

Images et réalités du behaviorisme

Jean Bélanger

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203085ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bélanger, J. (1978). Images et réalités du behaviorisme. *Philosophiques*, 5 (1), 3-110. <https://doi.org/10.7202/203085ar>

IMAGES ET RÉALITÉS DU BEHAVIORISME*

par Jean Bélanger

1. LA NOTION DE BEHAVIORISME

1.1 *Ambiguïté de la notion*

1.1.1 Qu'est-ce que le behaviorisme ? À cette question beaucoup donnent des réponses différentes, pas nécessairement fausses (quoique parfois elles le soient), mais néanmoins différentes. Cette ambiguïté quant à sa nature est due à plusieurs facteurs.

D'abord, il y a diverses positions, associées à divers théoriciens. Aucun de ces derniers n'a été vraiment le « créateur » du behaviorisme, comme Freud pour la psychanalyse. En fait, dès les débuts du mouvement, il y a eu plusieurs candidats au titre du « premier behavioriste » (Watson, Meyer, Weiss, Pieron¹, etc.) ; et cette diversité a été constante depuis. Il est facile de comprendre qu'on ait qualifié le behaviorisme de « position la plus subjective de la psychologie », puisqu'elle varie selon le théoricien².

Cette ambiguïté de la notion de « behaviorisme » tient aussi à la fausse représentation qui en a été faite, et cela parfois par les behavioristes eux-mêmes. De plus on a souvent eu tendance à l'identifier à sa version américaine, plus particulièrement aux théories de l'apprentissage de Watson, Hull, Guthrie ou Skinner³, ou encore à certaines caractéristiques supposées de ces théories (v.g. associationnisme, empirisme, environnementalisme, etc.).

* Ce texte est le dernier des Actes du colloque organisé par la Société de Philosophie du Québec sur le thème « Philosophie et Psychologie », et dont nous avons présenté la première partie dans le numéro d'octobre 1977. (Note de la Rédaction.)

1. Voir FRAISSE (1970) ; LITTMAN (1971) ; ESPER (1968). Pour une liste des variétés, voir ROBACK (1964), p. 535-538, et SULLIVAN (1973).
2. VEXLIARD (1968), p. 171.
3. On oublie alors que beaucoup de behavioristes ne sont pas américains, ne travaillent pas en apprentissage ou avec des animaux.

Une dernière source d'ambiguïté réside dans l'existence de positions qui sont proches du behaviorisme sans être pour autant behavioristes. En psychologie, c'est le cas du fonctionnalisme. En philosophie, on a souvent confondu des philosophies « behavioristes » (*v.g.* Ryle, Wittgenstein, etc.) avec la psychologie behavioriste. Enfin, divers théoriciens (Calkins, Reisser) se sont qualifiés de behavioristes alors qu'ils ne l'étaient pas et qu'ils n'ont été reconnus comme tels par personne d'autre.

1.1.2 Pourtant les psychologues s'entendent relativement bien à identifier une théorie ou un théoricien comme behavioriste ou non, même s'ils ne sont pas toujours capables de préciser ses caractéristiques essentielles.

Dans la première partie de ce texte, nous allons tenter de définir ces caractéristiques essentielles (nécessaires et suffisantes). Leur emploi devrait nous permettre de qualifier de behavioristes tous ceux qui sont reconnus comme tels par la communauté des psychologues, behavioristes ou non. Mais ces mêmes caractéristiques devraient exclure tout psychologue non reconnu (par lui-même ou par d'autres) comme tel. Enfin, les caractéristiques devraient nous permettre de comprendre pourquoi les behavioristes peuvent adopter des positions si variées ou même contradictoires.

Dans une deuxième partie, nous verrons comment divers behavioristes ont envisagé l'explication du comportement et quelles positions ils ont adoptées face à la notion de concepts ou d'entités théoriques.

Le behaviorisme a été souvent associé ou même identifié, à tort ou à raison, avec diverses positions ou doctrines philosophiques. La troisième partie de ce texte présentera donc un résumé de ses relations avec la philosophie.

Enfin, dans une quatrième et dernière section, nous analyserons quelques-unes des critiques qu'on lui a adressées, celles qui lui attribuent une incohérence ou une insuffisance théorique fondamentale.

1.2 ÉNONCÉ DE LA POSITION BEHAVIORISTE

1.2.1 *Objet, but, méthode et thèse*

1.2.1.1 On peut caractériser les behavioristes en disant qu'ils acceptent de façon explicite ou implicite quatre énoncés définissant

l'objet, le but, la méthode de leur psychologie et formulant une thèse sur la nature des phénomènes impliqués dans l'explication du comportement. Pour être behavioriste, il est nécessaire et suffisant d'accepter ces quatre énoncés⁴. Leur rejet, total ou partiel, suffit pour qu'une position théorique ne soit pas behavioriste.

Nous allons maintenant présenter rapidement ces quatre énoncés, puis nous en ferons une analyse plus détaillée.

objet : l'objet d'étude de la psychologie behavioriste est le comportement, animal et humain.

but : son but est de décrire, prédire et manipuler (« to control ») ce comportement.

méthode : sa méthodologie n'est pas spéciale, mais est celle de toutes les sciences de la nature, physiques ou biologiques.

thèse : pour expliquer le comportement, une théorie behavioriste ne s'appuie que sur trois catégories de phénomènes : la situation, la réponse et l'organisme.

Nous allons maintenant analyser plus en détail ces énoncés.

1.2.1.2 *Objet* : Le premier énoncé affirme que son objet d'étude est le comportement animal et humain. Nous n'allons pas chercher tout de suite à préciser la notion behavioriste de comportement. Nous allons plutôt tenter ici de montrer comment cet objet empêche d'appliquer le qualificatif de « behavioriste » à d'autres positions. Il est évident que toutes les psychologies mentalistes traditionnelles sont non behavioristes. Leur objet n'est pas le comportement, mais l'esprit ou la conscience pour James, Wundt ou Titchener, ou encore l'expérience vécue pour les phénoménolo-

4. Le lecteur ne sera peut-être pas convaincu de la justesse de ces affirmations. Une analyse historique et critique de la position des divers behavioristes en démontrerait aisément la validité. Malheureusement cette analyse, qui dépasse, et de loin, les limites de cet article, n'a jamais été faite. C'est là une curiosité de l'historiographie de la psychologie. TILQUIN (1950) semble être le seul à l'avoir tentée. Son ouvrage, d'excellente qualité et sans équivalent en langue anglaise, souffre toutefois de deux défauts : d'abord, il date ; ensuite, il constitue une vision extérieure du mouvement, faite par un philosophe et dans un cadre d'interprétation philosophique. Ce n'est pas que l'auteur ne soit pas sympathique au behaviorisme, qu'il le comprenne mal ou qu'il ait tort de l'interpréter dans un cadre philosophique. Mais le behaviorisme n'est pas fondamentalement une philosophie. C'est la création de psychologues, création qui se comprend d'abord dans le cadre de leurs travaux et recherches quotidiens.

gues. Il existe d'autres psychologies, qui ne sont pas mentalistes au sens traditionnel du mot et qui étudient le comportement. Mais dans ces dernières psychologies, *v.g.* cognitivistes ou psychodynamiques, le comportement n'est qu'un indice, un symptôme ; il n'est pas vraiment l'objet de ces psychologies, mais un moyen (parfois le seul) de connaître la nature des structures ou processus derrière le comportement. Ainsi, Chomsky considère le comportement comme peu intéressant en lui-même. Mais pour le behavioriste, le comportement est un objet d'étude en soi, il est étudié pour lui-même. Le postulat de processus ou structure « interne » ou théorique n'est au plus qu'un moyen de comprendre le comportement, et la valeur de ce postulat ne doit être évaluée qu'ainsi⁵.

1.2.1.3 *But* : Pour les psychologues behavioristes, le but de leur psychologie est de décrire, prédire et contrôler le comportement. Explorons la signification de ces termes en notant, pour l'instant, que la notion d'explication ne se trouve pas directement dans l'énoncé.

La nécessité de description du comportement est souvent implicite mais réelle. Dans le processus de définition behaviorale d'objectifs pédagogiques ou dans l'évaluation behaviorale en thérapie, la description du comportement prend une grande importance. En laboratoire la description est moins importante, puisque souvent le comportement étudié est défini *a priori* (malgré les risques que cela comporte).

Ce qui caractérise aussi le behaviorisme, par rapport aux psychologies mentalistes qui lui sont immédiatement antérieures, c'est son insistance à considérer la psychologie comme une science pratique, appliquée, concrète, faite de prédiction et de manipulation. En cela il s'oppose au structuralisme de Wundt et Titchener. Les behavioristes ne sont certes plus les seuls à vouloir faire une psychologie pratique. C'est une caractéristique de toute la psychologie américaine ; Wundt lui-même, d'ailleurs, l'appelait « ganz amerikanisch ». Le fonctionnalisme qui précède et prépare l'arrivée du behaviorisme se veut aussi une psychologie appliquée, pratique, comme la plupart des positions psychologiques d'aujourd'hui. Il peut donc paraître que cet énoncé n'est pas propre et exclusif au behaviorisme. En fait, il est même concevable logiquement d'en-

5. Voir : LE NY, J.F. (1969), qui, quoique non behavioriste, offre un point de vue similaire sur le caractère « a posteriori des activités centrales ».

visager une psychologie behavioriste qui n'aurait aucune préoccupation pratique, qui se verrait comme une science pure.

Mais l'énoncé est justifié en pratique par deux types de considérations. D'abord, la plupart des grands behavioristes ont consacré une partie de leur carrière à des travaux à portée pratique. C'est le cas de Watson, Piéron, Broadbent, Skinner, etc. Et le behavioriste a souvent eu des prétentions révolutionnaires ou utopiques. Le behavioriste n'est pas généralement un contemplatif, il est un « doer ». La deuxième considération consiste en ce que les autres psychologies, même les plus pratiques ou appliquées, ne cherchent pas directement à prédire ou à contrôler le comportement mais à prédire, changer ou expliquer des états, structures ou processus autres que comportementaux mais régissant les comportements. Elles peuvent souvent considérer la prédiction ou le contrôle du comportement comme illusoires et impossibles (pensons aux critiques adressées à la démarche de définition behaviorale des objectifs pédagogiques, à la distinction de Chomsky entre performance et compétence, au recours à l'argument de la liberté humaine en psychologie humaniste) ; dangereux (pensons à l'argument de substitution de symptôme employé par certains psychanalystes) ; ou immoraux et antidémocratiques (ce qui est une critique courante aujourd'hui). Ainsi, il apparaît probablement justifié de conserver l'énoncé du but de la psychologie behavioriste comme nécessaire à la définition de cette dernière.

1.2.1.4 *Méthode* : Un énoncé courant chez les behavioristes est que la méthode (ou les méthodes) de leur psychologie est scientifique. Cet énoncé peut paraître étonnant, sinon insultant pour d'autres psychologues dont les méthodes sont aussi scientifiques⁶ (et même plus scientifiques, selon des gens comme Chomsky ou Koestler).

Mais pour comprendre la « raison » de l'énoncé, il faut le situer par rapport à deux autres types d'affirmations. Le premier type d'affirmation, typique de certaines psychologies mentalistes, est celui de Wundt pour qui la psychologie est une science « immédiate » par rapport à la physique ou à la chimie qui sont des

6. Nous ne nous attarderons pas sur la définition du mot « scientifique ». Une définition satisfaisante paraît difficile, sinon impossible. Et le mot, comme qualificatif, est plus souvent employé pour indiquer l'approbation ou le blâme, ou donner un prestige social. D'ailleurs, la définition du mot n'est pas nécessaire dans le contexte de cet article.

sciences « médiates ». Dans cette optique, le psychologue atteint directement l'objet de son étude, l'esprit, tandis que le physicien n'a pas de contact direct, immédiat avec les entités matérielles, puisqu'il doit passer par l'intermédiaire de ses sens et que ceux-ci peuvent le tromper. Ce genre d'affirmation⁷ est donc caractéristique d'un certain type de psychologie mentaliste. Il se retrouve aussi sous une autre forme chez les phénoménologues. Le deuxième type d'affirmation est celui de certains spécialistes des sciences « humaines » ou « sociales », qui disent que pour étudier l'homme il faut nécessairement employer une méthode reposant sur l'introspection, l'empathie, l'intuition ou le jugement clinique.

