accomplir ces actes sont liées. Un acte illocutoire est performable si et seulement et si nous pouvons tenter de l'accomplir. Les limites que la logique illocutoire impose aux actes

---

<sup>10</sup> John Searle, *Speech Acts, op. cit.*, p. 19.

<sup>11</sup> Selon Searle, le principe d'exprimabilité est analytique.

illocutoires performables sont les mêmes que celles qu'elle impose aux tentatives de les accomplir et par conséquent aux actes de signification.

Nous pouvons déduire du principe d'exprimabilité la conclusion suivante : les pensées conceptuelles que nous ne pourrions jamais réussir à exprimer en utilisant le langage sont des pensées impossibles. Wittgenstein a défendu cette idée dans le *Tractatus* en disant que toute pensée possible se laisse exprimer par des énoncés *logiquement bien formés* du langage. Toutefois, remarquons-le, certains énoncés bien formés comme « Je promets et je n'ai pas l'intention de le faire », « Je vous ordonne d'avoir fait ceci hier » et « La présente assertion est fausse » ne peuvent jamais être utilisés littéralement avec succès. Car ils expriment *toujours* des actes illocutoires imperformables, lesquels nous ne pouvons même pas tenter d'accomplir. Vanderveken les appelle des énoncés *illocutoirement incohérents*<sup>12</sup> Par conséquent, pour bien déterminer les limites de la pensée à partir de celles du langage, il faut considérer en plus de la forme grammaticale des énoncés, la forme logique des actes illocutoires qu'ils expriment. Car ceux-ci sont des blocs constitutifs de la signification du langage. Parmi les pensées conceptuelles impossibles il y a celles dont l'expression (littérale) est toujours un acte illocutoire imperformable. La nouveauté par rapport à Wittgenstein réside dans l'intermédiaire des actes illocutoires. Les pensées que nous pouvons avoir, nous devons en principe pouvoir les exprimer par les moyens du langage en *tendant* d'accomplir des actes illocutoires<sup>13</sup>. C'est ainsi que les limites de la pensée se montrent dans les limites du langage, selon la théorie des actes de discours<sup>14</sup>.

Il arrive cependant que des agents humains utilisent des énoncés illocutoirement incohérents. Dans ce cas, explique Vanderveken, ou bien ils ne comprennent pas ce

---

<sup>12</sup> Voir D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, vol. 1, *op. cit.*

<sup>13</sup> Pour cela, il faut parfois enrichir le langage en donnant à un mot un sens nouveau.

<sup>14</sup> Voir D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, *op. cit.*, p. 220-7.

qu'ils disent (quel est l'acte illocutoire littéral), ou bien ils veulent dire autre chose (ils entendent alors accomplir des actes illocutoires non littéraux). Selon la logique illocutoire, les agents humains ne peuvent même pas *tenter* d'accomplir des actes illocutoires imperformables. Ils sont minimalement rationnels. Quand ils tentent d'accomplir une action quelle qu'elle soit verbale ou non, ils croient qu'ils peuvent réussir. Sinon ils n'en auraient pas l'intention et ils ne tenteraient même pas cette action. Cependant, dans le cas particulier des actes illocutoires imperformables, les agents savent *à priori* en comprenant leurs conditions de succès qu'ils sont imperformables. C'est pourquoi ils ne tentent jamais de les accomplir.

Conclusion, toute pensée conceptuelle possible qu'un agent humain peut *réussir à exprimer* en signifiant qu'il la possède doit nécessairement *obéir aux lois logiques nécessaires et universelles* qui gouvernent le succès des actes illocutoires. C'est pour cette raison que ces lois, en déterminant ce qui est possible de signifier, déterminent les *conditions de possibilité des pensées conceptuelles*. Selon la théorie des actes de discours, en les formulant nous découvrons les *frontières de la pensée*.

## 5.2.2 Des conditions de possibilité de l'expérience

Nous avons déjà dit que l'une des thèses plus générales de la philosophie de l'esprit est celle selon laquelle *l'esprit est dirigé vers le monde*. Selon des phénoménologues comme Brentano<sup>15</sup> et Husserl<sup>16</sup>, l'*intentionnalité* est une propriété

---

<sup>15</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpoint*, Leipzig, Felix Meiner, 1924. Traduction anglaise de Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda McAlister. Londres et New York, Routledge, 1973, 1995.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Recherches Logiques*, traduit par H. Élie avec la collaboration de L. Keikel & R. Schérer, Paris, PUF, 1962.

inhérente à l'esprit humain en vertu de laquelle des événements mentaux sont dirigés vers la réalité. Toutes les pensées conceptuelles ont l'intentionnalité comme trait essentiel. D'abord, *les attitudes sont des états intentionnels* orientés vers des objets et des faits *représentés* par leur contenu propositionnel selon certains modes psychologiques. Ainsi, lorsqu'un agent croit quelque chose, il est dirigé vers un fait sous le mode de croyance. Il croit que certaines choses sont telles et telles dans le monde.

En outre, les *actes de pensée conceptuelle sont des actions intentionnelles* que les agents font *consciemment*. En les accomplissant, ils lient leur contenu propositionnel au monde avec une *force mentale* qui est proprement *illocutoire* dans le cas verbal. Rappelons que l'agent essaie le plus souvent d'établir une *correspondance* entre ce qu'il pense et les choses selon une *direction d'ajustement* déterminée par la force. Par exemple, lorsqu'un agent fait un jugement ou une assertion, il entend alors représenter comment les choses sont dans le monde. Son acte a la direction d'ajustement de *l'esprit aux choses*. Lorsqu'il fait un engagement ou une demande, il entend que les choses deviennent telles qu'il les représente. Il voudrait qu'une action future transforme le monde à cette fin. Son acte a la direction d'ajustement des *choses à l'esprit*. Lorsqu'un agent fait une déclaration, il entend par contre changer, au moment présent, des choses représentées par le fait même de sa déclaration. Quand la déclaration est verbale, par exemple, une nomination, il fait les choses qu'il dit faire par le simple fait de le dire. Quand la déclaration est purement mentale, par exemple, quand un théoricien définit un nouveau concept sans mot dire, il fait alors ce qu'il pense faire par le simple fait de le penser. Comme nous avons montré, les actes de déclaration ont la *double direction d'ajustement* entre l'esprit et les choses.

Les pensées comme les joies et les tristesses, les félicitations et les excuses ne sont pas vraies ou fausses à la manière des croyances et des assertions, ni réalisées ou mises en exécution à la manière des intentions et des engagements. Elles sont tout

simplement appropriées ou non. L'agent, dans ce cas, ne veut pas établir de correspondance. Il présuppose seulement que le fait représenté existe et que le type d'état mental exprimé convient à ce fait. C'est pourquoi elles n'ont pas de conditions de satisfaction.

Toutes les autres pensées conceptuelles ont des *conditions de satisfaction*. Elles peuvent être soit satisfaites soit insatisfaites. Ainsi, les jugements et les assertions sont satisfaits quand ils sont vrais, les intentions quand elles sont mises à exécution, les promesses quand elles sont tenues, les désirs quand ils sont réalisés et les demandes quand elles sont accordées.

Selon Searle & Vanderveken<sup>17</sup>, pour qu'il y ait satisfaction il ne suffit pas qu'il y ait correspondance entre l'esprit et le monde et que les choses soient dans le monde comme l'esprit les pense. Il faut aussi que la correspondance soit établie selon la direction d'ajustement appropriée. Pour tenir une promesse, il ne suffit pas de faire la chose promise ; il faut la faire afin de tenir cette promesse. (Si l'agent fait la chose promise pour toute une autre raison, il ne tient pas alors sa promesse). Les pensées conceptuelles ayant la direction d'ajustement des choses à l'esprit doivent être la *cause* de leur propre satisfaction.

