

DE LA RELATION ENTRE LA PENSÉE ET LE LANGAGE SELON TROIS APPROCHES PHILOSOPHIQUES MAJEURES

CANDIDA JACI DE SOUSA MELO

Université du Québec à Montréal (UQAM)

Département de Philosophie

Case postale 8888, succursale Centre-ville

MONTRÉAL (QUÉBEC) H3C 3P8

CANADA

Candida_jaci@yahoo.com

Résumé: La plupart des approches développées en philosophie adoptent la notion de représentation pour expliquer la relation entre l'esprit, le langage et le monde. L'idée générale est que les pensées représentent les faits du monde via des concepts et que le langage sert d'intermédiaire entre les deux en exprimant les pensées. Le lien est tissé par la signification. Certains pensent que la signification peut être analysée en termes des pensées des locuteurs. Comme pareilles pensées sont essentiellement intentionnelles, on explique la signification à partir de l'intentionnalité et donc le langage à partir de l'esprit. Pour d'autres, l'esprit et le langage sont interdépendants. La structure de la pensée est déterminée en analysant la structure profonde du langage. Les agents lient les contenus propositionnels au monde lorsqu'ils pensent ou parlent. Par contre, certains philosophes sont opposés aux deux conceptions antérieures. Ils refusent l'idée d'expliquer la signification en termes de pensées intentionnelles. Ils l'expliquent en termes de comportement langagier, mais sans pour autant faire référence au mental. Le langage est alors possible sans la pensée. Le but général de ce travail est de montrer pourquoi les approches philosophiques traditionnelles ont misé sur l'idée de représentation ou de signification pour expliquer l'interaction entre l'esprit, le langage et le monde. Plus particulièrement, j'explique pourquoi la théorie des actes de discours adopte une approche intermédiaire. Selon elle, l'esprit fonde le langage. Il y a donc primauté de la pensée sur le langage. Mais le principe d'exprimabilité (le noyau dur de cette théorie) exige une interdépendance entre pensée et langage.

Mots-clés: Philosophie du langage. Philosophie de l'esprit. Relation de dépendance. Principe d'exprimabilité. Actes de discours. Intentionnalité.

1. INTRODUCTION

Depuis l'antiquité, les philosophes traitent de la relation entre la pensée, le langage et le monde. Au cours de l'histoire, différentes approches se sont développées. D'une part, il y a ceux qui voient la *pensée* comme un phénomène *mental intérieur* et le *langage* comme un phénomène *physique public* dont la fonction est de *véhiculer* les pensées des agents. Selon cette vision, le langage serait impossible sans une fondation mentale. D'autre part, il y a la position intermédiaire selon laquelle la pensée ne pourrait être exprimée ou communiquée sans être structurée, organisée ou articulée par le langage. Certes, le langage fournit aux pensées une forme matérielle grâce à laquelle les agents peuvent exprimer leurs pensées. Cependant, le langage n'est pas lui-même le contenu de la pensée. Le contenu des pensées, caractérisé par des traits *logiques* et *psychologiques*, est généralement propositionnel. Seule une analyse profonde de sa structure montre la *forme* de la pensée laquelle peut, en principe, toujours être transmise par le langage dans n'importe quelle langue. Il y a aussi le côté des partisans de la primauté du langage sur la pensée. Dans cette perspective, on rejette l'aspect subjectif, qualitatif et personnel de l'esprit. On ne parle pas de vécu d'expérience subjective mais plutôt d'encodage (assemblage, entreposage, organisation et/ou manipulation) des données extérieures à l'intérieur du système.¹ Les informations entrées sont encodées dans la tête des agents, causant des dispositions réactives (les mouvements corporels, par exemple) constituant les actions. La psychologie et les sciences cognitives actuelles expliquent le comportement des agents en faisant seulement référence aux processus physiques se déroulant dans le corps. Dans cette approche, le vocabulaire intentionnel est juste un instrument utilisé pour prédire mais aucunement pour expliquer

¹ Puisqu'il est impossible d'avoir les choses elles-mêmes dans la tête, certains présupposent que les agents ont des capacités cognitives dont la fonction est d'encoder les informations. Il y a plusieurs approches différentes sur la question. Voir la contribution de Garnham (1997), ainsi que l'ouvrage de Lyons (1995).

le comportement. Comment les informations peuvent-elles être encodées à l'intérieur? L'intuition la plus naturelle est celle de supposer que l'encodage se fait via un schème mental de représentations.² Comme sa nature est métaphysique, certains préfèrent la rejeter et plaider pour l'élimination du mental dans toute explication théorique du comportement.

Néanmoins, la plupart des philosophes pensent que toute explication adéquate de l'interaction entre pensée, langage et monde doit adopter, au moins comme hypothèse, certains présupposés fondamentaux: De prime abord, il faut présupposer que les agents humains ont une vie mentale, qu'ils sont des êtres conscients et non des zombies, intentionnels et non des automates, et minimalement rationnels dans leurs raisonnements pratiques et théoriques. Il faut aussi présupposer qu'ils ont un accès au monde dans lequel ils vivent à travers leurs sens. Ils sont pourvus d'intentionnalité et lient leurs idées et les mots aux choses du monde. En pensant, les agents sont dirigés vers les faits de deux façons différentes: sous le mode d'une présentation sensorielle ou sous le mode d'une représentation conceptuelle. Par exemple, lorsqu'on a des états de perception: visuelle, sonore, olfactive, gustative et ou tactile notre esprit est dirigé vers des objets *présentés* à nous sensoriellement.³

² Selon Fodor, par exemple, ce schème représentationnel est un système de symboles internes qui font le langage mental (un code fixé biologiquement) qu'il appelle *langage de la pensée*. L'esprit est un engin sémantique (réalisé par le cerveau) qui manipule des représentations mentales encodées par des énoncés dans le langage de la pensée. Voir Fodor (1975); et l'entrée: "Philosophy of Mind" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, de Frank Jackson et Georges Rey pour un aperçu très général des principales approches plus récentes. D. Dennett accepte aussi l'idée que les agents humains et des organismes (non humains) traitent des informations et manipulent internement des représentations de leur environnement. On peut les décrire *comme s'ils* avaient des états représentationnels sur la base de leur comportement. Mais pareille stratégie ne s'engage pas avec la réalité des pensées représentationnelles. Voir Dennett (1987).