Quand le psychologue behavioriste affirme que sa méthode est scientifique, ce sont ces deux affirmations qu'il rejette. Dans l'étude du comportement, le psychologue n'a pas, selon le behavioriste, d'avantages ou de pouvoirs inaccessibles par définition au physicien, au chimiste ou au biologiste. Il n'y a pas deux types de méthode scientifique, celle des sciences de la nature et celle des sciences du comportement. C'est en partie pourquoi le behavioriste rejette l'introspection, l'intuition ou l'empathie comme méthode de vérification ou de preuve. Non pas tant parce que l'introspection, l'intuition ou l'empathie n'existeraient pas ou ne pourraient pas, à tort ou à raison, nous amener à considérer certaines propositions comme « vraies » ; mais parce que le rationnel sous-tendant ces supposées méthodes ne correspond pas au rationnel behavioriste. Si l'esprit ou les processus mentaux existent, et existent tels qu'on les comprend traditionnellement, il n'y a pas de doute que l'emploi de ces méthodes est justifié, qu'elles sont nécessaires et spécifiques à une psychologie mentaliste. Elles s'accordent avec l'objet et la thèse mentaliste. Mais le rationnel de ces méthodes ne s'accorde pas avec la position behavioriste.

La caractéristique de la méthodologie behavioriste n'est pas tant d'être scientifique que d'affirmer qu'il n'existe pas de méthodes qui soient à la fois exclusives et nécessaires à la psychologie. Non pas que le psychologue, behavioriste ou non, n'emploie pas

7. « When we are trying to understand the mental processes of a child or a dog or an insect as shown by conduct, an action, the outward signs of mental processes . . . we must always find back upon experimental introspection . . . Experimental introspection is thus our one reliable method of knowing ourselves ; it is the sole gateway to psychology. »

E.B. TITCHENER (1914), *A Primer of Psychology*, Mac Millan, p. 32.

« Introspective observation is what we have to rely on first, foremost and always. »

W. JAMES (1890), *Principles of Psychology*, vol. 1, p. 185.

des techniques spéciales, qui lui sont propres et qu'on ne retrouve pas dans d'autres sciences comme la physique ou la biologie. Car il dispose de telles techniques ou méthodes, *v.g.* la psychométrie. Mais la psychologie behavioriste n'a pas une *méthode qui lui est unique* (*v.g.* l'introspection) *à cause de la spécificité de son objet*, ET qui lui est nécessaire parce qu'elle *définit la psychologie* et que, *sans elle, la psychologie devient impossible*.

C'est cette conjonction de spécificité et de nécessité essentielle qui caractérise la méthodologie de certaines psychologies non behavioristes, *v.g.* l'introspection pour Wundt⁸ et Titchener, l'ana-

8. BLUMENTHAL (1977) conteste cette description de la position de Wundt. Selon Blumenthal, la psychologie faite par Wundt ne repose pas sur l'introspection, mais sur une méthodologie behaviorale (mais voir MISCHER, 1969a).

Cette affirmation de Blumenthal, (qu'elle soit juste ou fausse, peu importe), montre comment il est dangereux d'interpréter un auteur. Les particularités de langage, la culture intellectuelle et scientifique de l'époque, les controverses auxquelles il a pu prendre part, son évolution historique, tous ces facteurs se combinent pour donner à son oeuvre un cachet qu'une autre époque, d'autres rivaux pourraient changer sans peut-être influencer certaines positions.

Ainsi quand Watson s'oppose à l'importance de l'instinct, cela semble bien plus parce que son époque en abuse (et mésuse) que parce que, comme behavioriste, il refuse tout déterminisme génétique. En effet, dans son premier livre *Behavior, an introduction to comparative psychology* (1914), il consacre deux chapitres aux instincts (qu'il accepte) et traite (très brièvement) du conditionnement, comme d'une technique mineure. Toutefois dans un article publié en 1916, il propose cette même « technique » comme la technique favorite. Mais alors Watson semble s'être pris au piège de la « critique constructive ». Si on rejette l'introspection et l'esprit, que peut-on offrir à leur place, par quelle méthode peut-on étudier le fonctionnement psychologique des sujets, et quelle explication va-t-on donner à la place de l'esprit ? Alors Watson semble répondre : « le conditionnement ». Et cela plutôt que d'accepter que l'existence de la psychologie ne suppose pas l'existence d'une méthode particulière et de reconnaître qu'il n'a pas encore une explication adéquate. Le polémiste et propagandiste en Watson va répondre à la place du scientifique ; et sa réponse, *ad hoc*, « arbitraire », faite sous l'inspiration du moment, va colorer de façon définitive l'interprétation que l'on fera ultérieurement du behaviorisme. Ce choix de Watson n'est pas pourtant l'effet du hasard. Car au moment où Watson cherche à préciser le contenu théorique du behaviorisme, la seule théorie apparemment compatible est la position pavlovienne. (Watson refuse la théorie de Thorndike parce que, selon lui, elle est mentaliste : elle emploie les concepts de satisfaction et d'insatisfaction (« satisfying or annoying states of affairs »). La position d'un théoricien ne constitue pas nécessairement un tout (au sens gestaltiste) mais est plutôt souvent une série d'éléments juxtaposés, la présence d'un élément pouvant être explicable par des facteurs situationnels spécifiques qui ont peu ou pas de lien avec les facteurs expliquant la présence d'autres éléments.

Dans une position comme le behaviorisme, qui ne trace qu'un cadre, ce qui est mis dans le cadre peut donc varier beaucoup et être dû à d'autres facteurs que le behaviorisme de l'auteur. Ainsi Tilquin parle du polymorphisme watsonien. En étudiant un auteur, on court donc le risque de préjuger de la nature de sa théorie, et de la nature du behaviorisme. Un moyen de diminuer ce risque consiste à comparer les auteurs ou théoriciens, surtout ceux qui sont exposés à différents environnements intellectuels. Les behavioristes américains, ceux qui travaillent à ce qu'on pourrait appeler l'« animal learning theory », présentent des caractéristiques qui leur sont spécifiques et qu'on ne retrouve pas chez des behavioristes travaillant dans d'autres domaines de recherches (*v.g.* Meyer et Weiss en perception auditive, Gibson en perception visuelle, Allport en psychologie sociale, Berlyne et Bourne en psychologie cognitive, etc.), ou dans d'autres pays (Piéron en France, Broadbent en Angleterre). Ce qu'il faut alors chercher, ce sont les éléments communs ou similaires parmi ces différents théoriciens. Malheureuse-

lyse du conscient pour les phénoménologues, l'interprétation analytique pour les psychanalystes. Enlevons ces méthodes à ces psychologies et, selon leur point de vue, la psychologie devient impossible. C'est en quoi leur méthode leur est nécessaire. De plus, ces méthodes diffèrent radicalement, selon elles, des méthodes des sciences de la nature ; elles ne répondent pas aux mêmes critères d'évaluation (validité, fidélité, etc.), elles reposent d'une façon radicalement différente sur le jugement intuitif du chercheur comme instrument de mesure et de preuve. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la notion d'« immédiateté » de l'introspection selon Wundt. Par ces méthodes, les psychologues atteignent directement leur objet d'étude alors que le physicien ou le biologiste ne peuvent l'atteindre de cette façon. Les notions d'incorrigibilité et d'« immédiateté » des phénomènes mentaux sont exclusives à ces phénomènes. Par contre, le contact avec la matière est le fruit médiateur d'une construction. La matière n'est pas atteinte directement, mais le contact avec l'esprit ou les phénomènes mentaux est immédiat ou direct. Cela ne veut pas dire que le psychologue, selon le mentaliste, ne peut pas faire d'erreur ; il le peut, mais ces erreurs semblent être le plus souvent des erreurs apprises de jugement. En phénoménologie, il faut revenir à la perception naïve, pure. La position psychanalytique est plus complexe ; selon Freud, à cause

ment, quand on a présenté le behaviorisme, on l'a toujours fait en ne référant qu'à un auteur ou à quelques-uns, ignorant les autres. Et cela mène à des paradoxes. Un behavioriste comme Hunter refuse à certains moments l'étiquette de behavioriste qu'on accole à sa théorie, lui préférant le nom d'anthroponomie. Piéron va être assez méprisant face à la théorie watsonienne. Par ailleurs, quand on va critiquer le behaviorisme, un bon nombre de behavioristes (v.g. SPENCE, 1948) vont rester indifférents, puisque la critique souvent ne s'applique pas à leur position. Et cela va faire aussi qu'on va annoncer au moins deux fois la mort du behaviorisme. La première fois, à la fin des années trente (HARRELL et HARRISON, 1938 ; ROBACK, 1937), alors que la deuxième génération des behavioristes américains (Hull, Tolman, Skinner) commençaient à produire. La deuxième notice nécrologique, beaucoup plus récente (KOCH, 1964 ; SEGAL et LACHMAN, 1972), était formulée alors que le behaviorisme devenait une position importante en psychologie de la personnalité, en psychopathologie, et en thérapie, ou alors qu'un behavioriste (D. Broadbent) était l'un des premiers à introduire en psychologie la notion d'« information-processing », approche qui selon certains doit supplanter le behaviorisme.

Cette identification du behaviorisme à d'autres doctrines est facile. On ne connaît pas les réponses qu'un théoricien, s'il était actuellement vivant, ferait aux questions que l'on pose à son oeuvre en fonction des connaissances contemporaines. Ainsi on a tendance à ridiculiser l'analogie pavlovienne du cerveau au central téléphonique (*switchboard*). On considère ce modèle comme faible, dépassé ; on lui oppose celui du *computer*, plus puissant. Mais ces mêmes gens qui ridiculisent Pavlov semblent ignorer qu'à l'époque ce modèle était le plus « puissant », et que demain, le modèle du *computer* pourrait être aussi « dépassé » que celui du central téléphonique l'est aujourd'hui. Ils ignorent aussi que les behavioristes ont cherché et construit des modèles mécaniques, électriques, chimiques du cerveau et du comportement (GRAY, 1936).

de ses défenses, de ses conflits inconscients, l'homme ne peut connaître ses processus mentaux. Mais là encore ces défenses et conflits sont acquis. Pour Rogers, l'absence de congruence entre l'expérience et l'organisme est aussi apprise. La position de certaines psychologies cognitivistes mentalistes est encore plus complexe. Ainsi, Chomsky ne suppose pas que l'homme, même dans des conditions idéales, est capable de connaître directement, de façon immédiate et incorrigible, ses processus psychologiques. Mais l'intuition de grammaticalité (par rapport à l'acceptabilité) est immédiate et incorrigible (*i.e.* elle ne peut être fausse). (Toutefois, l'individu qui a cette intuition ne peut en expliquer le pourquoi ou le comment, c'est la tâche du psycholinguiste.) La position des cognitivistes de l'« information-processing » est beaucoup plus ambiguë. Les verbalisations du sujet sont parfois employées comme indicateurs des processus mentaux sous-jacents ou sont parfois considérées comme simples comportements verbaux. Certains théoriciens de l'« information-processing » semblent osciller entre une position behavioriste et une position mentaliste (voir l'analyse que fait Gunderson (1971) de l'ambivalence de Newell et Simon face au behaviorisme et au mentalisme). Les seuls psychologues cognitivistes non behavioristes à ne pas employer un critère d'« immédiateté » et d'incorrigibilité semblent être les piagétiens.

1.2.1.5 *Thèse* : La thèse behavioriste affirme que, pour expliquer, prédire ou contrôler le comportement, une théorie behavioriste ne s'appuie que sur trois catégories de phénomènes : la situation, la réponse et l'organisme. Nous définirons plus loin ces trois termes. Il faut noter ici que la thèse peut prendre deux formes, une faible et une forte. L'énoncé antérieur correspond à la forme faible. La forme forte affirme que ces trois catégories de concepts ou de phénomènes sont nécessaires et suffisantes pour expliquer, prédire ou contrôler le comportement. La forme faible n'affirme pas qu'elles sont suffisantes, elle affirme seulement qu'une théorie behavioriste ne peut s'appuyer que sur ces trois types de phénomènes. Cela laisse ouverte la possibilité qu'une théorie behavioriste puisse ne constituer qu'une explication partielle ou incomplète du comportement. La thèse forte nie cette possibilité.

Il est important de noter que la thèse behavioriste ne constitue pas comme telle une théorie explicative du comportement, — elle est trop vague pour cela, — mais elle indique le cadre dans

lequel une théorie behavioriste doit se développer. Ce cadre est vide ; il peut être rempli de multiples façons. Ainsi, une théorie behavioriste peut être indifféremment innéiste ou environnementaliste, associationniste, cognitiviste, physiologique, etc. Cela explique la diversité des théories behavioristes et pourquoi elles peuvent être contradictoires.

La meilleure façon de voir la thèse est probablement de la considérer comme un programme de recherches théoriques et empiriques, programme qui peut s'exécuter de diverses manières.⁹

La validité de la thèse forte est actuellement indémontrable, et le sera peut-être toujours. Mais il n'en reste pas moins que la thèse faible constitue l'énoncé d'un programme qui, lui, est défendable, même si son succès n'est pas garanti.