Selon la philosophie du langage, aucun agent ne peut avoir une pensée conceptuelle sans comprendre les conditions de satisfaction qui sont propres à cette pensée. Car avoir une pensée c'est représenter ce qui devrait se passer dans le monde pour que cette pensée soit satisfaite. Pour cette raison, nous pouvons en principe représenter les faits du monde dont nous avons *l'expérience* en ayant une pensée dirigée vers ces faits. Wittgenstein exprime cette idée en disant que nous pouvons en principe dire ce dont nous avons l'expérience. Le langage est aussi le moyen de *représenter* les faits d'expérience. Par conséquent, tout *fait d'expérience vécue* peut en principe être représenté par une pensée conceptuelle dont le contenu

---

<sup>17</sup> J.R. Searle and D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, *op.cit.*

propositionnel est *vrai*<sup>18</sup>. De même, tout *fait d'expérience possible* peut en principe être représenté par une pensée conceptuelle dont le contenu propositionnel *pourrait être vrai*. Les faits possibles d'expérience peuvent donc être représentés par des *pensées satisfaisables*.

Les pensées conceptuelles satisfaisables sont exprimées par des énoncés exprimant des *actes illocutoires satisfaisables*. Un acte illocutoire est satisfaisable quand il est *satisfait* dans au moins un contexte possible d'énonciation. Par exemple, l'assertion que le Québec sera souverain est un acte illocutoire satisfaisable. Elle est vraie selon au moins un cours possible d'histoire du monde. On appelle *insatisfaisables* les actes illocutoires qui ne sont pas satisfaisables. L'assertion que toutes les lois de l'arithmétique sont prouvables est un acte illocutoire insatisfaisable. Cette assertion ne peut être vraie en aucun cours d'histoire possible du monde. Car son contenu propositionnel est nécessairement faux (théorème de Gödel). (Il y a d'autres raisons d'insatisfaisabilité des actes de pensée conceptuelle. Nous aurons l'occasion d'en parler plus tard).

Nous pouvons maintenant déduire la conclusion suivante : les pensées conceptuelles dont le contenu propositionnel représente des *faits impossibles* (des faits qui ne peuvent jamais exister) sont des *pensées insatisfaisables*. Elles sont orientées vers des faits dont il est impossible d'avoir l'expérience (même s'il est possible d'y penser). Les énoncés qui les expriment, expriment des actes illocutoires insatisfaisables. La thèse de Wittgenstein selon laquelle les frontières du langage sont les frontières du monde est ici reformulée.

Il nous arrive d'avoir et même d'exprimer des pensées conceptuelles insatisfaisables. Il existe des énoncés bien formés comme « Chaque molécule d'eau est composée d'une molécule d'hydrogène et de deux molécules d'oxygène » et

---

<sup>18</sup> Selon la théorie de la correspondance, élaborée pour la première fois par Aristote dans la *Métaphysique*, IV, 7, 1011. b 26. et suivantes ; voir aussi V, 29, 1024 b 25, un contenu propositionnel est vrai quand le fait qu'il représente existe dans le monde.

« Toutes les lois de l'arithmétique sont prouvables » qui expriment toujours des *actes illocutoires insatisfaisables*. Ils sont appelés des énoncés *véri-conditionnellement incohérents*. Par conséquent, pour bien déterminer les limites de l'expérience à partir de celles du langage, il faut considérer en plus de la forme grammaticale des énoncés, les conditions de satisfaction des actes illocutoires qu'ils expriment. Car ceux-ci sont des pensées représentant des faits qui peuvent exister ou non dans le monde. Parmi les pensées conceptuelles insatisfaisables il y a celles dont le contenu représente des faits impossibles, donc celles qui sont exprimées par des énoncés dont la clause exprime une proposition nécessairement fausse. La nouveauté par rapport à Wittgenstein tient au fait que ce sont les actes illocutoires insatisfaisables qui imposent des limites au monde. Ils restreignent ce dont les agents humains peuvent avoir l'expérience. C'est ainsi que les limites du monde se montrent aussi dans les limites du langage selon la théorie des actes de discours.

Conclusion, toutes les pensées conceptuelles *dirigées vers des faits possibles* doivent *obéir* aux *lois logiques nécessaires et universelles* qui gouvernent la *satisfaction* des actes illocutoires. C'est la raison pour laquelle ces lois déterminent les *conditions de possibilité de l'expérience*. Selon la théorie des actes de discours, en les concevant nous découvrons *les frontières du monde*.

Remarquons que les limites que la logique illocutoire impose au monde ne sont pas identiques à celles qu'elle impose à la pensée. Beaucoup d'actes illocutoires insatisfaisables sont performables. Il arrive donc que les agents humains utilisent avec succès des énoncés *véri-conditionnellement incohérents*. Nous pouvons croire et affirmer que le temps est cyclique. Dans ce cas, les agents croient à tort que des faits impossibles existent. Ils découvrent parfois que cela n'est pas le cas.

### 5.3 Des limites des pensées conceptuelles et de l'expérience humaine

Lorsque la logique illocutoire détermine les conditions de succès des actes de discours elle fixe des limites à l'usage réussi du langage, à la performance, et même aux tentatives d'accomplissement des actes illocutoires. En fixant des limites aux pensées conceptuelles performables, la théorie du succès de cette logique fixe donc des limites à la pensée : elle restreint ce qui peut être pensé à partir de ce qui peut être signifié. Le langage est donc *plus* que le véhicule des pensées. Il est la *structure formelle* sans laquelle il n'y aurait pas de pensée. Ceci est en accord avec l'idée de Wittgenstein selon laquelle « ...Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; Nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser »<sup>19</sup>. Nul ne peut dire avec succès qu'il accomplit un acte illocutoire imperformable.

L'imperformabilité des actes illocutoires de certaines formes montre les frontières de la pensée. Ainsi, en expliquant les raisons pour lesquelles certains actes illocutoires élémentaires<sup>20</sup> sont *imperformables* nous expliquons aussi pourquoi les pensées leur correspondant sont impossibles. Parlons-en (de cela) à présent.

---

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Traduction française de Giles Gaston Granger, *op. cit.* § 5.61.

<sup>20</sup> Les actes illocutoires de la forme F(P) sont parmi les plus simples. Pour cette raison, ils sont appelés *élémentaires*. Il existe d'autres types d'actes illocutoires plus complexes comme, par exemple, les actes de dénégation et les actes de discours conditionnels.

### 5.3.1 De l'imperformabilité de certains actes de pensée conceptuelle

Comme nous avons vu plus haut, les actes de pensée conceptuelle ont des *conditions de succès*. Celles-ci sont entièrement déterminées par la nature de leur *force* et de leur contenu propositionnel.

Le premier cas d'imperformabilité est dû à la *force*. Les actes de pensée conceptuelle ayant des composantes impossibles de même que ceux ayant des composantes incompatibles sont imperformables : ils ne peuvent jamais être accomplis en aucun contexte.

Ainsi, tout acte de pensée conceptuelle dont la force a des conditions de sincérité impossibles est imperformable. Car nous ne pouvons avoir ni exprimer (à un même moment) des états mentaux impossibles ou incompatibles. Voilà pourquoi, l'énoncé déclaratif « Quelle joie, hélas mon ami est parti » est illocutoirement incohérent.

De même, tout acte de pensée conceptuelle dont la force a des conditions de sincérité et des conditions préparatoires incompatibles est imperformable. Car nous ne pouvons exprimer des états mentaux incompatibles avec les présuppositions que nous faisons. Nous ne pouvons à la fois exprimer de la tristesse à propos d'un fait et présupposer que celui-ci nous est propice. Ainsi, l'énoncé déclaratif « Quelle tristesse, heureusement le Brésil a gagné la dernière coupe du monde de football » est illocutoirement incohérent. Mais comme certains actes imperformables sont satisfaisables, des énoncés illocutoirement incohérents peuvent être véridiquement conditionnellement cohérents. C'est le cas du dernier énoncé.

Le second cas d'imperformabilité des actes de pensées conceptuelle concerne à la fois leur force et leur contenu propositionnel, ainsi : *Les actes de pensée*

*conceptuelle dont la force a une direction non vide d'ajustement et le contenu propositionnel est une pure contradiction<sup>21</sup> sont à la fois imperformables et insatisfaisables.*

Nous savons tous *a priori* qu'une pure contradiction est fautive et qu'elle ne peut jamais être vraie. Nous ne pouvons ordonner à quiconque de faire des choses contradictoires. Par exemple, l'ordre de marcher sans bouger est imperformable. Nous savons tous *a priori* qu'il est impossible d'obéir à un tel ordre. Les énoncés qui servent à exprimer de tels actes sont à la fois illocutoirement et véridiquement incohérents. Tel est l'énoncé impératif « Marche sans bouger ! ». Il en va de même pour les énoncés paradoxaux comme « Cette assertion que je fais est fautive » (paradoxe du menteur), « Je ne tiendrais pas la présente promesse », « Toute assertion est fautive » (paradoxe du scepticisme), « Désobéissez à toute directive ! ».