³ Même si on perçoit des objets sous des concepts, la perception en tant que vécu d'expérience dépend de la présentation sensorielle des objets. Autrement,

Par contre, lorsqu'on a des états de croyances, de désirs et d'intentions, de haine et d'amour notre esprit est dirigé vers des faits *représentés* via des concepts par un contenu le plus souvent propositionnel.⁴

En outre, il faut présupposer qu'en principe, les agents peuvent toujours exprimer et communiquer leurs états et actes de pensée conceptuelle par le langage. Autrement elles n'auraient pas de conditions de satisfaction bien déterminées. Elles n'auraient donc pas de contenu. Lors de l'exercice de la pensée et de l'usage du langage, l'agent établit le plus souvent une correspondance entre ses idées, les mots et les choses du monde. Il y a différentes façons possibles d'établir une correspondance entre l'esprit et le monde en utilisant le langage. C'est l'intentionnalité qui détermine la direction de la correspondance. Il y a *quatre directions possibles d'ajustement entre l'esprit et le monde*⁵: la direction esprit-monde, propre aux jugements et assertions; la direction monde-esprit, propre aux tentatives, engagements et directives; la double direction d'ajustement, propre aux actes de déclarations; et la direction vide, propre aux actes expressifs.

En philosophie du langage, il y a deux courants majeurs correspondant à deux approches différentes: l'approche logique et l'approche de l'analyse du langage naturel.⁶ La première approche envisage le lan-

c'est une hallucination. Il faut souligner aussi que les traits des objets perçus sont distincts des traits de l'expérience consciente.

⁴ C'est l'approche développée par Frege dans "La pensée" in Frege (1971).

⁵ À l'instar de Searle (1983), je pense qu'il n'y a pas d'attitude ayant la double direction d'ajustement. Par contre, je pense que les actes mentaux déclaratoires ont la double direction d'ajustement entre l'esprit et le monde. Voir mon article in de Sousa Melo (2001).

⁶ Comme W.G. Lycan, j'adopte l'expression "langage naturel" plutôt que "langage ordinaire" pour désigner les langues développées au long de l'histoire par différentes populations lesquelles servent aux besoins quotidiens des agents qui les utilisent par opposition aux *langues formelles* ou *artificielles* inventées par les mathématiciens, les logiciens et les scientifiques de la computation. Voir Lycan (1999).

gage comme un calcul, un système de signes dont les combinaisons obéissent à des lois logiques et dont la fonction essentielle est de servir à décrire le monde. La seconde approche voit le langage plutôt comme un système de signes créé par des agents rationnels dont l'usage est gouverné par des règles constitutives⁷. Dans cette perspective, les agents accomplissent intentionnellement des actes de langage en suivant des règles. Mais le langage qu'on utilise pour converser a aussi une structure profonde, gouvernée par des lois logiques. Ainsi, les deux approches partagent une même idée: le langage est un moyen nécessaire dans l'interaction entre l'esprit et le monde et ses fonctions sont régies par des principes généraux.

En philosophie de l'esprit, on distingue généralement deux types de pensées conceptuelles à contenu propositionnel: les états et les actes mentaux intentionnels. Les états mentaux intentionnels sont des états qu'on peut *avoir* consciemment ou inconsciemment. Par contre, les actes mentaux intentionnels sont des actions qu'on *fait* consciemment et intentionnellement. Selon l'idée générale, traditionnellement défendue en philosophie du langage naturel, les agents ne peuvent agir dans le monde sans avoir des états mentaux intentionnels, surtout sans avoir d'intention. Peuvent-ils causer nos actions? Certains (Searle et Vanderveken) répondent oui! Même s'ils ne disent pas précisément comment⁸. Qui plus est, l'expression d'au moins un état mental fait partie de l'accomplissement de toute action intentionnelle. Dans le cas particulier des actes illocutoires, les locuteurs sont sincères quand ils ont l'état mental qu'ils

⁷ Il y a deux types de règles: constitutives et régulatrices. Les premières sont des règles essentielles au système. Par exemple, les règles du jeu d'échec doivent être suivies pour qu'il y ait une partie d'échec. Les secondes sont des règles qui régularisent la pratique de certains comportements ou activités. Par exemple, conduire à moins de 100 km à l'heure est une règle du code de la route dans certains pays. On n'est pas obligé d'obéir à de telles règles.

⁸ Searle (1983) défend l'émergence causale des propriétés mentales. Mais son approche est très controversée. Voir la critique de Kim (1998, pp. 47-49).

expriment lors de l'accomplissement de ces actes. Dans cette optique, il y a une relation de dépendance entre les états et les actes de pensée qu'ils soient mentaux ou publics.

Il y a différentes façons de considérer la relation de dépendance, en philosophie. Selon J. V. Cleve⁹, les trois types fondamentaux de dépendance sont: la *dépendance analytique*, la *dépendance ontologique* et la *dépendance épistémologique*.

La *dépendance analytique* concerne la compréhension. Il y a des *concepts* (par exemple, ceux de femme et mère) dont la compréhension de l'un implique celle de l'autre. Le concept d'être mère contient celui d'être femme. C'est analytiquement vrai que toute mère est une femme. La *dépendance ontologique* concerne l'existence. Il y a des *entités* (par exemple, les humains et le monde) dont l'existence de l'un est liée à celle de l'autre. Il est métaphysiquement nécessaire que si les êtres humains existent, le monde existe également. Pour qu'il y ait des humains il faut qu'il y ait un monde. Comme l'explique J.V. Cleve, la dépendance ontologique peut être de deux genres: *spécifique* ou *générique*. Quand l'existence de *toute* entité d'un certain type dépend de l'existence d'*une unique* entité d'un autre type on dit alors qu'il y a *dépendance ontologique spécifique*. Selon certains (Spinoza, par exemple), tous les êtres humains sont ontologiquement dépendants de Dieu. Par contre, quand l'existence de *toute* entité d'un type dépend de l'existence d'*une* ou de *certaines* entités d'un autre type alors on dit qu'il y a *dépendance ontologique générique*. Selon certains (Leibniz, par exemple.), *toute entité complexe* est ontologiquement dépendante des *parties* qui la composent. Ainsi, tout corps humain est ontologiquement dépendant de ses membres. La *dépendance épistémologique* concerne la connaissance. Considérons deux faits, par exemple, que la lumière est blanche et qu'elle est polychromique. La connaissance du second fait implique la connaissance du premier. Car on ne peut connaître la polychromie sans connaître la

⁹ Voir à ce sujet la contribution de Cleve (1999). Ainsi que la contribution de Davies (2003).

blancheur de la lumière. À partir de la lumière blanche et de l'aide d'un prisme on réussit à connaître les couleurs responsables de sa polychromie: le rouge, l'orange, le jaune, le vert, le bleu et le violet. Ce nouvel état de connaissance est à *posteriori* et non *a priori* ou analytique.