1.2.1.6 *Récapitulation* : Le behaviorisme est donc un programme de recherche dont l'objet est le comportement. Son but est de mieux le décrire, prédire et manipuler. L'étude du comportement ne suppose pas la nécessité d'une méthodologie spéciale, spécifique à la psychologie (ou aux sciences de l'homme) et radicalement différente de la méthodologie des sciences de la nature. La construction théorique se fait autour de trois catégories de phénomènes, ceux de situation, de comportement et d'organisme.

C'est là l'essentiel de la position behavioriste. Tout théoricien ou chercheur dont le travail est en accord avec ces quatre énoncés peut être considéré comme behavioriste, *quelles que puissent être par ailleurs ses autres positions théoriques* (pour autant, évidemment, que ces autres positions ne soient pas en contradiction avec les quatre énoncés).

Il peut sembler étonnant que la position behavioriste ne se résume qu'à ces quatre énoncés. C'est pourtant le cas. Certes, divers théoriciens behavioristes vont adopter d'autres énoncés théoriques.

9. Une analogie fructueuse est de considérer la thèse comme affirmant un programme à remplir, comme le serment d'Helmholtz, du Bois-Reymond, Brucke et Ludwig constituait l'énoncé d'un autre programme, en opposition au vitalisme biologique de l'époque :

« Nous prononçons le serment solennel d'établir cette vérité : il n'existe dans l'organisme d'autres forces que les forces physico-chimiques ordinaires. Dans les cas qui ne peuvent pour le moment être expliqués par ces forces, nous devons découvrir leur mécanisme caché par la méthode physico-mathématique ou postuler de nouvelles forces de même type que les forces physico-chimiques inhérentes à la matière et étant réductibles à la force d'attraction et de répulsion. » (AMACHER, P. (sans date), « Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory », *Psychological issues* 4(4) 16, p. 15-16, N.Y., International Universities Press.).

Mais aucun de ces autres énoncés ne semble être accepté par tous les behavioristes. Et souvent, deux théoriciens behavioristes peuvent prendre des attitudes opposées face à ces autres énoncés (*v.g.* rôle de l'hérédité, associationnisme, etc.).

1.2.2 On peut se demander toutefois si le behaviorisme implique une conception, une philosophie de l'homme. Et quelle est la relation entre le behaviorisme et le behaviorisme méthodologique.

1.2.2.1 Est-ce que le behaviorisme implique une conception de l'homme ? Il n'est pas facile de répondre à cette question. En général, les théoriciens ont peu considéré ce problème. Par ailleurs, quand ils ont proposé une réponse, c'est plutôt en fonction de diverses positions philosophiques externes au behaviorisme. Enfin, les thèses faibles et fortes (section 1.2.1.5) n'ont pas les mêmes implications philosophiques ou idéologiques.

Mais en supposant l'adoption de la thèse forte, et en risquant une interprétation (il m'apparaît douteux que tous les behavioristes qui acceptent la thèse forte accepteraient aussi cette interprétation), on pourrait dire ce qui suit :

L'homme est un animal qui vit dans un environnement. Il réagit à cet environnement, et agit sur lui par ses comportements. En fait l'homme est une partie de l'environnement : celui des autres, dans le cas de l'environnement social ; et le sien propre, puisque l'homme est une partie intégrante de la nature. On ne peut comprendre l'homme qu'en le situant dans son environnement et qu'en le voyant agir dans cet environnement.

Dans la psychologie traditionnelle ou mentaliste, l'environnement n'est souvent qu'un objet de contemplation, et si peu important parfois que sa réalité est mise en doute (idéalisme). L'homme y est enfermé en lui-même et considéré comme un esprit isolé jouant à ses petits jeux mentaux solitaires. On a souvent accusé le behaviorisme de considérer l'homme comme passif. Cette accusation est ironique, car souvent ceux qui la font situent l'activité dans l'esprit de l'individu plutôt que dans son interaction avec l'environnement externe. Et quand les positions mentalistes tiennent compte de l'environnement, c'est d'un environnement phénoménal, intériorisé. La perception de l'environnement y est plus importante que l'action sur l'environnement. On pourrait presque croire que ces psychologies ont la nostalgie du pur esprit.

L'aversion du behaviorisme à l'égard de ce type d'intériorisation apparaît dans l'accusation que Guthrie faisait à Tolman, que ses rats étaient « *buried in thoughts* ». Ce reproche, qu'on attribue à tort à une influence opérationnaliste, positiviste (cercle de Vienne) ou même ryléenne (philosophie behavioriste analytique anglaise), me semble plutôt découler de cette conception implicite de l'homme qu'aurait le behavioriste.

1.2.2.2 *Behaviorisme versus behaviorisme méthodologique*

Les philosophes ont souvent tendance à identifier le behaviorisme des psychologues à sa version méthodologique, ou encore à ne reconnaître que cette version, aux dépens des autres. Il faut donc préciser la relation entre behaviorisme et behaviorisme méthodologique.

Ce dernier consiste en l'étude, dans un cadre behavioriste, des questions et problèmes de la psychologie traditionnelle ou mentaliste. Il affirme que la psychologie, pour être scientifique, doit employer une approche behaviorale, passer par l'observation des comportements dans l'étude des sensations, des émotions, de l'intelligence.

Le behaviorisme est à la fois plus et moins que le behaviorisme méthodologique. Il est moins en ce qu'il ne suppose pas *a priori* l'emploi des concepts traditionnels de la psychologie, qu'il n'implique pas le maintien des tâches et problèmes traditionnellement attribués à la psychologie. Il est plus parce qu'il affirme la valeur intrinsèque de l'étude du comportement, comme une fin en soi, indépendamment de leur pertinence pour la psychologie traditionnelle. Dans cette dernière, il existe certains comportements ou actes « nobles », privilégiés, plus caractéristiques de la « nature humaine » que d'autres. Une telle préoccupation exclusive, dont l'origine est souvent philosophique ou théologique, est étrangère au behaviorisme. Chez ce dernier il n'y a pas *a priori* de comportements privilégiés.

Certes, behaviorisme et behaviorisme méthodologique sont loin d'être incompatibles. En fait, le behaviorisme méthodologique est une des voies de développement possible du behaviorisme, ou, pour répéter une analogie antérieure, une façon de remplir le cadre dessiné par la position. Malheureusement, la plupart des behavioristes ont été, historiquement, des behavioristes méthodologiques :

ils ont employé les concepts et problèmes traditionnels de la psychologie comme base de départ et guide dans leurs recherches et théories.

Une telle orientation est triplement dangereuse. D'abord en ce que justement elle oriente la recherche et la théorie dans une direction étrangère au behaviorisme et restreint le développement de concepts et domaines de recherche nouveaux et peut-être mieux adaptés à la nouvelle définition de la psychologie. Ainsi, il est paradoxal que les behavioristes aient si peu étudié les environnements naturels. Ils auraient pu, comme les éthologues, partir de zéro, en observant les comportements en milieu naturel plutôt que de créer en laboratoire des situations permettant une étude behaviorale des problèmes psychologiques traditionnels. Il est curieux que cela ne soit pas devenu l'orientation préférée, puisque Piéron et Watson ont fait au début de leur carrière des observations à la manière des éthologues. De plus, au lieu de faire une analyse ou réduction behavioriste des concepts mentalistes, ils auraient pu étudier l'emploi ordinaire de ces concepts, comme on le fait aujourd'hui dans les recherches sur l'attribution, la formation d'impression, les théories implicites de la personnalité.

Deuxièmement, une telle orientation est dangereuse à cause d'un phénomène de « squatter's right » ou de « droit du premier occupant ». En effet, la première théorie à définir et explorer un domaine de recherche jouit d'un grand avantage sur ses concurrentes ultérieures. Car elle est déjà installée, établie. Dans un sens elle « connaît » mieux le domaine, l'ayant plus longuement exploré, arpenté, répertorié, cartographié. Elle jouit d'une collection impressionnante d'informations sur ce domaine. Et si l'exploration a pu modifier, adapter la théorie, la théorie a aussi guidé l'exploration, indiquant où regarder et ne pas regarder, quoi enregistrer et ne pas enregistrer. Elle tend à décrire le domaine à sa propre image. Elle en définit les caractéristiques, problèmes, difficultés et types de solutions acceptables. Et ces définitions sont évidemment concordantes avec ses positions fondamentales. Et cela, à tel point que, pour une théorie bien établie, la théorie et le domaine ne semblent faire qu'un.

Pour le profane, le domaine semble bien défini et sa carte relativement claire et complète. La carte est peut-être fausse, le répertoire incomplet ; mais ce sont les seuls (ou les « meilleurs ») que

l'on a. (Les enluminures sont d'ailleurs devenues avec le temps si belles !). La formulation est familière, acceptée de tous. Et on tend à juger toute nouvelle affirmation à partir d'elle.

Attaquer une théorie rivale dans son propre domaine est difficile. Le contestataire fait figure d'intrus, de barbare, de mal dégrossi. Pour pénétrer le domaine, pour s'y guider, pour communiquer avec les autres, il doit peut-être employer la carte de la théorie établie et, dès lors, il part avec un handicap. S'il demande une réinterprétation de plusieurs phénomènes bien connus, propose des conceptions qui vont contre « ce que tout le monde sait être vrai », il risque d'être en contradiction avec la carte, donc avec lui-même, puisqu'il a accepté la carte pour pénétrer le domaine et communiquer sa théorie.

Si, par contre, il rejette totalement la carte établie, il apparaît se situer hors domaine, être non pertinent. Propose-t-il une nouvelle carte ? Il fait face à un problème. Du fait de l'identification de la théorie établie au domaine, les « faits » déjà connus, même s'ils concordent avec sa nouvelle position, semblent par familiarité s'intégrer bien mieux avec sa rivale. Apporte-t-il de nouveaux « faits », inconnus antérieurement ? Mais ces nouveautés semblent minuscules par rapport à toutes les données que la théorie régnante a précédemment découvertes. Fournit-il des résultats en contradiction avec cette dernière ? Mais cela n'est pas nouveau, il en existait déjà, que les chercheurs du domaine tentent de résoudre. De plus, selon ces derniers, il ignore, grossièrement, les nuances et subtilités (artifices ?) qui font les délices du « vrai » spécialiste.

Bien plus, l'intrus, s'il est behavioriste dans un domaine « mentaliste », fait face à une géographie de l'imaginaire. La critique par la géographie de l'imaginaire consiste à critiquer une théorie parce qu'elle ne correspond pas à sa théorie ou ne tient pas compte des entités postulées dans sa théorie. Ce genre de critique est fréquemment adressé au behaviorisme. Mais on ne peut pas critiquer une carte pour la seule raison qu'elle ne correspond pas à une carte rivale. La tâche des théories n'est pas d'inclure en elles ou « d'expliquer » les concepts d'une théorie rivale.

Whitehead aurait fait la remarque que les vingt-cinq siècles de philosophie occidentale ne constituent que des renvois (*footnotes*) à la pensée platonicienne. Cette remarque est pertinente, dans

le cas de la psychologie, à cause de l'interprétation mentaliste à laquelle se prête si facilement la conception platonicienne de l'esprit et de la connaissance (contrairement à celle d'Aristote). Mais Platon n'a pas créé de mythes qu'en psychologie.

Dans le *Timée* et le *Critias*, Platon rapporte l'existence d'une terre lointaine, l'Atlantide. Ne la cherchez sur aucune carte géographique moderne, les géographes n'en ont jamais constaté l'existence. Toutefois, la quête de son emplacement a été longue. Et encore aujourd'hui certains en affirment la présence, même si la science moderne l'ignore. Pourtant, on ne conteste ni ne rejette la géographie contemporaine parce qu'elle n'en tient pas compte.

Mais en psychologie, si vous ignorez le monde de l'Esprit, la malédiction de Platon vous poursuit (on pourrait la qualifier de malédiction des pharaons, puisque ce serait un prêtre égyptien qui aurait rapporté l'existence du premier monde imaginaire, l'Atlantide). On n'a jamais découvert ce territoire fabuleux de l'Esprit, même si tout le monde est censé en connaître l'existence. (Il serait, paraît-il, sans localisation physique quoique, bizarrement, nos idées sont supposées le traverser parfois). La tâche de la psychologie serait d'en décrire les caractéristiques, la topographie. Aussi le behaviorisme, qui n'a que faire d'un tel monde, comme de la géographie de l'Atlantide, est condamné, à la différence de la géographie, par les héritiers de Platon. Le mythe de l'Esprit a la vie plus dure que celui de l'Atlantide. Peut-être serait-il temps qu'on l'abandonne aux amateurs de légendes exotiques et qu'on cesse de critiquer les théories psychologiques qui ne l'incluent pas dans leurs cartes, parce qu'elles ne l'incluent pas.