Selon les philosophes de la théorie des actes de discours, les agents humains sont *minimalement cohérents*<sup>22</sup>. C'est pourquoi, ils n'essayent jamais d'accomplir des actes illocutoires quand ils savent *a priori* qu'ils sont insatisfaisables. Pour cette raison, il existe une *loi de la cohérence minimale*<sup>23</sup> dans la théorie des actes de discours. Selon cette loi qui gouverne le but illocutoire, nous ne pouvons réussir à

---

<sup>21</sup> La logique propositionnelle de la logique illocutoire n'identifie pas toutes les propositions ayant les mêmes conditions de vérité. Elle tient compte des actes de référence et de prédication que nous faisons en exprimant les propositions et de la façon dont nous comprenons leurs conditions de vérité. Il existe beaucoup de propositions nécessairement fautes (par ex que les lois de l'arithmétique sont prouvables) que nous pouvons croire. Les pures contradictions sont celles dont nous savons *a priori* la fausseté. La forme logique des pures contradictions est décrite dans l'article de D. Vanderveken, « L'ontologie formelle et la théorie de la vérité selon la prédication propres à la logique illocutoire », in *La responsabilité de la raison – Hommage à Jean Ladrière*, sous la dir. de J.-F. Malherbe, Louvain, Bibliothèque philosophique de Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Édition Peeters, 2002, p. 261-282.

<sup>22</sup> Au sens de Christopher Cherniak, *Minimal Rationality*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1986.

<sup>23</sup> Voir D. Vanderveken, *Les actes de discours*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988, p. 145-6.

atteindre les buts illocutoires assertif, engageant, directif, et déclaratoire sur une pure contradiction. Les énoncés de la forme  $f(p \wedge \neg p)$ , où  $f$  est un marqueur avec une direction non vide d'ajustement de force, sont illocutoirement et vériditionnellement incohérents. Ils expriment des actes illocutoires de la forme  $F(P \wedge \neg P)$  qui sont à la fois imperformables et insatisfaisables. Les agents ne parlent donc jamais littéralement quand ils utilisent de tels énoncés.

*De même, les actes de pensée conceptuelle dont la force est incompatible avec leur propre contenu propositionnel sont imperformables.* Dans ce cas, la force ne peut jamais être atteinte sur le contenu propositionnel. Nous ne pouvons jamais réussir à atteindre le but illocutoire directif que sur un contenu propositionnel représentant une action future de l'interlocuteur. C'est pourquoi nous ne pouvons demander à personne d'avoir fait quelque chose dans le passé. De même, nous ne pouvons prédire que des propositions futures. Cependant, la prédiction imperformable qu'il a toujours été vrai que  $2 + 2 = 4$ , a un contenu propositionnel nécessairement vrai.

Conclusion : Parmi les actes de pensée conceptuelle imperformables il y a ceux dont les composantes de leur force  $F$  sont impossibles ou incompatibles ; il y a ceux dont la force  $F$  et le contenu propositionnel  $P$  sont incompatibles ; et il y a ceux dont la force  $F$  a une direction non vide d'ajustement et le contenu propositionnel  $P$  est une pure contradiction.

### **5.3.2 De l'insatisfaisabilité de certains actes de pensée conceptuelle**

Considérons à présent *l'insatisfaisabilité des pensées conceptuelles*. Lorsque la logique illocutoire détermine les conditions de satisfaction des actes illocutoires, elle

fixe des frontières aux faits possibles d'expérience et au monde. Nous ne pouvons jamais avoir l'expérience des faits impossibles représentés par des pensées conceptuelles insatisfaisables.

Il est important de rappeler que la notion de condition de satisfaction est basée sur la notion traditionnelle de vérité par correspondance d'Aristote<sup>24</sup>. D'un point de vue classique, il y a correspondance quand le fait représenté par le contenu propositionnel existe dans le monde. Les conditions de satisfaction des actes de pensées conceptuelles sont liées aux conditions de vérité de leur contenu propositionnel. Par définition, il n'y a pas de satisfaction quand le contenu propositionnel est faux. Donc, *tout acte de pensée conceptuelle dont le contenu propositionnel est nécessairement faux est insatisfaisable*. Ainsi, l'assertion que le temps est réversible est insatisfaisable. Son contenu propositionnel est nécessairement faux. Cependant, elle peut être faite.

L'existence de tels actes de pensées insatisfaisables montre qu'il existe des limites à ce qui peut exister dans le monde et être l'objet d'expérience. Cependant beaucoup d'actes de pensée conceptuelle insatisfaisables peuvent être accomplis avec succès. Certains pensent que le temps est réversible. Les agents humains ne sont pas parfaitement cohérents. Ils se trompent. Il leur arrive d'affirmer des propositions dont la vérité est impossible. Et ils ne font pas toutes les inférences logiques. Bref, ils ne sont pas idéalement rationnels.

Cependant, comme beaucoup de philosophes de l'esprit (Cherniak, en particulier) l'ont souligné, les agents humains compétents sont par nature *minimalement rationnels*. Ainsi, quand ils accomplissent des actes de pensée conceptuelle insatisfaisables, comme l'assertion que le temps est cyclique, ils ne savent pas alors *a priori* en vertu de leur compétence que leur contenu propositionnel

---

<sup>24</sup> La théorie de la vérité par correspondance a été développée pour la première fois par Aristote dans la *Métaphysique*, IV, 7, 1011b26 et segs. ; Voir aussi V 29, 1024b25.

est nécessairement faux. Car, même s'ils ne sont pas *parfaitement cohérents* (dans leurs pensées et raisonnements) ils sont à tout le moins *minimalement cohérents*<sup>25</sup>. Voilà pourquoi seulement certains actes de pensée conceptuelle insatisfaisables peuvent être accomplis avec succès. Par exemple, l'assertion que le temps est cyclique est performable mais pas celle qu'il est à la fois cyclique et pas cyclique.

Nous avons observé que les deux notions d'imperformabilité et d'insatisfaisabilité des actes de pensée conceptuelle n'ont pas la même extension : Certains actes de pensée conceptuelle sont performables sans être satisfaisables et, vice versa, d'autres sont satisfaisables sans être performables. Il existe donc une différence entre les limites de la pensée et les limites de l'expérience, en ce sens que ce qui limite la pensée ne limite pas pour autant l'expérience. De même, ce qui limite le monde ne limite pas pour autant la pensée. Ainsi, les actes de pensée conceptuelle que nous pouvons faire sont différents de ceux qui peuvent être satisfaits. Nous pouvons penser que les lois de l'arithmétique sont prouvables. Cette pensée est cependant nécessairement fautive. De même, beaucoup de propositions passées sont vraies. Cependant nous ne pouvons réussir à les prédire.

En bref, *ce qui limite l'expérience peut ne pas limiter la pensée*. En parlant de la machine à remonter le temps, nous avons des pensées représentant des faits impossibles dont nous ne pouvons jamais avoir l'expérience. Il existe, en revanche, des pensées à la fois impossibles à avoir et à satisfaire. Dans ce cas, ce qui limite la pensée limite aussi l'expérience. C'est le cas des assertions, engagements et directives contradictoires comme l'assertion que la terre est et n'est pas ronde, la promesse de ne tenir aucune promesse et l'ordre de réfléchir sans penser qui sont à la fois imperformables et insatisfaisables.

D'un point de vue logique, il y a donc quatre cas limites d'actes de pensée conceptuelle :

---

<sup>25</sup> Voir C. Cherniak, *Minimal Rationality*, *op.cit.*

Premièrement, les actes de pensée conceptuelle imperformables montrent qu'il *existe des limites à la pensée*. Certains d'entre eux peuvent néanmoins être satisfaits. C'est le cas de ceux dont le contenu propositionnel est consistant mais ne satisfait pas aux conditions sur le contenu propositionnel de la force. Par exemple, la prédiction que  $4 > 3$ .