En philosophie, quand on analyse une notion à partir d'une autre on dit de celle à laquelle on fait appel qu'elle est *analytiquement préalable*. Traditionnellement, on analyse la notion de "volonté" en faisant appel à celle de désir. La volonté est analysée en termes de désir alors que l'analyse de désir est indépendante de celle de volonté¹⁰. De même, on dit en philosophie qu'une entité est *ontologiquement préalable* à une autre quand elle peut *exister* sans que la seconde existe. Par contre, la seconde ne peut exister indépendamment de la première. L'eau existe indépendamment des organismes vivants alors que ceux-ci ne peuvent exister sans l'eau. En outre, d'un point de vue philosophique, un fait est *épistémologiquement préalable* à un autre lorsqu'on ne peut le *connaître* sans connaître cet autre. On doit connaître l'eau pour savoir quelle est sa composition chimique.

Dans la perspective générale de la philosophie du langage et de l'esprit, les facultés de penser et de parler sont en relation étroite. Dans le *courant du langage naturel*, on dit que la pensée *dépend* du langage pour *décrire* le monde et que le langage *dépend* de la pensée pour qu'il y ait compréhension, signification et communication. On établit ainsi une relation de dépendance mutuelle entre pensée et langage. Plus particulièrement, selon la théorie des actes de discours, le langage dépend de l'*intentionnalité* immanente aux pensées conceptuelles des agents. Selon cette théorie, tout acte illocutoire est une unité de pensée conceptuelle: on pense en signifiant ce qu'on dit intentionnellement.

¹⁰ Voir la contribution de D. Vanderveken: "Fondements de la logique des attitudes" dans ce même numéro.

Je suis de l'avis de Marcelo Dascal¹¹ et de bien d'autres qu'une approche extrémiste n'est pas la plus appropriée pour expliquer la nature propre de la relation entre les deux phénomènes du langage et de la pensée. Il vaut mieux trouver une voie intermédiaire. Mais laquelle?

Quand Searle analyse le principe d'exprimabilité des pensées dans *Speech Acts* et *Intentionality*, il soutient l'idée que toute pensée conceptuelle peut en principe être exprimée par les moyens du langage à cause de l'isomorphisme logique existant entre les actes et les états de pensée conceptuels. Je vais parler de cette relation en expliquant pourquoi le principe d'exprimabilité des pensées, défendu par le Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus* et ensuite adopté et développé par Searle en théorie des actes de discours et en théorie de l'intentionnalité, contribue à la thèse selon laquelle la pensée et le langage sont logiquement inséparables. Mais avant, je parlerai de certaines conceptions développées par des illustres penseurs de l'histoire de la philosophie.

2. REMARQUES HISTORIQUES

Selon le sens commun et une longue tradition philosophique, depuis les Grecs, la pensée et le langage distinguent les êtres humains des autres animaux. Cependant, il y a moins de consensus concernant la nature de ces deux traits spécifiques à notre espèce. Au cours de l'histoire, se sont affrontées plusieurs conceptions de la relation entre la pensée et le langage. Au cœur de chacune il y a une discussion de la place et du rôle de la signification. Je traiterai ici des trois positions majeures:

¹¹ Je me suis inspirée de son fameux article "The dispute on the primacy of thinking or speaking" (Dascal 1996), où il montre comment cette question a été traitée par beaucoup de penseurs au cours de l'histoire, ainsi que d'autres contributions de cet œuvre. J'ai consulté aussi *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Audi (1999, pp. 545-550); *Routledge Encyclopedia of Philosophy*; *The Blackwell Companion to Philosophy*, Bunnin et Tsui-James (2003); *A Companion to Metaphysics*, Kim et Sosa (1998). *A Companion to the Philosophy of Mind*, Guttenplan (1997).

selon la première, l'esprit est plus fondamental que le langage; selon la seconde, l'esprit et le langage sont interdépendants; et selon la troisième, le langage est plus fondamental que l'esprit.

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 elle, il peut y avoir pensée sans langage. La pensée, par nature essentiellement mentale est alors considérée comme étant totalement indépendante des mots ou d'autres signes physiques (linguistiques). Cependant, comme nous ne sommes pas des télépathes (des êtres capables de communiquer par la pensée sans avoir le besoin de parler), ni des esprits purs ou 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 nos pensées. 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. Je vais parler brièvement des philosophes qui ont soutenu la première conception parmi lesquels Platon, Aristote, Descartes et Grice.

Chez Platon¹², 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 l'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." Pourquoi?:

¹² Platon, *Œuvres Complètes*, Tome cinquième, traduction nouvelle d'Émile Chambry. Voir sur la signification dans le discours, *Le Sophiste*, 261d; 262a, b, c, d, e; (Les citations sont des extraits de cet oeuvre). Sur le langage mental voir *Théétète*.

[...] 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.

Ainsi, quand quelqu'un dit: *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."

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, la pensée est totalement indépendante du langage qui n'est donc pas un élément constitutif de la pensée. Deuxièmement, 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.

Aristote¹³ 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 séparément¹⁴.” Le nom est composé par certains éléments: les lettres, 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, il dépend d’une convention déterminée par l’esprit. Autrement dit, il représente un objet physique correspondant au contenu mental.

Aristote parle aussi du rôle du verbe dans le discours: Le verbe ajoute à la signification, le temps¹⁵. 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 (de 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] [...] Tout discours a une signification,

¹³ Précisément dans *De Interpretatione* (1989). Voir *Le Nom* (2; 20-25), *Le Verbe*, et *Le Discours* (4; 30) Les italiques sont miens.

¹⁴ Selon Aristote, c’est le verbe qui ajoute le temps à la signification du discours.

¹⁵ Les verbes sont en soit des noms qui servent à qualifier le sujet et à fixer le temps dans le discours.

non pas toutefois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par *convention*." 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 [...]"¹⁶ 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.