Et cela nous amène à indiquer la dernière raison pour laquelle le behaviorisme méthodologique est dangereux. Il est dangereux, car il laisse entendre qu'une approche behavioriste peut résoudre les problèmes de la psychologie mentaliste. Il suppose *a priori* que les questions, problèmes et concepts mentalistes se ramènent à (ou peuvent être étudiés par) des questions, problèmes et concepts de comportement. L'erreur du behaviorisme méthodologique (et du behaviorisme philosophique, son frère jumeau) est de croire qu'une théorie behavioriste peut faire cela à l'intérieur du cadre même de la psychologie mentaliste, et à la satisfaction des mentalistes. Or dans les contradictions entre les comportements et les concepts mentalistes, le mentaliste ne peut que préférer l'é-

vidence de ses concepts et affirmer avec raison, de son point de vue, l'insuffisance du behaviorisme. Il est important de comprendre que la tâche du behaviorisme n'est pas de satisfaire aux exigences ou de répondre aux critères d'une psychologie mentaliste. Critiquer le behaviorisme parce que la « pensée » n'est pas un comportement ou une relation S-O-R, parce que la « conscience » n'est pas un type de réponse, d'état physiologique ou de relation à l'environnement, c'est critiquer la géographie parce qu'elle ne situe ni ne décrit l'Atlantide. Il est possible que l'Atlantide ait existé ailleurs que dans l'imagination (les textes ?) de Platon. Il est aussi possible que la pensée ou la conscience existe, telle que la décrit la psychologie mentaliste traditionnelle. Mais leur description n'est ni la tâche de la géographie, ni celle de la psychologie behavioriste. Et toute critique du behaviorisme fondée sur de tels arguments ne peut que laisser le behavioriste indifférent.

Malgré tout, cependant, ces travaux des behavioristes méthodologiques (ou philosophiques) n'auront peut-être pas été totalement inutiles au plan théorique, puisque, paradoxalement, ils pourraient bien montrer que la psychologie mentaliste est à l'écart du monde des comportements et peut-être incompatible avec lui. Mais les mentalistes, anciens ou nouveaux, *v.g.* Chomsky, n'ont jamais vraiment prétendu prédire ou contrôler le comportement, mais seulement l'« expliquer ». Or cette « démonstration » est utile car, d'une part, on ne réalise pas souvent l'écart entre le monde des comportements et celui des entités ou concepts mentaux et que, d'autre part, les mentalistes prétendent « expliquer » le comportement, celui-ci étant « causé » par les entités mentales ou expliqué (dans le sens de « raisons ») par les concepts mentaux. Il aurait peut-être mieux valu pour la psychologie mentaliste que le behaviorisme méthodologique ou philosophique réussisse. Ce succès aurait, dans un sens, appuyé la prétention du mentalisme à une validité empirique ou comportementale. L'échec, au contraire, le condamne peut-être à n'être que la science des esprits (un nouveau spiritisme ?).

Le behaviorisme méthodologique, par sa popularité¹⁰, n'a pas favorisé la construction d'une théorie behavioriste autonome,

10. La prédominance du behaviorisme méthodologique était probablement inévitable. Le psychologue, comme tout autre individu, a été élevé et vit dans une culture imprégnée des conceptions psychologiques traditionnelles. Cette culture définit partiellement la nature de la psycho-

d'une théorie du comportement. Le reproche qu'on pourrait alors lui adresser serait de ne pas avoir été suffisamment radical.

1.3 *Définition des notions de comportement, situation et organisme*

Nous venons de voir que l'objet de la psychologie behavioriste est le comportement et que celui-ci, selon la thèse énoncée, doit être expliqué en terme de comportement¹¹, de situations et d'organisme.

Définissons maintenant ces trois termes :

1.3.1 *Comportement : R*

Qu'est-ce que le comportement ? Pour faciliter la compréhension de la notion de comportement, nous devons d'abord distinguer divers niveaux d'analyse du comportement.

1.3.1.1 Conditions nécessaires :

Le comportement est un phénomène biologique. C'est un changement de l'état biologique (ou parfois c'est l'état même, *v.g.* sommeil) d'un organisme, changement ou état défini en termes biologiques impliquant indifféremment la musculature, des sécrétions glandulaires, des phénomènes électrochimiques, etc. Ainsi le rythme cardiaque, le rythme électroencéphalographique, peuvent selon le contexte être considérés comme comportements.

Le comportement est donc, à la base, un phénomène biologique ; mais ce phénomène, comme comportement, n'est pas que

logie, ses problèmes, ses tâches et les types de solutions espérées. Les premiers concepts qu'acquiert tout psychologue sont ceux de sa culture ; et leur emploi devient socialement naturel. Le chercheur en psychologie doit communiquer avec des chercheurs de disciplines voisines, qui, eux aussi, face à la psychologie, sont imprégnés des mêmes conditionnements culturels. De plus, le psychologue doit justifier socialement son existence, susciter son acceptation par la société où il vit et qui paie son salaire, lui accorde ou non du prestige. Et cela, le psychologue ne peut le faire qu'en autant qu'il répond aux attentes du groupe culturel dans lequel il vit.

Ensuite, contrairement à l'éthologue par exemple, le psychologue behavioriste a été formé dans un département universitaire initialement centré sur les questions et problèmes de la philosophie mentaliste et leur reformulation par Wundt dans le cadre d'une approche scientifique, expérimentale et de laboratoire. L'éthologue, dans sa formation biologique et zoologique, est soumis à un moindre conditionnement quant à la nature et à la méthode de la psychologie. De plus, dans les départements de psychologie, le principal interlocuteur et adversaire est le psychologue mentaliste. Cela explique l'impression d'ombre chinoise de la psychologie mentaliste que donnent tant de théories behavioristes.

11. Il peut paraître circulaire à première vue d'expliquer le comportement par le comportement, mais il faut comprendre que l'explication d'un comportement X peut invoquer un comportement Y antérieur ou postérieur, une histoire de comportement, une hiérarchie de comportements, une structure des comportements, etc.

biologique ; il doit aussi s'insérer dans une série d'interactions entre l'organisme et son environnement externe. C'est la présence de l'interaction qui distingue la psychologie du comportement de la biologie du comportement. Le psychologue du comportement, en tant que psychologue, s'intéresse surtout à l'interaction (sa nature, ses contraintes, ses lois, etc.). Le biologiste, en tant que biologiste, s'intéresse surtout aux mécanismes physiologiques en jeu dans l'interaction. La notion de comportement suppose donc deux conditions fondamentales et nécessaires à la présence d'un comportement : 1) un état ou changement physiologique, 2) une relation entre cet état ou changement et l'environnement extérieur de l'organisme.¹²

12. Les philosophes théoriciens de l'action (WHITE, 1968) ou d'autres philosophes comme HAMLYN (1953), ont cherché des conditions nécessaires et suffisantes pour distinguer une action ou un comportement d'un mouvement, ou pour différencier des actions fondamentales (« basic ») d'actions « non basic ». Étant donné l'ambiguïté de la littérature philosophique et ses divergences par rapport à la notion behavioriste de comportement, il faut illustrer, par des exemples, la notion de comportement.

Supposons un individu totalement paralysé dans une chaise roulante, un infirmier pousse la chaise. L'individu ne se déplace pas, il est déplacé par l'infirmier. Le déplacement n'est pas dû à un comportement de l'individu mais à celui de l'infirmier. Maintenant, supposons que le même individu a des électrodes implantées dans le cortex. Les électrodes sont reliées, par un système électronique, à un moteur qui propulse la chaise. Les changements électroniques du cortex de l'individu contrôlent le moteur, font avancer, reculer ou tourner la chaise. Le déplacement de l'individu peut maintenant être considéré comme un comportement de cet individu.

Supposons un autre individu qui est anesthésié. Toutefois, un neurologue stimule le cortex moteur de cet individu. La stimulation lui fait lever le bras. Ce mouvement est un comportement de l'individu (et non du neurologue). Supposons que le neurologue lève le bras de l'individu, une fois celui-ci réveillé de l'anesthésie, en prenant le bras dans sa main et en le soulevant. Du point de vue spatio-temporel, le mouvement du bras qui lève sous l'effet de la stimulation du cortex moteur peut être identique à celui du bras qui lève parce que le neurologue l'a pris dans sa main et l'a levé. Mais seul le premier mouvement est un comportement de l'individu (anesthésié). Le deuxième mouvement, qui lui est spatio-temporellement identique, n'est pas un comportement de l'individu (éveillé). C'est l'effet du comportement du neurologue. Pour qu'un mouvement soit un comportement, il faut donc qu'il soit un phénomène biologique (dans ce cas neuromusculaire). Tout phénomène biologique peut, sous certaines conditions, être un comportement. Dans les expériences de biofeedback, l'augmentation des ondes alpha et la diminution du rythme cardiaque, suite au feedback, peuvent être des comportements. La principale condition pour qu'un changement biologique soit considéré comme un comportement est que ce changement ait une relation avec l'environnement de l'individu, ou plus exactement qu'il y ait interaction entre le changement biologique et l'environnement.

La notion de comportement ne suppose pas d'intention ou de volonté antérieure de l'individu, et le comportement peut être réflexe ou automatique. Ce qui fait qu'un mouvement est un comportement, c'est qu'il a une origine biologique et un contexte situationnel. Il faut noter qu'il n'y a pas de frontière nette, précise entre la psychologie et la biologie du comportement, mais une large zone de transition où les deux spécialités se côtoient. Cela explique pourquoi beaucoup de behavioristes considèrent la psychologie comme une branche de la biologie.

Cette notion de comportement est importante. Dans la psychologie et la psychiatrie traditionnelles, il existe une spécialité qui s'appelle la « psychosomatique ». On y étudie supposément l'influence des activités de l'esprit sur le fonctionnement physiologique de l'organisme. Pour la psychologie traditionnelle, cette influence pose un problème (celui du dualisme inte-

Ces deux conditions sont donc nécessaires, mais elles ne sont pas toujours suffisantes. Certains behavioristes affirment la nécessité d'autres conditions. Ainsi pour Tolman, le comportement doit, de plus, être « purposive ». Pour Weiss, la situation doit être sociale. Toutefois, il n'y a pas d'entente chez les divers behavioristes sur la nécessité, ou la nature, des autres conditions. L'exigence d'autres conditions, ainsi que leur nature, semble être fonction à la fois du domaine de recherches et de la théorie employée par ceux qui postulent ces autres conditions. Et il apparaît douteux qu'ils nieraient l'existence de comportements qui ne satisferaient qu'aux deux conditions fondamentales. Il est plus probable qu'ils diraient qu'on

ractionniste) : Comment des activités mentales, *i.e.* spirituelles et non matérielles, peuvent-elles influencer des états physiologiques, *i.e.* purement matériels ? Le problème existe parce que la cause est d'une nature radicalement différente de l'effet. On peut admettre sans difficulté (c'est même ce que cette psychologie suppose) que les états mentaux influencent d'autres états mentaux, que des processus physiologiques influencent d'autres processus physiologiques, mais il est « anormal » que les états mentaux influencent les seconds.

Comment apparaissent, pour le behavioriste, ces phénomènes qu'on qualifie de « psychosomatiques » ? Il n'y a pas de théorie vraiment psychosomatique, cela pour deux raisons. D'abord, seule l'opposition entre états mentaux et processus physiologiques rend nécessaire la notion même de psychosomatique (sans l'un ou l'autre de ces deux termes, elle n'a pas de sens). Ensuite, puisque le comportement est d'abord un phénomène biologique, la notion même de phénomène « psychosomatique » est superflue. Très tôt dans l'histoire de la psychologie behavioriste de l'apprentissage, on a parlé de conditionnement classique intéroceptif, où la réponse conditionnelle est interne, *v.g.* digestive ou glandulaire. En conditionnement opérant, à la suite des recherches de N.E. Miller sur le biofeedback, on a modifié des réponses cardio-vasculaires, des sécrétions rénales, etc. Un chercheur américain essaierait même actuellement de mettre au point une nouvelle méthode contraceptive en apprenant à ses sujets, par biofeedback, à créer une hypothermie du scrotum... Les recherches en psychopharmacologie behaviorale ont montré l'existence de dissociation pharmacologique dans l'apprentissage : si on fait apprendre une tâche à un animal alors qu'il est sous l'influence d'une drogue, cet apprentissage semble totalement oublié lorsque l'effet de la drogue s'est dissipé ; mais réinjectons la drogue et la réponse apprise réapparaît sans difficulté.