Deuxièmement, les actes de pensée conceptuelle insatisfaisables montrent qu'il *existe des limites à l'expérience*. Certains d'entre eux peuvent être accomplis. Par exemple, l'assertion que le temps est cyclique.

Troisièmement, les actes de pensée conceptuelle à la fois imperformables et insatisfaisables montrent qu'il *existe des limites communes à la pensée et à l'expérience*. Par exemple, ceux dont la force a une direction non vide d'ajustement et dont le contenu propositionnel est contradictoire. Par exemple, l'ordre de réfléchir sans penser.

Quatrièmement, les actes de pensées conceptuelles qui sont nécessairement satisfaits montrent *qu'il y a un ordre a priori dans le monde*. Beaucoup d'actes de pensée conceptuelle sont nécessairement satisfaits. Par exemple, ceux dont le contenu propositionnel est *nécessairement vrai*. L'assertion que  $2 + 2 = 4$  est toujours vraie qu'elle soit faite ou non. Les énonciations des énoncés qui servent à exprimer de tels actes de pensées sont donc *nécessairement satisfaites*. Certains faits existent dans tous les mondes possibles, que nous y pensons ou non.

Remarquons *qu'il n'existe pas d'actes illocutoires toujours et nécessairement réussis*. Selon la philosophie de l'action, propre à la théorie des actes de discours, les agents humains sont libres, leurs actions (et donc leurs actes de pensée conceptuelle) ne sont pas déterminées. Tout acte qu'un agent accomplit, mentalement ou verbalement, il aurait pu ne pas le faire. Il aurait même pu ne pas tenter de le faire. Qui plus est, dans certains contextes inappropriés, les agents ne réussissent pas à

accomplir l'acte de pensée conceptuelle visé<sup>26</sup>. Il y a aussi des contextes possibles d'énonciation où le locuteur ne parle pas et il n'a aucune intention d'accomplir un acte illocutoire, (il dort). Voilà pourquoi aucun acte illocutoire n'est pas nécessairement réussi.

Par contre, nous l'avons vu dans le chapitre précédent que certaines tentatives d'accomplir des actes de discours (certains actes de signification) sont nécessairement réussies. Il y a donc des actes de pensée conceptuelle nécessairement réussis. Ces sont des actes de pensée conceptuelle dont la tentative d'accomplissement est toujours à la fois réussie et satisfaite. Ainsi, tout agent qui dit littéralement « Je pense » ou « Je parle » et qui tente donc d'affirmer qu'il pense ou qu'il parle, réussit par le fait même à faire l'assertion en question et il rend *ipso facto* cette assertion vraie. Les énoncés qui servent à exprimer de tels actes de pensée sont ceux dont l'énonciation littérale est analytiquement réussie et satisfaite<sup>27</sup>. Selon Vanderveken<sup>28</sup>, c'est ainsi qu'il faut analyser le « *Cogito, ergo sum* » de Descartes<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Il faut souligner ici que les tentatives de faire des tentatives elle mêmes ne sont pas ratées. Nous ne pouvons pas tenter de faire une tentative sans réussir cette tentative. Cela est bien expliqué dans le chapitre antérieur. Mais quand la tentative de faire un acte illocutoire est mal faite, par exemple, quand le locuteur se trompe de mots, l'acte illocutoire tenté peut lui être raté.

<sup>27</sup> Voir D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, 1990, vol. 1, *op. cit.* p. 49.

<sup>28</sup> *Idem*, *Meaning and Speech Acts*, 1990, vol 1, *op. cit.*, p. 275.

<sup>29</sup> R. Descartes, *Méditations*, 1641. Rééditées in R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, *op. cit.*, Seconde méditation, p. 275.

## 5.4 Conclusion

En prenant comme base trois traits essentiels, la conscience, l'intentionnalité et la rationalité qui caractérisent la nature de l'esprit humain, nous avons développé l'argument principal suivant : Les lois nécessaires et universelles régissant l'usage réussi du langage régissent également l'exercice de la pensée.

Le premier Wittgenstein pensait que les frontières de la pensée et celles du monde étaient les mêmes. Il disait que « La pensée contient la possibilité des faits qu'elle pense. Ce qui est pensable est aussi possible »<sup>30</sup> et « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde »<sup>31</sup> En d'autres mots, tout ce que nous pouvons penser pourrait exister dans le monde. S'il avait eu raison, les pensées conceptuelles imperformables et insatisfaisables seraient les mêmes.

Or, nous avons montré, grâce aux ressources de la logique illocutoire, que certaines pensées conceptuelles imperformables sont satisfaisables. Conclusion : les limites de la pensée sont bien différentes des limites de l'expérience.

D'une part, nous avons montré qu'il existe des cas où la tentative même d'avoir certaines pensées exprimées par le moyen du langage est impossible. Les agents peuvent seulement avoir des pensées conceptuelles ayant une direction d'ajustement des choses aux mots orientées vers le futur. Ils savent *a priori* qu'aucune directive ou promesse dirigée vers le passé est satisfaisable. Comme ils sont minimalement rationnels, ils ne vont jamais tenter d'accomplir un acte de pensée qu'ils savent *a priori* être condamné à l'échec. Nous disons que sont impossibles les pensées

---

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.* § 3.02.

<sup>31</sup> *Idem.* *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.* § 5.6.

conceptuelles qui peuvent seulement être exprimées par des énoncés illocutoirement incohérents. Pour cette raison, il y a des limites à ce que nous pouvons penser et donc à ce que nous pouvons vouloir dire en parlant.

D'autre part, nous avons aussi montré que la satisfaction de certaines pensées conceptuelles est impossible. Les agents ne peuvent pas avoir l'expérience des faits représentés par les pensées conceptuelles dont le contenu propositionnel est nécessairement faux. Car le fait représenté est impossible. Nous savons qu'il y a des pensées conceptuelles insatisfaisables. Notamment, celles exprimées seulement par des énoncés véri-conditionnellement incohérents. Cela montre qu'il existe des limites au monde et donc à ce dont nous pouvons avoir l'expérience.

Enfin, nous avons mis en évidence, non seulement que le langage est la faculté par excellence qui véhicule la pensée, mais en plus qu'il est l'œuvre de la raison. Wittgenstein dit à la fin du *Tractatus logico-philosophicus*<sup>32</sup> : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Il trace ainsi la frontière à l'expression des pensées. Et c'est la logique qui fixe cette frontière en montrant quelle est la forme des énoncés bien formés (pourvus de sens)<sup>33</sup>. Quand nous utilisons des énoncés mal formés (lesquels n'ont aucune signification) nous ne pensons rien. À moins que nous parlons non littéralement et tentons alors d'accomplir des actes illocutoires non littéraux. Dans ces cas, il existe d'autres énoncés bien formés que nous aurions pu utiliser pour signifier ce que nous voulions dire, pour tenter d'accomplir les actes illocutoires non littéraux visé. Selon Wittgenstein, « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde<sup>34</sup> ». La logique articule les formes *a priori* de la pensée et de l'expérience au sens de Kant. C'est pourquoi il affirme ensuite « la

---

<sup>32</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.* § 7.

<sup>33</sup> Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein appelle les énoncés de propositions.

<sup>34</sup> *Idem*, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.* § 5.6.

logique est transcendantale<sup>35</sup> ». Comme D. Vanderveken<sup>36</sup>, nous pensons que les lois nécessaires et universelles régissant le succès et la satisfaction des pensées conceptuelles sont transcendantales au sens de Kant<sup>37</sup> et de Wittgenstein. D'une part, elles déterminent les conditions de possibilité d'expression réussie des pensées, et d'autre part, elles déterminent les conditions de possibilité d'expérience.

---

<sup>35</sup> *Idem*, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.* § 6.13.

<sup>36</sup> Voir D. Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, 1990, p. 59.

<sup>37</sup> Voir la définition de *transcendental* de Kant dans son livre : *Critique de la Raison Pure*, 1781, traduction française de A. Tremesaygues et B. Max, Paris, PUF, 1965, p. 79.