On trouve déjà chez Aristote le 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 [...]" Aristote donne ainsi 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".¹⁷

¹⁶ *De Interpretatione* (1989), "Paroles, pensées et choses. – Le vrai et le faux" (1:16a).

¹⁷ Aristote, *De Interpretatione* (1989) "Le vrai et le faux", 1:16a. Voir la *Rhétorique*, 1456b sur les espèces de discours. Par la suite, d'autres ont tenté d'élaborer une théorie générale de l'usage du langage (par ex., Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser* (1662). Celle utilisée ici est l'édition de 1981, critique par Pierre Clair et François Girbal). Mais aucune de ces théories n'est arrivée aux résultats de la théorie contemporaine des actes de discours commencée par Austin et perfectionnée ensuite par Searle & Vanderveken qui tient compte de tous les types possibles d'usage du langage.

Vers le 4^{ème} siècle, les Stoïciens¹⁸ 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 on parle; 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. C'est-à-dire, ils sont ce que les locuteurs grecs comprennent quand ils se parlent entre eux, et ce que les locuteurs non grecs ne comprennent pas quand les grecs parlent. Le stoïcisme fait la promotion des unités de significations. Selon eux, 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 pouvant 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 définissent 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 montrés dans le langage. Par exemple, "Socrate écrit", "Socrates escreve" et "Socrates writes" exhibent les contenus d'une et la même impression rationnelle dans différentes langues.

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

¹⁸ J'ai consulté la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge, l'entrée *Stoicism* faite par David Sedley. Pour en savoir plus sur le sujet, voir: Brunschwig (1978); Mates (1953), 2^{ème} édition (1961, pp. 18-19).

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.

Descartes¹⁹ est parmi ceux qui soutiennent 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 Chomsky²⁰, Descartes accordait quand même 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 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

¹⁹ Descartes, *Discours de la Méthode*, V. In: *Descartes: oeuvres et lettres*. Introduction, chronologie, bibliographie et notes par André Bridoux. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1953.

²⁰ Chomsky (1969, p. 5).

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, en outre, 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 (1957)²¹ 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 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 ses auditeurs des effets mentaux perlocutoires. Celui qui fait une assertion entend que l'interlocuteur croit ce qu'il affirme; celui qui donne une directive entend influencer son comportement. Pour cela, il doit aussi avoir l'intention que son audience reconnaisse sa première intention. L'approche de Grice soutient: 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 Ludwig²² l'a remarqué. C'est grâce à nos intentions que les énonciations, au moyen desquels nous entendons signifier et donc communiquer, sont dotées de signification.

²¹ Dans son article "Meaning" (1957), il vise à réduire la signification des énoncés du langage aux intentions de signification des locuteurs.

²² Ludwig (1997, pp. 176-177).

Searle²³ a montré cependant que les deux intentions, de signifier et de communiquer, ne coïncident pas comme Grice le pensait. Selon Searle:

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.²⁴

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.²⁵ 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. En pareils 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.

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

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

²³ Voir à se sujet le chapitre 6: "Meaning" (Searle 1983, pp. 161-163). Et Searle (1998, pp. 144-146).

²⁴ Searle (1998, p. 144).

²⁵ Voir Searle (1969, p. 20).

uttered meaningfully, those words, sentences, marks, and symbols now have intentionality derived from the speaker thoughts.²⁶

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"²⁷. 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"²⁸. Une conséquence de ce principe est que toute pensée bien déterminée est en principe exprimable par le langage. Le langage est la structure formelle par laquelle les pensées sont organisées. À toute pensée conceptuelle possible correspond un énoncé actuel ou possible qui exprime ou pourrait exprimer cette pensée. En Bref, Searle soutient d'une part que l'esprit est antérieur au langage et d'autre part que l'esprit et le langage sont liés et interdépendants. C'est pourquoi il est plutôt un partisan de la seconde conception.

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, les discours intérieurs qu'on fait mentalement en soliloque ont la

²⁶ Searle (1998, p. 141).

²⁷ Searle (1983, p. 160).

²⁸ Searle (1969, p. 19).

même forme logique que nos discours publics. Cela explique pourquoi, en principe, on peut toujours 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.

Au 17^{ème} 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 la communicative et la 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 généraux accordés pour marquer et signifier nos pensées"²⁹. En assignant cette importance au langage, Hobbes lie la vérité elle-même aux mots: "la vérité consiste dans l'ordre correct des noms dans nos affirmations"³⁰.

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, les jugements, les croyances et les 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. Selon lui, c'est plutôt avantageux³¹. Il est important d'observer que dans l'approche de Hobbes, la pensée n'est pas un

²⁹ Hobbes, *Leviathan*, I, 5.

³⁰ Hobbes, *Leviathan*, I, 4.

³¹ Voir la 4^e objection de Hobbes aux *Méditations* de Descartes, in Descartes, *Œuvres et Lettres*, IX-I, 138.

simple type de discours intérieur analogue au discours extérieur; la pensée est plutôt conduite par la manipulation mentale des signes linguistiques³². Autrement dit, la pensée est expliquée en terme 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 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.³³

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, mais bien celui des choses signifiées par les 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,

³² T. Hobbes, *Leviathan*, I, 4. Pour un aperçu actuel de l'application des idées de Hobbes, voir l'article de Leclerc (2002); Et celui de Pécharman (1992).

³³ Dans Descartes, *Œuvre et Lettres*, *Op. cit.*, pp. 404-405.

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.³⁴

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?

C'est Antoine Arnauld qui dans sa *Logique*³⁵ entreprend de donner une réponse plus approfondie au problème soulevé par Hobbes. Dans le premier chapitre, 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 des 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 diffé-

³⁴ Descartes, *Oeuvres et Lettres*, *Op. cit.* pp. 405-406.

³⁵ Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1981, pp. 42-44).

rentes 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 que nous avons inventées pour nos 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 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 discussion³⁶:

[...], 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; parce que 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 Géométrie, 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

³⁶ Idem, *ibidem*, pp. 42-43.

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.

Leibniz est le philosophe du 17^{ème} siècle qui a consacré le plus d'attention aux problèmes linguistiques et sémiotiques. Son travail est essentiellement motivé par sa conception du 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 1684³⁷. Leibniz y 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"³⁸. Nous serions alors "aveugles"³⁹. 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

³⁷ Leibniz, "Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (Meditations on Knowledge, truth and ideas). *Acta Euditorum* (november 1684: 537-42); Repr. in *Leibnitii opera omnia*, vol 4; Transl. R. Ariew and D. Garber in *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Company, 1989. GP IV, 422-26.