Il existe dans la littérature une multitude de recherches de ce type. Elles n'ont jamais été considérées comme des recherches en psychosomatique, mais plutôt comme de pures recherches en apprentissage. Et les réponses physiologiques étudiées ne sont pas perçues comme « spéciales », mais comme des comportements comme les autres. C'est pourquoi il n'y a pas, à proprement parler, de concepts « psychosomatiques » en psychologie behavioriste ; on n'en a pas besoin puisque tout changement biologique qui peut être mis en relation avec l'environnement externe peut être *de facto* un comportement.

Certes, pour les philosophes de l'action, une telle conception de l'action ou du comportement peut paraître impensable. Mais c'est peut-être leur notion même d'action ou de comportement qui est inacceptable. D'abord, parce qu'ils tentent de séparer radicalement l'action ou le comportement des événements physiologiques ; ensuite, parce qu'ils oublient souvent qu'il y a divers systèmes de réponses physiologiques et d'autres types de comportement que ceux que la psychologie traditionnelle a admis jusqu'ici. Car cette dernière, comme la philosophie, a privilégié certains types de comportement, paradoxalement ceux qui sont directement visibles à autrui ou qui ont des effets observables par d'autres sur l'environnement externe (comme si ce qui est « interne » ne pouvait être que purement mental ou purement biologique). Mais ce privilège est probablement bien plus le fait de l'ignorance de l'existence des autres réponses ou comportements et de l'incapacité technique de les observer à l'oeil nu, que d'un statut intrinsèquement supérieur des réponses externes observables.

peut parler alors de comportements, mais que ces comportements ne les intéressent pas ou ne leur paraissent pas importants théoriquement.

1.3.1.2 Distinction molaire-moléculaire :

Nous avons donc des changements ou des états biologiques qui peuvent être ou non, selon la façon dont on les analyse, des comportements ; le psychologue peut s'intéresser aux détails biologiques du comportement et considérer la nature de ces détails comme définissant divers comportements. Ainsi, des mouvements musculaires différents constituent autant de comportements différents. On parle alors de comportements moléculaires quand les comportements sont différenciés selon leurs détails biologiques ou musculaires. Guthrie, par exemple, définit les comportements à un niveau musculaire. Les éthologues différencient aussi certains comportements en fonction de la nature des mouvements musculaires.

Toutefois, la plupart des behavioristes s'intéressent plus à l'interaction comme telle qu'à son mécanisme physiologique ou qu'à la structure moléculaire du comportement. On va alors parler de comportement molaire ou d'aspect molaire du comportement. Il faut noter que tout comportement est à la fois moléculaire et molaire. Mais la description qu'on en fait peut tendre vers un pôle ou l'autre de la dimension molécularité-molarité. Il y a aussi divers degrés de molécularité ou de molarité. Un comportement décrit en termes physiologiques(*v.g.* contraction de tels ou tels muscles) peut être qualifié de moléculaire¹. Si ce même comportement est décrit en termes physiques spatio-temporels, on peut parler de molécularité².

Mais lorsqu'on oublie l'aspect moléculaire du comportement pour insister sur l'interaction avec l'environnement, pour placer le comportement dans un cadre situationnel, on parle alors de molarité.

Divers comportements moléculaires peuvent correspondre à une même description molaire. Dans la description molaire, le détail moléculaire du comportement n'est souvent pas spécifié et est indifférent. Et une même description moléculaire peut, selon la situation, être placée dans diverses catégories molaires.

Il existe plusieurs degrés de molarité. Le plus simple, (molaire¹), est celui défini en fonction d'un effet ou d'une modification

de l'environnement, de la situation physique ou sociale : ouvrir une porte, presser sur un levier, monter un escalier sont autant de comportements molaire.¹ Le détail physiologique ou physique n'est pas inclus dans la description molaire de ces derniers comportements. Appartiennent alors à la même classe de comportements tous les comportements moléculaires qui entraînent le même effet. D'ailleurs, le comportement est souvent mesuré directement par l'apparition de l'effet ou de la modification de l'environnement.

On parle aussi de « comportement » molaire (molaire²) pour désigner des interactions complexes entre des comportements, une situation ou tâche et un organisme. (On devrait peut-être parler de structure, de relation ou de contexte molaire plutôt que de comportement). La définition du comportement molaire² suppose une théorie de la relation entre les trois termes, et sa mesure valide et fidèle est impossible en l'absence de cette théorie. Des exemples de ce dernier type de molarité sont les « goal oriented behaviors » de Tolman ou l'« interbehavior » de Kantor. Le comportement est alors devenu une entité ou un concept théorique à construire plutôt qu'un simple phénomène empirique à mesurer. Les théoriciens behavioristes comme Tolman, qui poussent la notion de molarité à ce niveau d'analyse, emploient alors généralement un vocabulaire à connotation mentaliste (activités intellectuelles, attentes, etc.). Mais leur grand problème consiste dans la difficulté de préciser ces interrelations comportement-situation-organisme.

1.3.2 *Stimulus ou Situation : S*

On a adressé à la notion de stimulus ou de situation le même reproche d'ambiguïté qu'on a adressé à celle de comportement, et pour les mêmes raisons : les psychologues ont employé le mot de diverses façons. La meilleure analyse de la notion de stimulus a probablement été faite par Gibson (1960). Dans son sens le plus simple, le stimulus est tout événement physique manipulé par un expérimentateur et présenté à un sujet. Dans cet usage, le stimulus est une variable indépendante. Ce stimulus peut être externe à l'organisme, *v.g.* un son, une lumière, ou interne à l'organisme, *v.g.* une stimulation électrique du cortex. Il peut susciter une réponse ou non. Quand il est externe, il peut être défini comme proximal (en termes d'énergie agissant sur les cellules stimulées) ou distal (en termes d'objet ou d'événement dans l'environnement). Par ailleurs, le stimulus peut être considéré de façon « atomique », comme une

série d'événements physiques stimulants, ou comme l'ensemble de ces événements. Cet ensemble peut être simultané ou successif. Il peut être un changement (événement) ou un état stable. Il peut être structuré ou non structuré. Il peut ou non contenir une information.

Il y a donc plusieurs façons de définir un stimulus manipulé par un expérimentateur. Les façons (ou niveaux d'analyse du stimulus) ne sont pas contradictoires, mais elles sont différentes. Le problème de l'analyse du stimulus est encore plus complexe quand le stimulus n'est pas manipulé ou provoqué par l'expérimentateur. Dans l'expérience, la procédure nous indique au moins partiellement quels sont les aspects pertinents du stimulus ou de la situation. Mais dans le milieu naturel, il devient très difficile de déterminer la nature du stimulus. On parle alors de situation¹³ sans être capable de préciser les stimuli ou aspects pertinents.

Donc, autant il y a de niveaux d'analyse ou de description des réponses, autant il en existe pour les stimuli. Cela rend la présentation théorique difficile. Certains auteurs considèrent que ces analyses doivent être antérieures à toute édification théorique. Mais cela est peut-être une erreur. Il apparaît tout aussi plausible que l'édification théorique soit antérieure à ces analyses, que le but de la théorie soit de connaître la nature du stimulus et la nature de la réponse et de faire le lien entre les deux.

1.3.3 *Organisme : O*

Le dernier concept sur lequel repose la psychologie behavioriste est celui d'organisme. Il ne s'agit pas ici de personnalité ou de psychisme. Un organisme est un individu biologique. Cette notion d'individu biologique comprend deux aspects.

1.3.3.1 Le premier aspect (Op) concerne la notion d'individu et implique à la fois l'idée de différences interindividuelles (le fait que divers organismes vont, par exemple, émettre diverses réponses à un même stimulus) et la notion d'unité individuelle (le fait qu'un individu présente un ensemble de comportements, une hiérarchie organisée de comportements qui peuvent le caractériser). Ces différences interindividuelles et cette unité ou organisation intra-individuelle des comportements sont à expliquer en fonction de

13. On parle aussi de situation dans un contexte non expérimental pour référer à un ensemble distal et stable de stimuli, cet ensemble étant le plus souvent structuré et informationnel.

l'environnement des individus, de leur histoire antérieure et de leur nature biologique. L'individu psychologique, ou la personne (Op) telle qu'étudiée dans les théories de la personnalité, est donc un construit théorique. Ce construit est élaboré à partir des notions plus « fondamentales » de comportements, d'environnement et d'organisme biologique (Ob).

1.3.3.2 Ce qui nous amène au deuxième aspect de l'organisme (Ob). Le deuxième aspect concerne la notion de fonctionnement biologique. L'organisme est un organisme biologique, avec une anatomie et une physiologie, une structure et des processus internes (*i.e.* biologiques). Et cet organisme biologique c'est celui du biologiste, du biochimiste, du biophysicien, du pharmacologue. Si le changement physiologique en tant que comportement est autant du domaine psychologique que biologique, l'organisme, lui, en tant que biologique, est vraiment la « créature » du biologiste. C'est sa définition du fonctionnement biologique que le psychologue doit ultimement accepter.

1.3.4 Les trois concepts : comportement, stimulus et organisme, sont les concepts centraux de la psychologie behavioriste. Celle-ci a pour tâche de préciser les relations entre ces trois types de concepts de façon à ce qu'on puisse prédire et contrôler le comportement. Le paradoxe est que si ces concepts sont le point de départ de la psychologie behavioriste, ils en sont aussi le point d'arrivée, puisque cette psychologie, une fois achevée, devrait permettre de mieux définir ces concepts actuellement vagues et de montrer leurs interrelations. Ces concepts, en effet, sont tout autant théoriques qu'empiriques.

2 L'EXPLICATION THÉORIQUE CHEZ LES BEHAVIORISTES

2.1 Nous avons dit précédemment que le but principal de la psychologie behavioriste est de prédire et de contrôler le comportement. Tous les behavioristes admettent la nécessité de le décrire, prédire et contrôler, mais ils n'admettent pas tous la nécessité de l'expliquer. Cette affirmation est curieuse, mais vraie. Si certains behavioristes, comme Hull ou Tolman, ont accordé une grande importance à la construction théorique, d'autres, le plus connu étant Skinner, ont nié l'utilité de l'explication théorique. Cela est dû à plusieurs facteurs. Un premier facteur est que, pour certains, la « vraie » explication théorique du comportement est biologique ;

Skinner dit qu'une théorie d'un phénomène fait appel à des phénomènes d'un autre ordre ou niveau, *v.g.* mental ou biologique, que le phénomène à expliquer, *i.e.* les comportements. Un deuxième facteur réside dans l'ambiguïté de la notion d'explication. Les philosophes, plus que quiconque, ont montré l'ambiguïté des notions d'explication ou de causalité.

Cette ambivalence, face à l'explication théorique, peut paraître surprenante. Car pour beaucoup de psychologues, ce qui est important, ce n'est pas tant le comportement que les mécanismes ou processus qui le régissent, puisque le comportement n'est qu'un effet, et ces mécanismes ou processus la cause. Et qui, en science, s'intéresse plus aux effets qu'aux causes ? On pourrait répondre : les technologues. Et ce serait montrer là une caractéristique importante de certains behavioristes réfractaires aux théories. Mais une telle question semble en partie biaisée pour un behavioriste. Car elle est souvent posée dans une optique mentaliste, où on suppose que les effets sont le comportement et l'esprit la cause.

Dans cette section, nous allons explorer divers aspects de l'explication théorique. Le premier aspect concerne le rôle de l'explication théorique. Le deuxième aspect concerne le statut ontologique des entités théoriques.

2.2 *Types d'explication*

La notion d'explication théorique est complexe et il existe différents usages ou sens du mot explication. Nous nous intéressons seulement à certains de ces usages ou sens. Quand les behavioristes, comme beaucoup d'autres, parlent d'explication d'un événement, ils entendent souvent l'indication de sa cause.

2.2.1 L'explication est alors causale et manipulative. Un événement donné, observé et parfois provoqué, entraîne un autre événement. La balle frappe la vitre et la brise. Pourquoi la vitre est-elle brisée ? Parce que la balle l'a frappée. On voit que tel événement apparaît, tel autre suit ; on constate que si on fait telle intervention, tel résultat suit. Les enfants recevant telle éducation familiale développent telle personnalité ; la réponse renforcée augmente en probabilité. Il faut noter que l'explication est empirique et probabiliste. Empirique, parce que les événements sont définis d'une façon assez concrète plutôt qu'abstraite. Probabiliste, parce

que la relation causale est reconnue comme étant plus souvent probable que nécessaire : toutes les balles frappant une vitre ne briseront pas nécessairement la vitre, ce ne sont pas toutes les réponses renforcées qui augmentent de fréquence. On admet donc des exceptions possibles, mais celles-ci sont souvent connues de façon empirique, et on ne sait pas pourquoi ce sont des exceptions. Quand on essaie d'expliquer les exceptions, on commence alors un cheminement théorique, soit en raffinant les lois, soit en faisant appel à d'autres événements. Ce type de causalité est près de celui de la causalité expérimentale où l'introduction de la variable indépendante cause un changement dans la variable dépendante. C'est probablement le type le plus primitif d'explication : l'explication est causale mais non théorique.