# CONCLUSION

Nous avons mené dans notre thèse des recherches sur l'intentionnalité dans la pensée conceptuelle. Notre objectif principal a été de mettre en évidence le rôle important que joue l'intentionnalité dans la relation entre l'esprit, le langage et le monde. Nous avons surtout oeuvré en philosophie analytique de l'esprit et du langage. Mais nous sommes allées chercher dans l'histoire de la philosophie les racines du concept d'intentionnalité ainsi que différents points de vue sur la relation entre la pensée et le langage afin de mieux illustrer notre position en philosophie analytique. Suivant Dascal, nous avons distingué les trois conceptions historiques majeures de la primauté de l'esprit sur le langage, de l'interdépendance entre l'esprit et le langage et de la primauté du langage sur l'esprit. Nous avons montré en particulier que Searle en clamant que l'esprit fonde le langage endosse la position intermédiaire de l'interdépendance de l'esprit et du langage. Les théories développées en philosophie de l'esprit et du langage au 20<sup>ème</sup> siècle, ont beaucoup contribué à clarifier la relation entre la pensée et le langage. Notre thèse s'inspire plus particulièrement de la théorie de l'intentionnalité élaborée par Searle qui défend le caractère fondateur de l'esprit sur le langage et le rôle que celui-ci joue en structurant la pensée conceptuelle. Nous avons tenu compte des résultats de la théorie des actes de discours, commencée par Austin et Grice et développée ensuite par Searle et Vanderveken selon laquelle les actes illocutoires sont les unités de base de la signification linguistique.

Nous avons choisi d'étudier, parmi les phénomènes intentionnels, les états et les actes de pensée conceptuelle. Nous avons utilisé la méthode analytique pour

expliquer leur nature. Nous avons analysé et reformulé des principes généraux canoniques de la philosophie de l'esprit et du langage naturel comme les principes selon lesquels les pensées conceptuelles sont dirigées vers le monde, qu'elles ont des conditions de félicité, qu'elles ont des directions d'ajustement et qu'elles sont en principe exprimables par les moyens du langage, etc. Nous avons fait des inférences sur la base de ces principes. Nous avons aussi développé des arguments pour expliquer certains phénomènes importants comme la signification et les généralisations empiriques. En faisant cette thèse, notre intention primordiale était avant tout de contribuer au perfectionnement des théories plutôt que de faire de la polémique. Notre travail vise surtout à clarifier et à développer la théorie de l'intentionnalité et celle des actes de discours en les combinant et en unifiant leurs principes.

Nous avons trois objectifs principaux à atteindre dans notre thèse. D'abord, rendre compte des actes de déclaration ayant la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Lorsque Searle analyse les phénomènes mentaux dans sa philosophie de l'esprit, il garde le silence sur pareils actes. Par contre, il reconnaît dans sa philosophie du langage que les déclarations ont la double direction d'ajustement entre le langage et les choses. Il y avait donc une lacune dans sa typologie des directions possibles d'ajustement entre l'esprit et le monde que nous avons comblée. En notre for intérieur, nous pouvons faire des actes de déclarations. Pareilles *déclarations purement mentales* ont la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Elles sont mêmes à la base des *déclarations linguistiques*. Dans le premier cas, nous faisons des choses en pensant, dans le second cas, nous faisons des choses à la fois en pensant et en parlant. Comme résultat, nous avons unifié la théorie des directions possibles d'ajustement entre l'esprit, le langage et le monde. En montrant qu'il y a le même nombre de directions d'ajustement possible entre l'esprit et le monde d'une part, et entre le langage et le monde d'autre part, nous avons renforcé la thèse générale de Searle selon laquelle l'intentionnalité de l'esprit fonde le

langage. Ce faisant, nous avons contribué à la théorie de l'intentionnalité. Searle auquel nous avons exposé nos idées est d'accord avec elles.

Ensuite, nous avons l'objectif d'analyser la nature propre de la signification linguistique. Lorsque Grice et Searle analysent la signification, ils l'expliquent en termes d'intentions et de conditions de satisfaction d'attitudes. Cependant, signifier c'est plus qu'avoir des intentions de faire certains actes de discours comme des actes d'énonciation et des actes illocutoires. C'est avant tout tenter de faire ces actes. Nous avons montré que pareilles tentatives sont des actions intentionnelles plutôt que des attitudes. Comme toute action intentionnelle, les actes de signification ont des conditions de félicité. En analysant leurs conditions de succès et de satisfaction, nous avons déterminé la nature de la signification et nous avons ainsi contribué à la philosophie du langage naturel et à la théorie des actes de discours. Nous sommes arrivées au résultat suivant : en plus des actes d'énonciation, de référence, de prédication, des actes propositionnels, illocutoires et perlocutoires, il y a les actes de signification qui contiennent une triple tentative : de bouger le corps, d'accomplir des actes d'énonciation et des actes illocutoires. Ces tentatives sont par nature des actions intrinsèquement intentionnelles, personnelles et libres. Cela explique mieux le rôle de l'intentionnalité dans la signification linguistique. Cela explique aussi mieux la nature de la signification. Pour signifier quelque chose il suffit de tenter d'accomplir un acte illocutoire. Il n'est pas nécessaire de réussir à accomplir l'acte illocutoire tenté. *Les unités premières de signification ne sont donc pas les actes illocutoires mais plutôt les tentatives de les accomplir*<sup>1</sup>.

Enfin, nous avons l'objectif de montrer la nature des limites imposées à la pensée conceptuelle et à l'expérience à partir des lois régissant les conditions de félicité des actes illocutoires. Les lois de la logique illocutoire permettent de

---

<sup>1</sup> Daniel Vanderveken est arrivé à la même conclusion dans son article « On the Foundations of Discourse Pragmatics » à paraître dans les actes du colloque international *Logic and Dialogue* tenu à Grenoble en octobre 2002.

déterminer les conditions de possibilité des pensées conceptuelles et de l'expérience. Selon le principe d'exprimabilité tel que nous l'avons reformulé, tout agent qui a une pensée conceptuelle pourrait en principe l'exprimer en *tenant* d'accomplir un acte illocutoire. À chaque pensée conceptuelle correspond donc un acte illocutoire performable bien déterminé. D'une part, nous avons montré que les pensées conceptuelles dont l'expression correspond à des actes illocutoires imperformables sont impossibles. Il y a donc des limites à ce que nous pouvons penser. D'autre part, nous avons montré que les pensées correspondant à des actes illocutoires insatisfaisables ne peuvent jamais être satisfaites. Il y a donc des faits desquels nous ne pouvons jamais avoir l'expérience. Nous avons déterminé la forme logique de certaines pensées conceptuelles imperformables et/ ou insatisfaisables. Comme il y a des pensées imperformables qui sont satisfaisables et *vice versa* des pensées insatisfaisables qui sont performables, nous sommes arrivées au résultat que les limites imposées à la pensée conceptuelle ne sont pas les mêmes que celles imposées à l'expérience.

Dans ce travail, nous avons adopté certains principes généraux comme pré-supposés de base : Le premier est que les phénomènes mentaux, entendus comme des vécus intentionnels, sont ontologiquement dépendants du sujet qui les vit. En ce sens, il n'y a pas de pensée conceptuelle sans sujet pensant pourvu d'intentionnalité. L'intentionnalité propre à tous les états et à tous les actes de pensée conceptuelle possibles est *intrinsèque* aux agents qui les ont et qui les font, en tant que vécu subjectif d'expérience.

Notre second principe général est que l'esprit humain est par nature limité. Nous sommes des êtres dont les capacités cognitives sont restreintes. Nous ne sommes pas des êtres omniscients ni parfaitement rationnels dans nos raisonnements. C'est pourquoi nous sommes parfois incohérents. Beaucoup des croyances que nous avons et des jugements et des assertions que nous faisons ont un contenu propositionnel nécessairement faux.

Le troisième principe général est que lors de l'exercice du langage, les agents humains sont conscients, intentionnels et minimalement rationnels. Nous soutenons l'idée que grâce à la conscience nous avons une identité propre. Nous distinguons nos propres états et nos propres actions de celles des autres. De même, nous défendons l'idée que l'intentionnalité nous permet d'agir intentionnellement dans le monde. Enfin, nous pensons que la rationalité nous permet de décider quoi faire et comment afin d'atteindre les objectifs visés.