³⁸ Leibniz, *Op. cit.*, GP VII, 19.

³⁹ Ce terme n'a pas de connotation péjorative chez Leibniz.

caractères, peu importe s'ils sont des mots, des signes ou des images"⁴⁰. 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".

Ainsi, Leibniz répond positivement 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"⁴¹

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. ⁴²

⁴⁰ Leibniz, *Op. cit.* GP VII, 31.

⁴¹ *Op. cit.* C, 151.

⁴² *Op. cit.* GP VII, 192.

Comme on le sait, le langage est devenu un thème philosophique privilégié lors du tournant linguistique, en philosophie, au 20^{ème} siècle. Il est devenu en 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^{ème} 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^{ème} siècle, le débat est plutôt sur la nature de la signification.

La philosophie contemporaine parle plus de pensées en termes 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 le fleuve *Amazone* il y a des *piranhas*, sa croyance a comme contenu la proposition 'que dans le fleuve *Amazone* il y a des *piranhas*'. Le débat actuel tourne autour de la question "Quelle est la meilleure approche sur la signification?" Ici on a affaire à la question de la nature des représentations mentales.

L'avènement de la théorie des actes de discours enrichit la philosophie du langage⁴³. Elle représente un grand progrès en 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 *tentant* d'accomplir des actes illocutoires dirigés vers le monde et destinés à une audience. Parmi les actes de discours, il y a les actes d'énonciation, de référence et de prédication, les actes propositionnels et surtout les actes illocutoires et perlocutoires. Parmi les actes illocutoires

⁴³ Voir le chapitre de Cocchiarella (1997). Sa dernière section est consacrée à la théorie des actes de discours.

qui sont les unités de signification et de communication il y a les actes assertifs, engageants, directifs, déclaratoires et expressifs. Ils ont des conditions de félicité fort différentes. Les principaux traits des marqueurs illocutoires dans les langues naturelles sont le mode du verbe et le type syntaxique d'énoncé⁴⁴. Les énoncés déclaratifs dont le verbe est au mode indicatif servent à faire des assertions; les énoncés impératifs, interrogatifs, performatifs et exclamatifs servent à faire d'autres actes illocutoires, respectivement des directives, des questions, des déclarations et à exprimer des attitudes.

Tous les actes illocutoires 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 du langage naturel en exhibant la forme canonique des actes illocutoires exprimés par leurs énoncés de tous les types syntaxiques. La sémantique générale des conditions de succès et de satisfaction de Daniel Vanderveken (1990) contient une logique des forces, des sens et des dénnotations. Elle développe le projet de Leibniz de *characteristica 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

⁴⁴ Voir à ce sujet l'article que j'ai écrit avec D. Vanderveken "Les universaux logiques et linguistiques relatifs aux forces illocutoires" qui paraîtra sous peu dans les actes du colloque *Annotation automatique de relations sémantiques et recherche d'informations: vers de nouveau accès aux savoirs* qui a eu lieu à Paris IV-Sorbonne les 27-28 octobre 2006, à paraître aux Presses Universitaires Paris-Sorbonne. Voir aussi l'article de Leclerc (2002).

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 *characteristica universalis* originally envisaged by Leibniz.⁴⁵

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, les agents humains sont capables d'avoir un comportement linguistique non en vertu de leur propriété d'être équipés d'un esprit (entité interne et mystérieuse) mais plutôt en vertu d'être des agents capables de s'engager dans des comportements qui exhibent un certain degré de spontanéité et une certaine organisation relativement complexe. L'esprit est alors analysé en termes de comportement. Les pensées ne sont pas essentielles selon cette approche car elles sont considérées comme étant causalement inefficaces. Avoir une pensée (une croyance, par exemple) c'est être disposé à produire un comportement approprié à cet état de pensée en certains contextes ou circonstances. On assigne de l'intelligence aux agents en fonction de ce qu'ils font ou pourraient faire. Le langage est considéré un type de comportement ouvert dont seuls les agents intelligents sont capables. Plus précisément, la capacité d'avoir des représentations d'ordre supérieur (des représentations de ses propres représentations) émerge du langage. Il est causé par des stimulations externes et par des dispositions. Selon ce point de vue, les états et les actes de pensée conceptuelle sont juste des dispositions de comportement qui sont réactives à des *stimuli*. On peut alors concevoir le langage sans considérer l'aspect subjectif de l'esprit, car la signification est tout simplement en dehors de la tête des agents.

⁴⁵ Cocchiarella (1997, pp. 71-72). Il fait référence au livre de Daniel Vanderveken (1990). Italique dans le texte.

Gilbert Ryle⁴⁶ accuse la conception dualiste traditionnelle (Cartésienne) de représenter les faits de la vie mentale comme s'ils appartiennent à un type de catégorie différente de celle qu'ils appartiennent vraiment. Selon lui, l'une des tâches principales de la philosophie est d'identifier la catégorie logique de ses termes clés. Or, dans la doctrine de Descartes, l'erreur catégorielle concerne les termes *esprit* et *corps*, selon Ryle. Descartes soutient que l'esprit est une substance dont les propriétés sont immatérielles (subjectives, privées, qualitatives, etc.) alors que le corps est une substance dont les propriétés sont matérielles (objectives, accessibles à l'observation publique, etc.). L'esprit ou l'*ego* de Descartes est alors un *fantôme dans la machine*. L'erreur catégorielle⁴⁷ concerne l'exclusivité du mental et du physique: l'esprit existe parallèlement au corps et quoiqu'ils soient associés (ou similaires) les phénomènes mentaux et les phénomènes cérébraux appartiennent à des catégories distinctes. Car les phénomènes mentaux ne peuvent être des propriétés physiques, biologiques du cerveau. Selon Ryle, les termes du langage qui sont appliqués à la vie mentale ne décrivent pas des épisodes ou des processus internes mystérieux. Car ils ne consistent pas un modèle de comportement dont l'occurrence est physique et actuelle. Les termes mentaux *décrivent* plutôt des *dispositions* de comportement des agents lesquelles sont réelles et publiquement observables. Il faut donc analyser les concepts mentaux tels que "images, croyances, savoirs, souvenirs, volontés, etc." en termes de dispositions d'occurrences et d'actions publiques (des comportements manifestes). C'est ainsi qu'ils sont replacés dans leur catégorie logique propre.