2.2.2 Un deuxième type d'explication consiste dans l'explication théorique intégrative ; et on peut distinguer deux sous-niveaux de l'explication intégrative : le niveau descriptif et le niveau déductif ou systématique. Au niveau descriptif, l'explication se fait en termes de loi, on explique les phénomènes en décrivant leurs interrelations sous forme de lois mathématiques. On retrouve de telles lois en psychophysique (loi de Weber, de Fechner, de la puissance, du niveau d'adaptation), en psychologie de l'apprentissage (*v.g.* modèles stochastiques, théorie informationnelle de Rescorla). C'est à ce sous-niveau qu'on retrouve la plupart des lois décrites par Spence (1948) et Berlyne (1968). On peut commencer à parler alors d'explication théorique, puisqu'il y a une tentative d'organisation des phénomènes. Mais on y perd l'aspect intuitif de la notion de causalité (celui où l'apparition d'un événement entraîne l'apparition d'un autre événement). On revient cependant rapidement à cette notion intuitive quand on applique la loi dans des circonstances concrètes, et on a en plus la possibilité de prédictions nouvelles que n'offre pas le seul niveau causal manipulateur. Toutefois, au sous-niveau intégratif descriptif, si on a des lois, celles-ci forment une collection plutôt qu'un ensemble systématique et cohérent. Par contre, au sous-niveau déductif ou systématique, on essaie de prendre une série de lois et d'en faire un système formel déductif, cohérent, montrant les interrelations entre les lois et rassemblant certaines lois sous des lois plus générales. Sauf pour certains modèles mathématiques ou cognitifs, on a très peu de ces théories formelles et abstraites en psychologie. C'est au type intégratif d'explication qu'appartiennent les *black-box* et les

variables intermédiaires. C'est au niveau déductif ou systématique, qu'il qualifie d'abstrait, que Piaget (1963) cherche à situer son explication, en termes d'opérations logiques, du développement cognitif. À ce niveau on a des explications déductives, formelles ou mathématiques, mais n'impliquant pas un substrat d'entités théoriques agissantes.

2.2.3 Un troisième type d'explication théorique correspond à l'explication causale réductive ; on a recours à des entités théoriques souvent inobservées et inférées et qui supportent ou « expliquent » les phénomènes observés. On parle à ce moment d'esprit, de processus cognitif, de médiation, de construits hypothétiques, de processus neurologiques d'excitation ou d'inhibition, etc. On retrouve alors l'aspect intuitif de la causalité, en termes d'entités agissant sur d'autres entités.

Il est important de noter que ces types sont non exclusifs et que, dans différentes parties d'une même théorie, peuvent se retrouver ces divers types. La division de l'explication en types ne suppose pas qu'un type est intrinsèquement supérieur à un autre. Il faut noter l'ambivalence des behavioristes face à l'explication théorique causale réductive, (celle qui se fait en termes d'entités autres que les phénomènes à expliquer), par comparaison avec leur acceptation des explications théoriques intégratives, qui ne reposent pas sur des entités d'un autre niveau mais qui essaient d'expliquer par des lois ou des systèmes formels abstraits. Le tableau I montre ces trois types d'explications et y situe certains behavioristes.

CETTE AMBIVALENCE FACE À L'EXPLICATION THÉORIQUE CAUSALE RÉDUCTIVE EST IMPORTANTE DANS LE BEHAVIORISME. UN CERTAIN NOMBRE DE PHILOSOPHES ET DE PSYCHOLOGUES L'ONT NOTÉE ET EN ONT FAIT REPROCHE AU BEHAVIORISME. POUR COMPRENDRE LA NATURE DU BEHAVIORISME, IL FAUT COMPRENDRE LES RAISONS DE CETTE AMBIVALENCE.

2.3 *Le statut ontologique de l'entité théorique*

Certains philosophes ont accusé le behaviorisme de refuser d'invoquer dans l'explication du comportement des entités théoriques, des processus ou des structures internes non réductibles au

	EMPIRIQUE	Tableau I I CAUSALE MANIPULATOIRE Skinner, Watson, Guthrie	
		II INTÉGRATIVE (Black-box) (variable intermédiaire)	III CAUSALE RÉDUCTIVE (entités théoriques) (construit hypothétique)
EXPLICATION	THÉORIQUE	A. DESCRIPTIVE Skinner Hull Watson Guthrie	Guthrie
		B. DÉDUCTIVE-SYSTÉMATIQUE (formel-abstraite) Hull Suppes	Hull Tolman

comportement. Fodor (1968) a même défini le behaviorisme comme une théorie n'acceptant que des concepts explicatifs définissables en termes de comportements. Hempel (1965) a présenté cet aspect du behaviorisme comme constituant un exemple du « dilemme du théoricien. »

2.3.1 Il est faux d'affirmer que le behaviorisme refuse les concepts théoriques non réductibles au comportement. Pour expliquer le comportement, Weiss emploie des concepts théoriques physiques (particules électriques chargées positivement ou négativement et s'attirant ou se repoussant). Le behaviorisme de Weiss, qui s'accompagne du monisme matérialiste le plus poussé qu'ait connu la psychologie behavioriste, cherche à constituer un édifice théorique déductif à partir des notions de la physique atomique de l'époque. On ne peut sûrement pas démontrer que la notion de particule atomique est réductible au comportement. Ce que Weiss tente de faire, c'est bien l'inverse : démontrer que le comportement et ses lois sont réductibles à la physique. Par ailleurs, tous les behavioristes ont admis que le comportement a un substrat biologique, et qu'une théorie complète du comportement devra impliquer des

concepts théoriques biologiques. Ces concepts ne sont sûrement pas réductibles au comportement et ont un statut ontologique indépendant du comportement.

Mais les behavioristes ont été ambivalents ou ambigus face aux concepts théoriques biologiques. Watson, Tolman, Kantor et Hull disent que l'explication du comportement peut, et doit être à un niveau non biologique. Cette affirmation résulte de plusieurs facteurs. Ainsi Kantor (1947, 1971) accuse des théories neurobiologiques d'être dualistes, d'employer des concepts perpétuant le mentalisme traditionnel. Pour lui, cette neurobiologie est inadéquate à l'explication du comportement. Il faut créer des théories neurobiologiques non dualistes. Ce sont seulement ces nouvelles théories qui pourront servir dans l'explication du comportement. Pour les autres théoriciens, ce qui semble justifier l'ambivalence, c'est l'opinion implicite que l'emploi de concepts théoriques biologiques amènerait la disparition de la psychologie (ce genre d'argument est souvent employé par les antiréductionnistes). Or, pour le behavioriste, le comportement est important en lui-même, son étude est une fin en soi et non un moyen d'atteindre une autre réalité, biologique ou mentale. Et il existe de plus un niveau d'explication du comportement qui est purement psychologique (*i.e.* en termes d'interaction S-Op-R) et qui ne s'appuie pas sur des concepts biologiques (il s'agit des théories intégratives). L'emploi de concepts théoriques biologiques apparaît à ces théoriciens comme pouvant amener à une négation de l'importance intrinsèque du comportement ou à un rejet de théories purement intégratives au profit de théories causales réductives. Cette ambivalence face aux concepts biologiques apparaît clairement chez Watson quand il dit simultanément que la formation des psychologues devrait comprendre des études en biologie et qu'une théorie du comportement peut être formulée sans recourir à des concepts biologiques.

Cette ambivalence semble reposer sur l'opinion que des théories intégratives et des théories causales déductives sont incompatibles, que la présence des secondes invalide les premières comme si une théorie formelle ou une axiomatique (qui équivaudrait à peu près à ce qui est appelé ici théorie intégrative) est rendue inutile par son modèle théorique interprétatif (qui équivaudrait à la théorie causale réductrice correspondante). Ces théoriciens semblent donc croire, à tort je pense, que si les concepts chimiques sont

« réductibles » à des concepts physiques, si les concepts biologiques sont « réductibles » à des concepts chimiques ou physiques, ou si les concepts behavioraux sont « réductibles » à des concepts biologiques, chimiques ou physiques, il s'ensuit que les concepts chimiques doivent disparaître au profit des concepts physiques, les concepts biologiques au profit des concepts chimiques et les concepts behavioraux au profit des concepts biologiques. Il s'ensuivrait aussi que les phénomènes « réduits » n'offriraient plus d'intérêt intrinsèque et que la science « réduite » disparaîtrait au profit de la science « réductrice ». La science « réduite » n'existerait plus : ses concepts, ses analyses et son objet ne seraient plus valables, ne devraient plus être employés, développés ou étudiés. La notion de réduction n'est pas assez claire pour justifier une telle crainte. Et l'observation de sciences comme la chimie ou l'astronomie, qui emploient nombre de concepts théoriques purement physiques, montre que la chimie et l'astronomie existent toujours, que ses praticiens ne sont pas en chômage, qu'on y forme toujours des étudiants.

Cette ambivalence face à l'explication biologique, qui menacerait la valeur intrinsèque de la notion de comportement ou la validité de théories behavioristes intégratives, semble donc injustifiée. Elle peut toutefois se comprendre comme une affirmation de l'importance intrinsèque du comportement par rapport aux changements biologiques, de l'aspect molaire par rapport à l'aspect moléculaire, de l'organisme-p par rapport à l'organisme-b.

Elle explique en partie pourquoi on peut accuser, à tort, les théoriciens behavioristes de refuser des concepts théoriques non réductibles à des comportements.

Toutefois, malgré cette ambivalence, il n'est pas difficile de trouver chez chaque théoricien behavioriste l'affirmation de l'importance de concepts théoriques biologiques. Skinner, qui a peut-être le moins employé de concepts théoriques biologiques, refuse de faire de la théorie parce que, pour lui, une théorie du comportement est soit mentaliste soit biologique (*i.e.* causale réductrice). La première est illusoire. La deuxième est fondée ; mais il ne considère pas qu'elle est la tâche du psychologue en tant que psychologue. Skinner semble considérer que la seule explication valable du comportement pour le psychologue, est soit causale ma-

nipulatoire (« Schedules of reinforcement ») soit intégrative (« The behavior of organism »).

Par ailleurs, la théorie de Hebb est l'exemple le plus frappant d'une théorie behavioriste reposant sur des entités théoriques biologiques. Ses assemblées cellulaires sont postulées à partir de données comportementales et non à partir d'abord d'observations neurophysiologiques. D'ailleurs, Hebb parle du « conceptual nervous system ». Et son modèle a été testé (et corrigé) par Milner dans une simulation plutôt qu'à partir d'observations neurophysiologiques. Une autre théorie impliquant des entités théoriques biologiques est celle de Pavlov. Aussi a-t-on qualifié les théories de Hebb et de Pavlov de pseudo-physiologiques. Il est donc faux de conclure que les behavioristes n'emploient pas de concepts ou d'entités théoriques non réductibles au comportement.

2.3.2 La principale raison pour laquelle on accuse les psychologues behavioristes de refuser d'employer des concepts théoriques non réductibles au comportement réside dans leur refus d'employer des concepts ou entités théoriques mentalistes. Si l'accusation est inexacte, sa justification cette fois-ci est fondée : le psychologue behavioriste n'emploie pas dans sa théorie de concepts ou entités explicatives mentales. Pourquoi ?

2.3.2.1 Une première raison à ce refus réside dans la thèse behavioriste qui exclut ce genre d'explication par définition. Mais cette raison est peu intéressante.

2.3.2.2. *Ignotum per ignotius*

Une deuxième raison est que les concepts mentalistes sont souvent plus obscurs que les phénomènes qu'ils sont supposés expliquer. Burt (1954), en parlant du physicien et chimiste Robert Boyle, dit que, selon Boyle, le recours à des entités mystérieuses ne constitue pas une explication satisfaisante ; expliquer un phénomène c'est le déduire d'un autre phénomène de la nature qui est mieux compris ou connu que le phénomène à expliquer. Burt cite Boyle : « . . . The phenomena I strive to explicate may be solved mechanically, that is by mechanical affections of matter, without recourse to nature's abhorrence of a vacuum, to substantial form, or to other incorporeal creatures. » (Burt, 1954, p. 179).