Dans notre thèse, nous avons traité de l'aspect intentionnel de l'esprit des agents humains. Le rôle directionnel de l'intentionnalité caractérise toutes les pensées qui sont à propos des choses présentées ou représentées par l'esprit. Nous nous sommes limitées à l'étude des états et des actes de pensée dont leur contenu est représentationnel. Lorsque nous lions le contenu propositionnel de nos pensées au monde, nous le faisons avec une certaine force mentale. Cette force détermine le type d'acte illocutoire que nous tentons d'accomplir dans les contextes d'utilisation du langage. Le but de la force détermine la direction d'ajustement appropriée à l'acte tenté. En parlant, nous pouvons vouloir atteindre un but assertif en faisant des assertions dont la direction d'ajustement va de l'esprit aux choses, un but engageant en faisant des promesses ou un but directif en faisant des ordres dont la direction d'ajustement va des choses à l'esprit, un but déclaratoire en faisant des déclarations dont la direction d'ajustement est double et un but expressif en exprimant des états d'âme dont la direction d'ajustement est vide.

Le lien entre le langage et la réalité est établi via les actes de signification. L'esprit, grâce à l'intentionnalité joue un rôle de condition de possibilité de l'exercice du langage. C'est l'intentionnalité qui détermine les formes de la signification linguistique. Seulement en vertu de l'intentionnalité, de simples énonciations de signes deviennent des actes illocutoires. La signification des énoncés du langage est déterminée par les actes illocutoires qu'ils servent à tenter d'accomplir. Ainsi, les énoncés déclaratifs servent à accomplir des actes illocutoires assertifs, les énoncés

impératifs servent à accomplir des actes illocutoires directifs, les énoncés performatifs servent à accomplir des déclarations, les énoncés exclamatifs servent à accomplir des actes illocutoires expressifs. Chaque fois, la force de l'acte illocutoire exprimé détermine la forme de la signification de l'énoncé. Donc, l'usage du langage est logiquement déterminé par la nature des actes de pensée conceptuelle que les agents tentent d'accomplir en parlant.

Grâce à cette clarification, nous pouvons conclure que la pensée est constitutive de l'usage du langage : les actes de discours que nous tentons d'accomplir en parlant publiquement sont avant tout des actes de pensée conceptuelle. En ce sens, le pouvoir représentatif du langage (des mots et des énoncés qui servent à exprimer les pensées) est une extension et une réalisation du pouvoir représentatif de l'esprit. Cependant, pour pouvoir exprimer et communiquer une pensée, il faut avoir à l'esprit et pouvoir déterminer ses conditions de satisfaction. C'est pourquoi les pensées conceptuelles sont exprimables par le langage. La pensée est habillée par le langage. Quand nous l'exprimons au moyen de signes sensibles : phonétiques, acoustiques, graphiques, elle devient perceptible aux sens. Cependant quand nous signifions linguistiquement quelque chose nous donnons aux mots utilisés une signification propre en tentant d'accomplir des actes illocutoires.

Notre conclusion générale est la suivante : le principe d'exprimabilité des pensées conceptuelle est analytique. La pensée est exprimable par le langage seulement si elle est bien déterminée et *vice versa* la pensée est bien déterminée quand elle est en principe exprimable par le langage. À partir de cela, nous sommes arrivés à une autre conclusion : Il n'y aurait pas d'interaction entre l'esprit, le langage et le monde sans le pouvoir représentatif de l'esprit. L'intentionnalité est la clef de cette relation. En ayant un rôle constitutif dans la pensée conceptuelle, l'intentionnalité délimite l'usage possible du langage. Elle crée ainsi la possibilité d'interaction avec les autres. Cela nous permet d'accroître notre savoir et donc notre progrès à la fois individuel et collectif.

Pour enrichir notre analyse de la nature des pensées conceptuelles, il faudrait étudier d'avantage les liens entre l'intentionnalité et d'autres aspects essentiels de l'esprit comme : la conscience et la rationalité. Voilà un projet de recherche que nous avons l'intention de développer dans l'avenir.

## BIBLIOGRAPHIE

- Al-Farabi, Abu Nasr, (870-950), *Al-Farabi's Commentary and Short Treatese on Aristotle's De interpretatione*, traduction anglaise de F.W. Zimmerman, Oxford, Oxford University Press, 1981. Il y a aussi : [al-'Ibarah] *Interpretation*, M. El-Khodeiri (ed.), Le Cairo, Dar al-Katib al-'Arabi, 1970, Volume I, Part 3 de al-Shifa', « De intellectu et intellecto ».
- Alexandre d'Aphrodisia (200, AD). *De anima*, traduction italienne avec commentaires de. P. Accattino and P.L. Donini, [Alessandro di Afrodisia], *L'anima*, Rome et Bari: Laterza, 1996.
- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1983.
- Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Apel, K.O., « Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning? », in Ernest Lepore et Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge (Mass.) et Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Collection *tel*, Paris, Gallimard, 1989.
- Arnauld, Antoine et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, édition critique par Pierre Clair et François Girbal, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Vrin, 1981.
- Audi, Robert (éditeur général), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, seconde édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Augustin, St. *Principia Dialecticae* (On Dialectic), traduction anglaise de B.D. Jackson, Dordrecht, Reidel, 1975. Et *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, London, Routledge.
- Austin, John L., « How to Talk – Some Simple Ways », in *Philosophical Papers*, 1961. Seconde édition, Oxford, Clarendon Press, 1970. Traduction française de Lou Albert et Anne-lise Hacker, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.

- Austin, John L., *Philosophical Papers*. Seconde édition, Oxford : Clarendon Press, 1970. Traduction française de Lou Albert et Anne-lise Hacker, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.
- Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Austin, John L., *Sense and Sensibilia*, G. J. Warnock (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Avicenna, Ibn Sina (980-1037), *Metaphisica*, édité dans *Theology*, M.Y. Moussa, S. Dunya and S. Zayed (eds.), Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, le Caire, 1960; édition et traduction de R.M. Savory and D.A. Agius, 'Ibn Sina on Primary Concepts in the Metaphysics of al-Shifa', in *Logikos Islamikos*, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 1984; Traduction française de G.C. Anawati, « La métaphysique du Shifa », *Études Musulmanes* 21, 27, Paris: Vrin, Volume I, Book 5, 1978, 1985.
- Avicenna, Ibn Sina (980-1037), [al-Nafs] *De Anima*, G.C. Anawati and S. Zayed (eds.), Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, Le Caire, 1975; F. Rahman (ed.), *Avicenna's De Anima*, Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa', London, Oxford University Press, 1959, volume I, part 6 of al-Shifa'.
- Avramides, Anita, *Meaning and Mind*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1989.
- Alfred J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1959.
- Ayer, Alfred J. and Jane O'Grady (éds.), *A Dictionary of Philosophical Quotations*, Blackwell Publishers Ltd, Malden (Mass.), 1992, 1994, 1995, 1997, 1999.
- Ayers, Michael, « Theories of Knowledge and Belief », in *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, sous la dir. de M. Ayers et D. Garber, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 1003-1061.
- Baldwin, T., (ed.), *G.E. Moore, Selected Writings*. London, Routledge, 1993.
- Benoist, Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*. Husserl et la tradition logique autrichienne, Collection Épiméthée - Essais philosophiques, Paris, PUF, 1997.
- Black, Max, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- Bouthat, Chantal, *Guide de présentation des mémoires et thèses*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1993.
- Bradley, Herbert F., *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1930.

- Brentano, Franz, *Psychologie vom Empirischen Standpoint*. Leipzig, Felix Meiner, 1924. Traduction anglaise de Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda McAlister. Londres et New York : Routledge, 1973, 1995.
- Brunschwig, Jacques (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978.
- Bunnin, Nicholas and Tsui-James, E.P. (éds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, seconde édition, Oxford, Blackwell publishers, 2003.
- Canfield, John V. (éd.), *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, de *Routledge History of Philosophy*, vol. X, Londres et New York, Routledge, 1997.
- Carnap, Rudolf, « The Eliminativism of Metaphysics Through Logical Analyses », in Alfred J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1959, p. 60-81.
- Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity*, seconde édition, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Carruthers, Peter, *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Caston, Victor, « Aristotle and the Problem of Intentionality », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, no. 2, 1998, p. 249-298.
- Caston, Victor, « Something and Nothing : The Stoics on Concepts and Universals », in David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, vol. 17, p.145-213, 1999.
- Caston, Victor. 2001. « Connecting Traditions : Augustine and the Greeks on Intentionality », in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la dir. de Dominik Perler, p. 23-26. Coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », Bd. 76, Boston, Brill.
- Cherniak, Christopher. 1986. *Minimal Rationality*. Cambridge, (Mass.) : The MIT Press, A Bradford Book
- Chisholm, Roderick M, « Intentional Inexistence », in *The Philosophy of Brentano*, sous la dir. de Linda Lopez McAlister, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1976.
- Chomsky, Noam, *La linguistique Cartésienne suivie de La nature formelle du langage*, Paris, Seuil, 1969.
- Cocchiarella, Nino, « Formally Oriented Work in the Philosophy of Language », in *Routledge History of Philosophy, Volume X: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, 1997.