Le second Wittgenstein⁴⁸, celui des *Investigations Philosophiques* ajoute, dans une perspective épistémologique, que les critères d'occurrence des

⁴⁶ Ryle (1949, pp. 50, 86-89).

⁴⁷ Certains (Strawson) ont montré que le critère d'identification des catégories logiques de Ryle amène à des absurdités catégorielles. Voir l'article de Strawson (1971, p. 187).

⁴⁸ *Philosophical Investigations*, Partie I, (§1 et 2).

états et processus mentaux ne peuvent être privés. Ils doivent plutôt se situer au niveau des formes de comportement publiquement accessibles, dans son jargon les *formes de vies*. Il est aussi contre la conception mentaliste de la signification. Selon lui, la signification des mots n'est pas un état psychologique. Si c'était le cas alors chaque utilisateur d'un mot pourrait signifier quelque chose de différent en utilisant ce mot, chacun ayant une sensation propre différente. La communication serait alors difficile sinon impossible. Les concepts ne sont pas des "images" ou des objets mentaux qu'on manipule internement. L'esprit n'est pas une entité et les états mentaux ne sont pas des épisodes privés se déroulant à l'intérieur de pareille entité. Les termes mentaux ne devraient donc pas être utilisés pour désigner des entités ou des phénomènes de telle sorte. Leurs rôle est très différent. Ils peuvent être définis en termes de comportements et les énoncés à propos de l'esprit peuvent être traduits sans aucun résidu psychologique dans des énoncés à propos du comportement. Lorsqu'on fait usage des termes mentaux on se réfère à des d'entités inexistantes.

Daniel Dennett⁴⁹ suit la même optique en développant son approche "instrumentaliste" de l'esprit. Selon lui, l'esprit n'est pas un constituant réel du monde car il ne fait aucune différence causale. Les états et les processus mentaux intentionnels et conscients n'ont aucune influence dans le comportement des agents. Les causes réelles de leur comportement sont des propriétés dispositionnelles réactives à des stimuli. Les agents humains n'ont pas de vie consciente. Cependant, il est parfois intéressant de continuer à parler des pensées et de leur contenu dans un but purement utilitaire. Selon Dennett, c'est une *technique* ou stratégie utile que d'attribuer des attitudes propositionnels aux agents (ou aux systèmes), car cela facilite la compréhension de leur économie: en moins de temps et en faisant moins d'efforts on comprend la description ou

⁴⁹ Son approche "instrumentaliste" est exposé dans ses livres: *The Intentional Stance* (1987); et *Consciousness Explained* (1991, pp. 70-71, 450).

l'explication de leurs comportements. Mais attention! Assigner des pensées aux agents sert juste à prédire mais aucunement à expliquer causalement leur comportement. Dans cette optique, on a encore besoin d'utiliser la terminologie mentaliste mais elle sera tôt ou tard éliminée avec l'avancement de la science. Soulignons que chez Dennett, la capacité de se représenter ses propres représentations émerge du langage. Seules les créatures ayant pareilles capacités peuvent être décrites comme étant des créatures pensantes.

Hillary Putnam⁵⁰ défend la thèse selon laquelle la signification n'est tout simplement pas dans la tête des agents humains. Putnam attaque la théorie descriptiviste de Frege et de Russell qui à ses yeux défend le caractère interne et privé de la signification⁵¹. 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 c'est donc "dans la tête" des agents qu'il faut situer le phénomène de la signification. C'est précisément cette conséquence de la théorie descriptiviste que nie Putnam en disant que les significations des termes 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"⁵². Il nie ainsi le caractère mental de la signification.

⁵⁰ Putnam (1975, p. 3; Ch. 12).

⁵¹ Un autre qui attaque le point de vue Frégéen et Russellien est S. Kripke. Voir son article: "Naming and necessity" (1972).

⁵² Putnam (1975, pp. 218-219, 223-227). (Extrait de la traduction de Pascal Ludwig, in *Le langage*, textes choisis et présentés par Ludwig 1997).

Enfin, il y a tous ceux qui défendent une conception plus radicale voir éliminatrice de l'esprit comme Paul et Patricia Churchland⁵³ et S.P. Stich⁵⁴. L'éliminativisme matérialiste est souvent perçu comme une extension de la conception instrumentaliste de D. Dennett qui se sert (d'une façon arbitraire) des termes mentaux pour donner un sens aux comportements intelligents des agents ou systèmes. Selon la conception éliminatrice, si on veut comprendre *exactement* comment les systèmes fonctionnent on doit alors aller plus loin. Il faut absolument abandonner toute référence au mental. Quand on regarde sous la peau, ce qu'on voit c'est un mécanisme neurologique très complexe dont les principes de fonctionnement n'a presque aucune ressemblance avec les principes de la psychologie populaire⁵⁵. Dans cette perspective, on peut expliquer l'histoire complète de nos actions sans faire aucune mention aux phénomènes mentaux intentionnels et conscients. Il nous reste alors deux choix: La réduction ou l'élimination théorique. Dans le premier cas, on doit réduire les catégories psychologiques aux catégories neurologiques. Dans ce cas, la psychologie populaire devient un cas spécial de la neuroscience. Dans le second cas, on doit rejeter la psychologie populaire comme étant une théorie fautive. Quand la neuroscience arrivera à mieux prédire et expliquer les activités intelligentes des agents sans faire appel aux catégories mentales familières (de croyances, désirs, intentions, raisons, etc.), mais en parlant seulement de neurones (avec les

⁵³ Churchland (1979) et (1981); ainsi que Patricia Churchland (1986). Ils développent une approche "éliminatrice" de l'esprit. Leur propos n'est pas de réduire la théorie de la psychologie du sens commun "la psychologie populaire", mais plutôt de la remplacer par la théorie scientifique du cerveau et du système nerveux centrale "la neuroscience".

⁵⁴ Stich (1983).

⁵⁵ On appelle "psychologie populaire" la théorie du sens commun encodée par notre langage naturel, enchâssée dans les institutions sociales, sauvegardée par nos institutions légales et raffinée par les sciences comportementales et sociales.

cellules gliales, les neurotransmetteurs, le flux sanguin, etc.) elle pourra alors remplacer complètement les théories psychologiques conventionnelles. Selon les Churchlands, notre psychologie du sens commun a comme destin de disparaître complètement de nos théories.