L'attitude du behavioriste n'est donc pas excentrique dans son refus d'invoquer dans l'explication des comportements des phé-

nomènes dont la nature est obscure et le statut douteux. S'il est un point sur lequel il a raison, et l'histoire de la philosophie et de la psychologie le démontre amplement, c'est bien dans son affirmation de l'obscurité de la notion d'entités ou de processus mentaux. Et s'il n'est pas démontré que ces entités ou processus mentaux sont inexistantes ou ne sont pas la cause du comportement, il n'en reste pas moins que l'explication causale réductrice ne vaut que ce que vaut l'entité explicative, n'est claire qu'en autant que la nature (ou les propriétés) de l'entité causale explicative est claire. Et là a toujours été la grande faiblesse de l'explication mentaliste traditionnelle : la nature et les propriétés des entités ou processus mentaux ont toujours été obscurs.

2.3.2.2 Un argument parfois invoqué pour justifier l'existence d'entités mentales est le rôle théorique de ces entités. Ainsi en physique et en biologie, par exemple, pour expliquer certains phénomènes (ou relations entre phénomènes) observés, les théoriciens postulent l'existence de certaines entités, *v.g.* gènes, particules élémentaires, etc. Ces entités sont qualifiées de « théoriques » à cause de leur rôle d'explication causale dans une théorie et parce qu'elles sont inobservées. (Mais elles sont dans un sens observables en principe, leur inaccessibilité à l'observation publique est d'un autre ordre que celle des entités mentales qui, elles, sont soit totalement inobservables publiquement, soit observables privément par leur « propriétaire ».) À ces entités, on donnerait les propriétés ou caractéristiques nécessaires pour remplir leur rôle explicatif. Il n'y a pas de critères observationnels nécessaires et suffisants à la définition de ces entités, de sorte qu'elles ne peuvent être réduites logiquement ou empiriquement à ces critères. Le statut ontologique de l'entité est donc indépendant de celui des phénomènes observés qu'elle explique ou qui lui servent d'indices.

Selon certains mentalistes¹⁴, donc, les entités mentales seraient de telles entités. Elles sont justifiées par leur rôle théorique et d'autant plus défendables que la théorie où elles apparaissent explique les phénomènes observés (nous ne nous demanderons pas si la théorie mentaliste explique vraiment et quels phénomènes

14. FODOR (1975), CHIHARA et FODOR (1966), PUTNAM (1967) ont formulé une telle approche mentaliste. Fodor part toutefois d'une base publique, le langage. Putnam se base sur la psychologie mentaliste traditionnelle des sensations, des émotions, des idées, etc. Cette conception, par ailleurs, ressemble partiellement à l'interprétation « behavioriste » que SELLARS (1963) a faite des phénomènes ou processus mentaux.

observés elle explique). La validité de la théorie garantit la validité de l'entité. Sussman (1975) a adressé une critique à cette interprétation mentaliste. Mais la critique du behavioriste est d'un autre ordre.

Quand le physicien ou le biologiste postule des entités théoriques, celles-ci ont le même statut ontologique (physique ou biologique) que les entités observées. Elles sont souvent des constituants ou éléments des entités observées. Mais quand certains psychologues mentalistes traditionnels parlent d'entités mentales, ils parlent de sensations, de sentiment, d'esprit, de conscience, d'idées, etc. Le statut ontologique de ces entités est complètement, radicalement différent du statut des entités observées qu'elles expliquent ou qui leur servent d'indicateurs (*v.g.* comportements). Dans le mentalisme traditionnel, la nature et l'existence de l'entité mentale sont essentiellement différentes de celles des entités physiques, biologiques ou comportementales ; et cette différence rend difficilement admissible l'analogie de l'entité mentale à l'entité théorique telle qu'employée en science. Car les entités théoriques invoquées en science sont sur un même plan ontologique que les phénomènes observés qu'elles expliquent (et dont elles sont d'ailleurs souvent des constituants élémentaires). Mais l'entité mentale traditionnelle n'est pas un constituant élémentaire du comportement, ni un type de relation entre l'organisme, ses comportements et son environnement. Elle est d'un autre niveau, « supérieur », transcendant. L'entité théorique mentale a donc, par rapport aux phénomènes comportementaux et physiologiques qu'elle expliquerait, un statut ontologique différent de celui qu'a l'entité théorique physique par rapport aux phénomènes physiques observés. Et c'est pourquoi l'observabilité ou l'inobservabilité des entités mentales diffère de celles des entités théoriques physiques ou biologiques.

2.3.2.3 Mais cette dernière objection ne s'applique peut-être pas à la position de Fodor et de Putnam. Elle n'est valide que pour un mentalisme traditionnel supposant l'existence d'une substance spirituelle indépendante de la matière. Or ce n'est pas la supposition que font Fodor et Putnam.

Sous l'influence de Chomsky, Fodor a reformulé la position mentaliste. Hanson (1962) a affirmé que la physique contemporaine a dématérialisé la matière ; Fodor semble démentaliser l'esprit. Celui-ci ne serait plus *a priori* une substance immatérielle,

mais pourrait être un principe de fonctionnement biologique régissant les comportements. Dans un sens, cette position n'est pas nouvelle, elle se rapproche de celle d'Aristote où esprit et corps ne sont pas des substances séparées. Elle diffère cependant du mentalisme dualiste traditionnel. On pourrait alors reprocher à Fodor ou Putnam d'employer les mots « esprit », « phénomènes, structures ou processus mentaux » dans un sens déviant de l'usage contemporain. Mais ce reproche, le behavioriste ne peut le formuler, car trop de behavioristes, à commencer par Piéron, ont employé un vocabulaire mentaliste en rejetant sa connotation dualiste traditionnelle et en le réinterprétant fonctionnellement, behavioralement ou physiologiquement.

Le mentalisme de Fodor et de Putnam diffère aussi du mentalisme traditionnel par sa justification en termes théoriques (voir section précédente).

Mais la position de Fodor et de Putnam, qu'on pourrait qualifier de mentalisme matérialiste ou de matérialisme fonctionnel, diffère aussi du matérialisme traditionnel en ce sens que les processus mentaux, tout en étant « matériels », ne sont pas réductibles ou identiques à des processus physiologiques. Fodor (1975) emploie l'analogie du *hardware* et du *software* dans le *computer*. Les processus logiques de l'ordinateur ne sont pas réductibles au processus électronique de l'ordinateur. Différentes structures physiques peuvent réaliser les mêmes opérations logiques. L'argument ressemble à la différence entre la structure de l'organe et sa fonction biologique. Dans diverses espèces animales, des organes d'anatomies et d'histologies différentes peuvent remplir des fonctions identiques, *v.g.* vision, respiration, circulation, digestion. De même, un moteur peut être construit de diverses façons, il peut fonctionner à l'électricité, à l'essence, à la vapeur. Une horloge peut être mécanique, électronique ou solaire...

L'explication de Fodor et de Putnam est fonctionnelle. Et elle semble soumise aux ambiguïtés des explications fonctionnelles (*v.g.* Becker, 1968 ; Nagel, 1961 ; Canfield, 1963). Non pas que l'explication fonctionnelle soit condamnée par les behavioristes ; au contraire, beaucoup de concepts behavioristes sont fonctionnels. Mais le danger de l'explication fonctionnelle consiste dans la possibilité de réification de la fonction. C'est ce que semblent faire Fodor et Putnam. L'entité mentale fonctionnelle semble avoir une

existence propre et active. Car ils lui attribuent un rôle d'explication causale comme la particule élémentaire et la molécule d'ADN, plutôt que de la considérer comme décrivant un type de relation entre certains phénomènes impliqués dans la fonction. En substantialisant la fonction (*v.g.* le Moteur, l'Horloge, l'Intelligence, la Digestion, l'Émotion, etc.), ne revient-on pas aux formes platoniciennes ?

2.3.2.4 Ce qui est mental pour Fodor et Putnam, ce sont ces fonctions, processus ou structures. Et ceux-ci régissent le comportement. Mais que veut dire le mot « régissent » ? Cette question est importante, car c'est cette « régie interne » du comportement que veulent étudier les psychologues cognitivistes, qu'ils soient mentalistes ou non. Et, contrairement aux prétentions de certains philosophes (Louch, 1969 ; Malcolm, 1971), la validité théorique de la psychologie « cognitive » est incontestable, même pour le behaviorisme. Mais il est en droit de demander quelle est la nature de ces structures ou processus internes. La réponse peut prendre au moins l'une ou l'autre des formes suivantes :

a) Le processus interne est ce qui se passe « réellement » dans l'organisme entre le « stimulus » et la « réponse ». (Nous parlerons alors de PI^1).

b) Le processus interne est le modèle théorique formel ou abstrait qui, pour un organisme, étant donné le « stimulus », permet de prédire la « réponse », ou étant donnée la « réponse », permet d'inférer le « stimulus ». (Nous parlerons alors de PI^2).

Pour le behavioriste, dans le premier cas (PI^1), le processus interne est biologique, il a une réalité « matérielle », biologique plutôt que « mentale », et indépendante du stimulus et de la réponse. Et son étude est biologique ou psychobiologique.

Dans le deuxième cas (PI^2), le mécanisme, processus ou structure interne n'est pas vraiment étudié (au sens où on étudie la cellule biologique). Mais il est construit, et construit pour expliquer, intégrer des données empiriques. Dire qu'on étudie le PI^2 est une métaphore signifiant qu'on construit, analyse, « teste » une théorie psychologique. Le PI^2 n'indique rien ou que peu de choses sur la nature de PI^1 ; et cela Fodor l'a très bien compris quand il critique le réductionnisme physiologique des « processus » ou « structures » psychologiques.

Le mécanisme interne (PI^2) n'a de droit à l'existence (et à notre attention) qu'au travers et qu'en fonction des données comportementales empiriques qu'il explique. Si ce PI^2 ne correspond pas à ces données, il doit être rejeté. Mais on ne peut pas en faire autant pour PI^1 . Même si on ne voit pas de relation entre PI^1 et les données du comportement, on ne peut pas le rejeter, car il a une « existence » autonome, indépendante des données du psychologue, ce qui n'est pas le cas pour PI^2 .

Quand on parle d'une structure ou d'un processus interne PI^1 , on est en droit d'exiger qu'il soit observable « directement ». PI^2 n'a pas à répondre à cette exigence, mais il doit répondre à l'exigence de correspondance avec les données empiriques qu'il explique ou prédit.

On peut chercher une correspondance entre PI^1 et PI^2 . Idéalement, ce devrait être le cas. Mais la non-correspondance est acceptable car les deux types de processus n'ont pas le même statut « épistémologique » ou ontologique : le processus interne¹ est un objet « matériel » d'étude, le processus interne² est une construction formelle, abstraite. PI^1 est le point de départ d'une science (la biologie) ; PI^2 est le point d'arrivée d'une autre science (la psychologie). Le premier est donné ; le deuxième est construit. Le premier est à expliquer ; le deuxième est une explication.

En ce sens, le behavioriste peut dire que la structure de l'esprit (celui-ci étant une théorie du comportement) n'est que la structure du comportement, et rien d'autre. L'esprit, en tant que mécanisme, structure ou processus mental (PI^2) explicatif, n'a d'autre existence que dans le comportement ou la relation S-O-R. C'est sur ce point que Bourne (1969) insiste quand il dit que les structures ou processus mentaux (PI^2) ne sont pas dans l'individu (pour être dans l'individu, ils doivent être biologiques, *i.e.* PI^1), mais dans l'arrangement des comportements, dans les relations entre ces comportements, l'organisme et les situations.

Malgré ses idiosyncrasies (*v.g.* sa position face au réductionnisme physiologique, qui se rapproche de celle de Kantor dans son refus de reporter sur le cerveau les pouvoirs et le rôle de l'esprit), l'article de Bourne est l'un des plus brillants exposés du behaviorisme cognitiviste. Il est important de lire la réaction de Newell qui suit cet article. Newell, dans sa défense des processus internes, confond PI^1 et PI^2 d'une part, puisqu'il justifie PI^2 par la

présence de PI^1 (p. 200) qui n'est jamais défini, observé et mesuré, alors qu'il donne immédiatement après une autre justification en termes de « sufficiency analysis », qui, elle, est toutefois adéquate à PI^2 . D'autre part, Newell, comme d'autres intervenants dans la discussion générale qui suit, semble substantier PI^2 . Ce PI^2 est indépendant de toute caractéristique physiologique, mais existe néanmoins « à l'intérieur de l'organisme » et est antécédent et cause de comportements sans être « réductible » à ces comportements. C'est en s'opposant à cette substantiation de PI^2 que Louch (1969) et Malcolm (1971) ont raison face à une certaine psychologie cognitive ; mais ils ont tort quand ils s'opposent à toute possibilité de psychologie cognitive non mentaliste, *i.e.* n'identifiant pas les opérations formelles ou abstraites à des entités mentales substantielles. Cette identification implicite, qui est typique de bon nombre de théoriciens de l'*information processing*, est une forme contemporaine du mentalisme. Newell la justifie par son aspect heuristique. L'opposition alors entre Bourne et Newell caractérise ce que Popper (1965) appelle le dilemme du théoricien.