- Crane, Tim, « The Efficacy of Content : A Functionalist Theory », in *Human Action, Deliberation and Causation*, sous la dir. de Jan Bransen, Dordrecht, Kluwer, 1998a.
- Crane, Tim, « Intentionality as the Mark of the Mental », in *Current Issues in Philosophy of Mind*, sous la dir. de Anthony O'Hear, New York, Cambridge University Press, 1998b.
- Damasio, Antonio, *The Feeling of What Happens*, San Diego, New York, Harcourt, 1999.
- Darwin, Charles, *L'Origine des Espèces, au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, texte établi par Daniel Becquemont à partir de la traduction de l'anglais d'Edmond Barbier. Introduction, chronologie et bibliographie par Jean-Marc Drouin, Paris, GF-Flamarion, 1992.
- Dascal, Marcelo, D. Gerhardus, K. Lorenz, et G. Meggle (eds.), *Philosophy of Language - An International Handbook of Contemporary Research*, 2 volumes, Berlin / New York, De Gruyter, 1992, 1995.
- de Sousa Melo, Candida J., « Possible Directions of Fit Between Mind, Language and the World », in *Essays in Speech Acts Theory*, sous la dir. de D. Vanderveken et S. Kubo, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, P&b ns 77, p. 109-117, 2001.
- Dennett, Daniel, *The Intentional Stance*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, A Bradford Book.
- Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston/New York/London, Little, Brown and Company, 1991.
- Descartes, René. *Méditations* [Meditationes de Prima Philosophia], 1641. Réédité in R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, A. Bridoux (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953.
- Descartes, René, *Les passions de l'âme* à été publié à Paris, chez Henri Le Gras, en 1649. Réédité in R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, A. Bridoux (éd.). Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1953
- Dreyfus, Hubert L. et Harrison Hall (éds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 1984.
- Eco, Umberto, Marco Santambrogio et Patrizia Violi (éds.), *Meaning and Mental Representations*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
- Fieser, James and Bradley Dowden (éds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006.

- Fisette, Denis et Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit. États des lieux*, Paris, Vrin, 2000.
- Fodor, Jerry, *The Language of Thought*, Londres, Harvard University Press, 1975.
- Fotion, Nick, *John Searle*. Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Frege, Gottlob, *The Basic Laws of Arithmetic*, traduction et introduction de Montgomery Furth, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1967.
- Frege, Gottlob, « Der Gedanke », in *Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus*, Volume 1, 1918-19. « La pensée », traduction française de Claude Imbert, in G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- Frege, Gottlob, *Logical Investigations*. Édité par P. T. Geach, J. L. Mackie, D. H. Mellor, H. Putnam, P. F. Strawson, D. Wiggins et P. Winch. Traduit de l'allemand par P. T. Geach et R. H. Stoothff, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Gilson, Étienne, « Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Vol. 4, 1929, p. 30-144.
- Goldman, Alvin, *A Theory of Human Action*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1976.
- Green, Thomas Hill, *Collected Works*. R.L. Nettlehip and P.P. Nicholson (éds.), Bristol, Thoemmes, 1997.
- Grice, Paul, « Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 79, 1957, p. 377-388.
- Grice, Paul, « Utterer's Meaning and Intentions », in *The Philosophical Review*, vol. 78, 1969, p. 147-177.
- Grice, Paul, *Studies in the Way of Words*, Londres, Harvard University Press, 1989.
- Guttenplan, Samuel (éd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Coll. *Blackwell Companions to Philosophy*, Oxford, Malden, (Mass.), Blackwell Publishers, 1994, 1995, 1996, 1997.
- Guyer, Paul (éd.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Gyekye, Kwame, « The Terms *Prima intention* and *Secunda intention* in Arabic Logic », in *Speculum*, Vol., 46, p. 32-48.
- Habermas, J., « Comments on John Searle: Meaning, Communication, and Representation », in Ernest Lepore et Robert Van Gulick (éds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge, (Mass.), Oxford, Basil Blackwell, 1991.

- Hacker, P.M.S., *Wittgenstein, Meaning and Mind*, Vol. 3, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Hacker, P.M.S., *Wittgenstein's Place in the Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Hale, Bob and Wright, Crispin (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Coll. *Blackwell Companions to Philosophy*, Oxford, Malden, (Mass.), Carlton, (Victoria), Blackwell Publishing, 1997, 1999, 2000, 2003.
- Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Heil, John, *Philosophy of Mind*. Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, New York et Londres, Routledge, 2004.
- Heil, John and Mele, Alfred (éds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Hintikka, Jaakko, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator : On Ultimate Presupposition of Twentieth Century Philosophy*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, publié en 1651, le texte est disponible en ligne: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>.
- Honderich, Ted (éd.), *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburg*, édité par Eric Steinberg, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.
- Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, traduction française par H. Élie avec la collaboration de L. Keikel & R. Schérer, Paris, PUF, 1962.
- Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Bibliothèque de philosophie dirigée par Maurice Merleau-Ponty et Jean Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1950.
- Hylton, Peter W., *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Jaspers, Karl, *Les Grands philosophes*, traduit de l'allemand par Gaston Floquet, Jeanne Hersch et Hélène Naef, sous la direction de Jeanne Hersch, Paris, Union Générale d'Édition, Coll. *Le monde en 10/18*, Librairie PLON,
- Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure* publié en 1781, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

- Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, Londres, Routledge, 1993.
- Kim, Jaegwon and Sosa, Ernest (éds.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994.
- Kim, Jaegwon. *Mind in a Physical World*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1998.
- Kim, Jaegwon and Sosa, Ernest (éds.), *Metaphysics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- Klemke, Elmer D (éd.), *Essays on Frege*, Urbana, University of Illinois Press, 1968, 1974.
- Knudsen, Christian, « Intentions and Impositions », in N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg (éds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 479-495.
- Lamarque, Peter V. (ed.), Asher, R.E. (consulting ed.), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*, Oxford, New York, Tokyo, 1997.
- Laurier, Daniel et Lepage, Francois (éds.), *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, Montréal/Belarmin, Paris/Vrin, 1992.
- Leibniz, G.W., "De Cognitione, Veritate et Ideis", *Acta Eruditorum*, Novembre, 1684, 537-42; réédité en français, *Méditations sur la cognition, la vérité et les idées*, in *Leibnitii opera omnia*, vol. 4; GP IV, 422-26. Traduction anglaise de R. Ariew and D. Garber, *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, première édition dans : *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz*, Raspe, 1765. L'édition utilisée ici a une chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flamarion, 1966.
- Leibniz, G.W., *Œuvres philosophiques de Leibniz*, publiées par P. Janet, 2 vols., Paris, 1866; nouvelle édition, 1900.
- Lepore, Ernest and Robert Van Gulick (dirs), *John Searle and his Critics*. Cambridge, (Mass.), Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- Marras, Ausonio, « Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality », in *The Philosophy of Brentano*, sous la dir. de Linda Lopez McAlister, p. 128-139, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1976.
- Mates, Benson, *Stoic Logic*, Berkeley, University of California Press, 1953, 1961.
- McAlister, Linda L. (ed.), *The Philosophy of Brentano*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1976.
- Mele, Alfred, *The Philosophy of Action*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1997.