3. CONCLUSION

On a 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 défend le langage comme étant au service de l'esprit (plus précisément, comme moyen d'expression et de communication de la pensée). La seconde, défend plutôt une dépendance mutuelle entre pensée et langage. Néanmoins, même si le langage est indispensable à l'organisation, à l'expression et à la communication des pensées, il n'est pas pour autant indépendant de la pensée. La troisième, défend une indépendance du langage. Elle mise sur l'hypothèse que le mental n'intervient pas théoriquement dans l'explication du comportement des agents. Son élimination n'est qu'une question de temps.

Quant à moi, je partage l'idée classique que 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 les croyances, désirs, intentions, espoirs, peurs, amours, haines) que nous avons; des états de pensée non conceptuelle (comme la perception, etc.) que nous arrive; des actes de pensée conceptuels que nous faisons mentalement (comme juger, déduire, déclarer, définir, décider, multiplier, diviser, inférer, prédiquer, signifier, etc.) et ceux que nous accomplissons en parlant (comme les assertions, les ordres, les promesses et les déclarations). Ces derniers actes sont publics.

Bien entendu, nous pouvons, en principe, toujours exprimer ouvertement nos pensées intérieures en utilisant le langage public. Cela

est même indispensable quand on veut interagir avec d'autres. Searle et 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.⁵⁶

Ainsi, nous ne pouvons accomplir en privé des actes illocutoires comme les supplications, les ordres et les promesses, dont la force est essentiellement dirigée vers un interlocuteur, sans vouloir communiquer à cet interlocuteur, quand il s'agit d'un allocutaire (un autre locuteur). Le langage est un outil précieux et indispensable à l'esprit. Il sert à la fois à exprimer nos pensées et à agir dans le monde. Le langage a le mérite de rendre notre esprit public et donc accessible aux autres agents. Comme beaucoup de philosophes, je soutiens qu'il n'y a pas de véritables actes de langage sans actes de l'esprit. L'intentionnalité du langage est dérivée de l'intentionnalité intrinsèque des locuteurs. Ceci lui est essentiel pour que le langage puisse remplir ses fonctions dans le monde. Cependant, l'esprit dépend aussi du langage à cause du principe d'exprimabilité qui crée une certaine dépendance de l'esprit vis-à-vis du langage.

Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein dit: "Tout ce qui peut être pensé peut être exprimé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement" (§ 4.116). Selon cette thèse, tout agent humain est en principe capable d'exprimer sa propre pensée. Celui qui a un désir ou une croyance est capable d'exprimer quel est ce désir ou cette croyance. Celui qui fait un jugement ou un engagement est capable d'exprimer ce jugement ou cet engagement. Certaines conséquences de ce *principe d'exprimabilité* des pensées ont été tirées dans la théorie des actes de discours. Ainsi, selon Austin (1962), Searle (1969), Searle et Vanderveken (1985) et Vanderveken (1990), les actes illocutoires sont les unités

⁵⁶ Voir Searle et Vanderveken (1985, pp. 180, 182).

premières de signification et de communication dans la compréhension et l'usage du langage. Nous ne pouvons parler en signifiant quelque chose sans *tenter* d'accomplir des actes illocutoires. Par conséquent, toute pensée exprimable par le langage est exprimable en *tendant d'accomplir* un acte illocutoire. En principe, tout agent qui *tente* d'accomplir un acte illocutoire doit avoir à l'esprit les concepts et les attributs des propositions représentant les faits vers lesquels sa pensée est orientée. Elles ont un contenu propositionnel. Une force mentale⁵⁷ détermine la manière dont ce contenu propositionnel est lié au monde. Elle détermine le type d'acte qu'on tente d'accomplir. Et l'expression d'une attitude psychologique fait partie de l'accomplissement de l'acte. Tout acte illocutoire a des conditions de sincérité.

Pourquoi somme-nous capables d'exprimer nos pensées conceptuelles? Toute pensée conceptuelle représentant un fait doit être bien déterminée. Autrement, elle n'aurait pas de contenu, ce ne serait pas une pensée. Ainsi, 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 croyance, s'il fait un engagement ou un jugement, il doit savoir ce qui doit se passer dans le monde pour que son désir, sa croyance, son engagement et son jugement soient satisfaits. S'il tente d'accomplir un acte illocutoire il comprend ses conditions de félicité. Ces conditions sont déterminées à parti du contenu propositionnel P et de la force illocutoire F de pareils actes dont la forme est F(P). Cette forme reflète la forme des pensées exprimées. Une pensée inexprimable aurait des conditions de satisfaction tout à fait indéterminées: ce ne serait pas véritablement une pensée avec un contenu.⁵⁸

⁵⁷ Cette force devienne illocutoire dans le cas des actes illocutoires.

⁵⁸ Voir mon article: "De la nature et des limites de la pensée conceptuelle". In: D. Fisette, D. Vanderveken (eds.). *Action, Attitudes & Décision*, à paraître sous peu dans la collection *Langage, Informatique et Cognition* des Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Ma conclusion générale est la suivante: le principe d'exprimabilité des pensées conceptuelles est analytique. La pensée est exprimable par le langage seulement si elle est bien déterminée et *vice versa* la pensée est bien déterminée seulement si elle est exprimable par le langage. À partir de cela, on arrive 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. Et l'intentionnalité est la clef de cette relation. En ayant un rôle constitutif dans la pensée conceptuelle, l'intentionnalité délimite l'usage 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.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE. *De l'Âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Paris: Gallimard, 1989.
- . *De l'Interprétation*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- ARNAULD, A., NICOLE, P. [1662]. *La Logique ou l'Art de Penser*. Édition critique par Pierre Clair et François Girbal. Paris: Vrin, 1981.
- AUDI, R. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2^e édition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- AUSTIN, J. *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- BRUNSCHWIG, J. *Les Stoïciens et leur Logique*. Paris: Vrin, 1978.
- BUNNIN, N. TSUI-JAMES, E.P. (eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*, 2^e édition. Oxford: Blackwell, 2003.

- CANFIELD, J.V. (ed.). *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*. London/New York: Routledge, 1997.
- CHOMSKY, N. *La Linguistique Cartésienne Suivie de La Nature Formelle du Langage*. Paris: Seuil, 1969.
- CHURCHLAND P.M. *Neurophilosophy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986.
- CHURCHLAND, P.S. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. *Journal of Philosophy*, 78, pp. 67-90, 1981.
- CLEVE, J. VAN. “Dependence”. In: R. Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2^e édition. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-222, 1999.
- COCCHIARELLA, N. “Formally oriented work in the philosophy of language”. In: J.V. Canfield (ed.). *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*. London/New York : Routledge, pp. 39-75, 1997.
- DASCAL, M. “The dispute on the primacy of thinking or speaking”. In: *Philosophy of Language: An International Handbook of Contemporary Research*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 1024-1041, 1996.
- DAVIDSON, D., HARMAN, G. (eds.). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, 1972.
- DAVIES, M. “Philosophy of Language”. In: N. Bunnin, E.P. Tsui-James, (eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*, 2^e édition. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 96-97, 2003.

- DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.
- . *Consciousness Explained*. Boston/New York/London: Little, Brown and Company, 1991.
- DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*. In: *Descartes: œuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1953.
- . *Méditations*. In: *Descartes: œuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1953.
- DE SOUSA MELO, C.J. “Possible Directions of Fit between Mind, Language and the World”. In: D. Vanderveken, S. Kubo (eds.). *Essays in Speech Acts Theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 109-117, 2001.
- DRETSKE, F. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.
- FODOR, J. *The Language of Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- FREGE, G. *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. et interprétation de Claude Imbert. Paris: Seuil, 1971.
- GARNHAM, A. “Representation Mental”. In: V.P. Lamarque (ed.). *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Kidlington/Oxford: Pergamon, pp. 74-76, 1997.
- GOLDMAN, A. *A Theory of Human Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- GRICE, P. “Meaning”. *The Philosophical Review*, 79, pp. 377-388, 1957.

- . “Utterer’s Meaning and Intentions”. *The Philosophical Review*, 78, pp. 147-177, 1969.
- . *Studies in the Way of Words*. London: Harvard University Press, 1989.
- GÜNTHER, G. MEGGLE, G. (eds.). *Speech Acts, Mind, and Social Reality*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002.
- GUTTENPLAN, S. (ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1997.
- HALE, B., WRIGHT, C. *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997.
- HINTIKKA, J. *Lingua Universalis vs Calculus Ratiocinator: On Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1997.
- HOBBS, T. *Leviathan*, 1651. Texte disponible en ligne: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>
- JACKSON, F., REY, G. “Mind, Philosophy of”. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. London: Routledge, dans Routledge Encyclopedia.
- KIM, J. *Mind in a Physical World*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000.
- . *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.
- KIM, J., SOSA, E. (eds.). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1998.
- KRIPKE, S. “Naming and Necessity”. In: D. Davidson, G. Harman (eds.). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, pp. 253-355, 1972.

- LAMARQUE, V.P. (ed.). *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Kidlington/Oxford: Pergamon, 1997.
- LECLERC, A. “Verbal Mood and Sentence Moods in the Tradition of Universal Grammar”. In: D. Vanderveken, S. Kubo (eds.). *Essays in Speech Acts Theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 63-84, 2001.
- . “Hobbes et le discours mental (un bémol à l’interprétation ‘Computationnelle’ de sa pensée logico-linguistique)”. *Manuscrito*, XXV(2), pp. 249-269, 2002.
- LEIBNIZ, G.W. “Meditatione de cognitione, veritate et ideis” (Meditations on Knowledge, truth and ideas). *Acta Euditorum* (November, 1684): 537-42. Repr. in *Leibnitii opera omnia*, vol 4. Transl. R. Ariew and D. Garber in *Leibniz: Philosophical Essays*. Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Company, 1989.
- LUDWIG, P. *Le Langage*. Paris: Flammarion, 1997.
- LYCAN, W.G. “Philosophy of Language”. In: R. Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2^e edition. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 673-676, 1999.
- LYONS, W. *Approaches to Intentionality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press, 1953.
- PÉCHARMAN, M. “Le discours mental selon Hobbes”. *Archives de Philosophie*, 55, pp. 553-573, 1992.
- PLATON. *Ménon*. In: *Œuvres Complètes*, Tome II. Traduction Nouvelle avec des notices et des notes par E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères.

- . *Théétète*. In: *Œuvres Complètes*, Tome III. Traduction Nouvelle avec des notices et notes par E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères.
- . *Le Sophiste*. In: *Œuvres complètes*, Tome V. Traduction Nouvelle avec des notices et des notes par E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères.
- . *Phèdre*. Dans la collection des Universités de France, *Œuvres Complètes*. Tome IV – 3^{ème} partie. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1961. 5^{ème} édition.
- PUTNAM, H. *Mind, Language and Reality*, vol. 2. Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1975.
- RORTY, R. (ed.). *The Linguistic Turn*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1967.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- SEARLE, J. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- . *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- . *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books, 1998.
- . "Meaning, Mind and Reality". *Revue Intentionale de Philosophie*, v. 55, n. 216, pp. 173-179, 2001.
- SEARLE, J., VANDERVEKEN, D. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- STICH, S.P. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983.
- STRAWSON, P.S. "Catégories". In: O.P. Wood, G. Picher (eds.). *Ryle*. London: Macmillan, 1971.
- VANDERVEKEN, D. *Les Actes de Discours*. Liège/Bruxelles: Pierre Mardaga, 1988.
- . *Meaning and Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "Searle on Meaning and Action". In: G. Günther, G. Meggle (eds.). *Speech Acts, Mind, and Social Reality*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, pp. 1359-1371, 2002.
- . "Attempt, Success and Action Generation: a Logical Study of Intentional Action". In: D. Vanderveken (ed.). *Logic, Thought and Action*. Dordrecht: Springer, pp. 315-342, 2005.
- . (ed.). *Logic, Thought and Action*. Dordrecht: Springer, 2005.
- VANDERVEKEN, D., KUBO, S. (eds.). *Essays in Speech Act Theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. [1922]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Traduction française, préambule et notes de Giles Gaston Granger. Paris: Gallimard, 1993.
- . [1953]. *Philosophical Investigations*. Ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees et traduit par G.E.M. Anscombe, 2nd édition. Oxford: Blackwell. Traduction française de l'allemand par Pierre Klosowski. Paris: Gallimard, 1961.
- WOOD, O.P., PICHER, G. (eds.). *Ryle*. London: Macmillan, 1971.