- Meyer, Michel (éd.), *Searle with his Replies*. Numéro spécial de la *Revue Internationale de Philosophie*, n°2/2001.
- Mill, John Stuart. *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, publié en 1843. Réédité in Mill, J.S., *Collected Works of John Stuart Mill*, J.M. Robson (éd.), Toronto, University of Toronto Press, 1963ff, v. 7-8.
- Mohanty, Jitendra N., *The Concept of Intentionality*. Missouri, Warren H. Green, 1972.
- Mohanty, Jitendra, N. *Husserl and Frege*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- Moore, Georges Edward, "The Nature of Judgment", in *Mind*, new series, vol. 8, 1899, p. 176-93.
- Moore, Georges Edward, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- Morris, Charles, "Foundations of Theory of Signs », in *International Encyclopedia of Unified Science*, sous la dir. de Otto Neurath, Rudolf Carnap et Charles Morris, University of Chicago Press, 1938, p. 78-137.
- Morton, Peter A., *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind*, Ontario, CA, New York, USA, London, UK, Rozelle, AU, Boadview Press, 1997.
- Panaccio, Claude. "Aquinas on Intellectual Representation", in L. Spruit, *Especies intelligibilis : From Perception to Knowledge*, Leiden, Brill, 1994.
- Parménide. *De la nature*, dans *Les penseurs grecs avant Socrate – De Thalès de Milet à Prodicos* ; traduction, introduction et notes par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
- Parsons, Terence, *Events in The Semantics of English : A Study in Subatomic Semantics*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1990.
- Pascal, Ludwig (compilateur : introduction, choix de textes, commentaires, vademecum, et bibliographie), *Le langage*, Paris, Coll. *Corpus*, Flammarion, 1997.
- Pasnau, Robert, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Pears, David, *Wittgenstein*, Paris, Seghers. 1970.
- Peirce, Charles S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6 éd. par C. Hartshorne et P. Weiss, vols. 7-8 éd. par A. Burks, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press.
- Perler, Dominik, « Essentialism and Direct Realism : Some Late Medieval Perspectives », in *Topoi*, vol. 19, no. 2, 2000, p. 111-122.

- Perler, Dominik, « What Are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists », in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la dir. de Dominik Perler, Coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », Bd. 76, Boston, Brill. 2001, p. 203-226.
- Pessin, Andrew and Sanford Goldberg, *The Twin Earth Chronicles*, Introduction de Hilary Putnam, New York, London, M.E. Sharpe, 1996.
- Pitcher, George, *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall International, 1964.
- Popper, R. Karl, *Objective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Planck, Max. *Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie*. Leipzig, J. A. Barth, 1920; traduction anglaise de H. T. Clarke and L. Silberstein, *The Origin and Development of the Quantum Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- Platon, *Ménon*, in *Œuvres complètes*, tome II, traduction Nouvelle avec des notices et des notes par E. Chambry. Paris : Librairie Garnier Frères.
- Platon, *Le Sophiste*, in *Œuvres complètes*, Tome V, traduction nouvelle de Émile Chambry, Librairie Garnier Frères, Paris.
- Platon, *Théétète*, in *Œuvres complètes*, tome V, traduction nouvelle de Émile Chambry. Librairie Garnier Frères, Paris.
- Platon, Phèdre, in Platon, *Œuvres complètes*, tome IV – 3e partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Société d'édition « LES BELLES LETTRES », Paris, 1961. La 5e édition est parue dans la collection des Universités de France.
- Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary, « Aristotle after Wittgenstein ». In *Words and Life*, sous la dir. de J. Connant, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- Reid, Thomas, « Essays on the Intellectual Powers of Man », in *Philosophical Works*, sous la dir. de W. Hamilton, Hildesheim, Olms, 1967, p.226.
- Robison, Daniel (éd.), *The Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Rorty, Richard (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1967.
- Richard Rorty, « Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy », in *The Linguistic Turn*, édité par Richard Rorty, Chicago and London, University of Chicago Press, 1967.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

- Rosenthal, David M. (éd.), *The Nature of Mind*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth*, publiée en 1940. Réédité par George Allen and Unwin, Londres, 1976.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Searle, John R., *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969
- Searle, John R., *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Searle, John R., *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John R., *Minds, Brains and Science*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1984.
- Searle, John R. and Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Searle, John R., « How Performatives Works », in *Linguistics and Philosophy*, vol. 12, 1989. Réédité in *Essays in Speech Act Theory*, sous la dir. de Susumu Kubo & Daniel Vanderveken, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 2001, p. 85-107.
- Searle, John R., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, (Mass.), the MIT Press, 1992.
- Seale, John R., *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.
- Searle, John R., *The Mystery of Consciousness*, New York, The New York Review of Books, 1997.
- Searle, John R., *Mind, Language and Society*. Basic Books, 1998.
- Searle, John R., « Meaning, Mind and Reality ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 55, No. 216, 2001, p. 173-179.
- Searle, John R., *Rationality in Action*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2001.
- Searle, John R., *Consciousness and Language*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2002.
- Searle, John R., *Mind*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2004.
- Simons, Peter, « L'intentionnalité : la décennie décisive », in *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, sous la dir. de Daniel Laurier et François Lepage, Paris/Montréal, Belarmin/Vrin, 1992, p. 17-33.
- Smith, Barry, *Austrian Philosophy : The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, 1994.

- Smith, Barry, « John Searle : From Speech Acts to Social Reality », in *John Searle*, sous la dir. de Barry Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Sorabji, Richard (ed.), *Aristotle Transformed : The Ancient Commentators and Their Influence*, London, Duckworth, and Ithaca, New York, Cornell University Press, 1987.
- Sorabji, Richard, « From Aristotle to Brentano : the Development of the Concept of Intentionality », in *Oxford Studies in Philosophy*, Supplementary volume, p. 1991, p. 227-259.
- Sorell, T. (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Spiegelberg, Herbert, “ ‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl ”, in *The Philosophy of Brentano*, sous la dir. de Linda Lopez McAlister, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1976. p. 108-127.
- Spruit, L., *Especies Intelligibilis : From Perception to Knowledge*, Leiden, Brill, 1994.
- Stainton, Robert J., *Philosophical Perspectives on Language*, New York, Boadview Press Ltd., 1996.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford University Press, 1964.
- Strawson, Peter F., « On Referring », in *Mind*, vol. 59, 1950.p. 320-44. Reproduit dans l'ouvrage de P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, Londres, Methuen, 1971.
- Strawson, Peter F., *Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen, 1952.
- Twardowski, Kazimierz, *On the Concept and Object of Presentations*, traduit de l'allemand par H. Grossmann, the Hague, Nijhoff, 1976.
- Twardowski, Kazimierz, *Selected Papers*, J. Brandl and J. Wolenski (éds.), Amsterdam, Ropodi, 1998,
- Vanderveken, Daniel, *Les Actes de Discours*. Bruxelles : Pierre Mardaga, 1988.
- Vanderveken, Daniel, *Meaning and Speech Acts, Volume I : Principles of Language Use*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Vanderveken, Daniel, « La forme logique des contenus de nos pensées conceptuelles », in *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, sous la dir. de Daniel Laurier et François Lepage, Montréal/Paris, Belarmin/Vrin, 1992, p. 283-305.
- Vanderveken, Daniel, « La logique illocutoire et l'analyse du discours », in *Le Dialogique*. Paris, Peter Lang, 1997.

- Vanderveken, Daniel, « L'ontologie formelle et la théorie de la vérité selon la prédication propres à la logique illocutoire », in *La responsabilité de la raison, Hommage à Jean Ladrière*, sous la dir. de J.-F. Malherbe, Louvain la Neuve, Louvain, Paris : Bibliothèque philosophique de Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Édition Peeters, 2002, p. 261-282.
- Vanderveken, Daniel, « Attempt, Success and Action Generalization », in *Mental Causation Proceedings of the Third International Colloquium in Philosophy of Mind, Manuscripto*, vol. 25, 2003, p. 323-356.
- Vanderveken, Daniel et Susumu Kubo (éds.), *Essays in Speech Act Theory*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 2001.
- Vanderveken, Daniel (éd.), *Logic, Thought and Action*, Dordrecht, Springer, 2005.
- Wells, S. Rulon, "Frege's Ontology", in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 18, No. 1, (March, 1953), p. 90-91.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduction anglaise de D.F. Pears et B.F. McGuinness. 1<sup>ère</sup> publication à Londres, Routledge & Kegan Paul, 1921. Traduction française de Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- Wittgenstein, Ludvig, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Introduction de Bertrand Russell. Initialement paru dans la Bibliothèque des Idées, Paris, 1961. Éditions Gallimard, 1961.