2.4 *Le dilemme du théoricien*

Le dilemme du théoricien (Popper, 1965 ; Tuomela, 1973) est particulièrement intéressant pour diverses raisons. D'abord, pour le présenter, Hempel cite Hull et Skinner. En fait, le « dilemme du théoricien » sert, chez ces deux auteurs, à affirmer l'autonomie de la psychologie behavioriste face à la réduction mentaliste ou biologique et la valeur intrinsèque de l'explication intégrative face à l'interprétation causale réductive (sections 2.2.2 et 2.2.3). Ensuite, le « dilemme » est intéressant en ce que l'analyse qui en est faite par Hempel et Tuomela montre une incompréhension de la position de Hull et de Skinner.

Mais exposons d'abord la nature du dilemme :

- 1- Le but des concepts théoriques et des principes généraux d'une théorie scientifique est d'établir des relations déterminées entre les phénomènes observés.
- 2- Les concepts théoriques accomplissent leur but ou ne l'accomplissent pas.
- 3a- S'ils l'accomplissent, ils établissent des relations entre les phénomènes observés.

- b- Or s'ils l'accomplissent, ils sont redondants car les mêmes relations peuvent être formulées, sans recourir à ces concepts théoriques, par des lois empiriques reliant directement les phénomènes en question.
- c- Donc, les concepts théoriques ne sont pas nécessaires.
- 4- S'ils ne l'accomplissent pas, ils ne sont sûrement pas nécessaires.
- 5- Donc les concepts théoriques ne sont pas nécessaires à l'établissement de ces relations.

Ne discutons pas de la validité de l'argument (formellement il semble valide, quoiqu'on puisse contester la première prémisse). Ne discutons pas de la formulation de la section 3b à l'aide du théorème de Craig ou du principe d'éliminabilité de Ramsey. Ne discutons pas non plus de la justification que Hempel ou Tuomela apportent aux concepts théoriques. Car tout cela est totalement non pertinent. Le dilemme du théoricien nous intéresse pour la lumière qu'il peut apporter sur le behaviorisme.

Pourquoi Hull et Skinner, qui sont si opposés par ailleurs face au rôle et à l'utilité des théories, l'ont-ils formulé ? C'est là la question intéressante. On pourrait dire que c'est parce qu'ils sont des positivistes aveugles, des empiristes « crasses » ou des phénoménalistes machiens. Mais une telle explication apparaît insuffisante. Le behavioriste le plus favorable à l'opérationnalisme et au phénoménalisme machien est Tolman ; or, il ne semble accepter nulle part la valeur du dilemme.

Examinons d'abord certains présupposés implicites dans le dilemme. Un premier présupposé est qu'il existe des théories scientifiques adéquates du comportement. Or, cela est extrêmement discutable pour les théories actuelles, et ce l'était encore plus à l'époque où Hull (1943) et Skinner (1949) indiquaient le dilemme. Ce n'est donc pas que Skinner ou Hull, face au succès d'une théorie rivale, veuillent réaffirmer leur positivisme. Un deuxième présupposé est qu'on peut, « empiriquement », dire la même chose que des théories. Quelles théories ? Les théories auxquelles ils sont irréductiblement opposés sont des théories mentalistes. Or, il apparaît douteux qu'ils affirment (ou même qu'ils soient intéressés à) pouvoir dire empiriquement tout ce que ces théories peuvent dire.

La différence entre leur approche et ces théories est trop grande pour leur attribuer une telle position. (Mais cette position est presque celle de Tolman, qui, lui, n'accorde pas de valeur au dilemme).

Pour comprendre pourquoi certains behavioristes ont pu formuler le dilemme du théoricien, il faut chercher ailleurs, dans la possibilité de formuler une science autonome du comportement.

Est-ce que les comportements sont explicables ? Ont-ils une raison, une cause ? Si on répond non à ces questions, il est difficile d'envisager l'existence d'une science les prédisant et les contrôlant. Or, il est à peu près universellement accepté que les comportements sont explicables, et cela, quelle que soit la position philosophique que l'on adopte.

Les comportements ne sont pas l'effet du hasard. Il existe des relations entre eux, l'organisme qui les émet et la situation. L'homme de la rue, comme le mentaliste, admet cela. Ils ont tous les deux des théories du comportement. Or, si on admet la possibilité de théories du comportement, quelles que soient leur validité et leur nature, on admet l'existence de ces relations. Et ce sont ces relations qui sont importantes. La première justification du dilemme est donc de reconnaître l'existence des relations, (puisque l'on admet la possibilité de théories). Existence sans laquelle toute science behavioriste du comportement est *a priori* impossible.

Mais cela n'est pas suffisant, sinon l'argument n'irait pas plus loin que la prémisse 1. Pourquoi continuer et rejeter du même coup la nécessité de concepts théoriques ? Pour invalider les théories mentalistes ? Cela n'est pas l'effet de l'argument, car il n'invalide pas une théorie, il la rend non nécessaire sans contester sa validité. Certes Hull et Skinner sont opposés aux théories mentalistes. Mais leurs arguments contre les théories mentalistes ont en général peu de rapport avec le dilemme (quoique Skinner parle de la non-nécessité des « mental way station »). Il apparaît bien plus probable que le dilemme est dirigé contre un réductionnisme physiologique radical. Réductionnisme qui aurait deux effets négatifs pour les behavioristes. D'abord entraîner la conversion des psychologues en biologistes. Ensuite et surtout, faire disparaître la notion de comportement. Car, rappelons-le, si le comportement est un phénomène biologique, il n'est comportement qu'en autant que ce

phénomène est mis en relation avec l'environnement de l'organisme. Et il n'existe pas actuellement de modèles biologiques pouvant inclure les types de relation qui intéressent les behavioristes. Mais alors pourquoi ne pas devenir biologiste et développer ces modèles ? C'est ce que vont tenter certains behavioristes, dont Lashley et Hebb. Mais Hull et Skinner vont rejeter cette voie (totalement permmissible) pour affirmer (ce qui est tout aussi valide et bien plus en accord avec le behaviorisme) l'existence d'un niveau de lois purement psychologiques et comportementales (l'explication théorique intégrative S-O P-R).

En complétant l'argument, Skinner et Hull font d'une pierre trois coups : ils admettent que l'explication causale réductrice (*i.e.* biologique) du comportement est possible, puis ils affirment l'autonomie conceptuelle d'une psychologie behavioriste, préservant la validité de ce niveau d'analyse. Enfin (et c'est là que l'analyse faite par Hempel et Tuomela de leur formulation du dilemme semble « décrocher »), ils n'impliquent pas que les deux théories, intégrative behavioriste et causale réductrice biologique, soient équivalentes, qu'elles veulent dire la même chose. (Rappelons que les behavioristes ont pris diverses positions face à la relation entre biologie et psychologie et surtout face à la nature de la réduction possible).

3. BEHAVIORISME ET PHILOSOPHIE

Pendant longtemps la psychologie a été un secteur de la philosophie. Et comme telle, elle a suivi les préjugés métaphysiques, épistémologiques, éthiques ou théologiques de la philosophie, servant de support à ces préjugés. Wundt a voulu en faire une science indépendante. Mais personne, et pas plus Wundt que d'autres, ne se départit facilement de l'influence de sa formation culturelle. Ainsi, on retrouve chez beaucoup de behavioristes des positions philosophiques externes au behaviorisme. Il est important, *contra* Skinner (1974), de ne pas confondre le behaviorisme avec ces dernières.

Dans cette troisième partie, nous allons donc examiner les relations entre le behaviorisme et certaines positions philosophiques. D'abord, nous situerons le behaviorisme par rapport à certaines philosophies de l'esprit et, ensuite, à certaines philosophies de la science. Enfin, nous concluons sur l'interaction entre la philosophie et le behaviorisme.

3.1 *Behaviorisme et psychologie philosophique*

Il ne s'agira pas ici de faire un exposé exhaustif et détaillé des différentes théories philosophiques¹⁵ qui existent face à la notion d'esprit ou à la psychologie.

Toute tentative de classification est arbitraire et relative aux critères de classification. Il est facile alors de confondre des positions bien différentes sur d'autres points que ces critères. Aussi, répétons-le, la présentation qui suit n'est nullement un exposé de la psychologie philosophique ; elle a pour unique but de mieux faire comprendre le behaviorisme et, si possible, de faire disparaître certaines confusions à son sujet. Nous allons donc regrouper ces théories en deux grandes catégories, celles qui sont compatibles avec le behaviorisme et celles qui ne le sont pas.

3.1.1 *Positions compatibles*

Il existe en psychologie philosophique plusieurs positions compatibles avec le behaviorisme. Nous pouvons les regrouper en deux classes, selon leur réaction au problème traditionnel de l'esprit et du corps : les monismes et les dualismes.

Il existe divers types de monismes : le matérialisme, l'idéalisme, les théories du double aspect ou de la personne, les monismes neutres.

Il y a plusieurs variétés de matérialisme, qu'on peut regrouper en deux sous-catégories : éliminateur ou réducteur. Les deux sous-catégories refusent l'existence d'entités ou phénomènes mentaux « autonomes ». Mais elles diffèrent dans leur position face au vocabulaire mentaliste. Selon le matérialisme éliminateur, ce vocabulaire est inutile et peut être éliminé au profit d'un vocabulaire non mentaliste. Cette élimination n'entraîne aucune perte (autre que celle d'illusions ou de chimères), car le vocabulaire ne réfère à aucun état, entité, phénomène ou propriété, mentale ou autre. Dans le matérialisme réducteur, le vocabulaire a des référé-

15. Les livres suivants donneront à leurs lecteurs un bon exposé de ces théories : LANGFORD, 1971 ; CAMPBELL, 1970 ; SHAFFER, 1968 ; TAYLOR, 1974 ; ROSENTHAL, 1971 ; CHAPPELL, 1962 ; WHITE, 1967, 1968 ; CORNMAN, 1971. Ces ouvrages, tous en *paperback* sauf le dernier, fournissent une excellente introduction au domaine et incluent souvent une bibliographie fouillée. Les références les plus récentes se retrouvent dans « The Philosopher's Index ».

rents réels, il désigne quelque chose de spécifique, mais ce quelque chose n'est pas mental.

Le matérialisme éliminateur classique, métaphysique, est celui qui nie l'existence de toute autre entité, propriété, caractéristique ou phénomène que les entités, propriétés, caractéristiques ou phénomènes matériels. Et est matériel tout ce qui, par exemple, a une extension et une localisation. Le problème du matérialisme classique, celui du 17^e siècle dans l'exemple ci-dessus, consiste en sa définition de ce qui est matériel. On peut se demander alors si la physique moderne a pour objet la matière. Mais ces définitions traditionnelles de l'objet des sciences (comme la vie, pour la biologie) tiennent de ce qu'on a appelé précédemment la géographie de l'imaginaire et sont un héritage historique, aujourd'hui passablement dépassé au profit de nouveaux matérialismes métaphysiques. Nous n'accorderons guère d'importance à ces formes de matérialisme, dont les préoccupations sont beaucoup plus métaphysiques que psychologiques. Il faut noter que les préoccupations du behaviorisme sont seulement psychologiques. Ce dernier n'a rien à dire sur l'existence ou la non-existence d'entités non matérielles qui pourraient être ange ou démon, habiter un autre type d'univers ou être des Formes pures. Ces questions ne sont pas du ressort de la psychologie. Cela toutefois n'a pas empêché certains psychologues behavioristes, *v.g.* Weiss, d'adopter un matérialisme métaphysique. Mais cette adoption dépend d'autres facteurs.

Dans le matérialisme éliminateur psychologique moderne, on peut distinguer au moins trois positions.¹⁶ Ces trois positions sont reliées au développement de la philosophie analytique : le behaviorisme analytique ou physicaliste (Carnap, Neurath), le behaviorisme ryléen et le behaviorisme critériologique (Wittgenstein). Il existe des différences entre ces variétés de behaviorisme philosophique. Mais toutes trois admettent que l'usage d'un vocabulaire mentaliste « répond » à des critères physiques ou behavioraux. C'est dans ce sens qu'on peut dire que certains termes mentaux ne réfèrent qu'à des comportements ; non pas que celui qui les emploie les identifie à des comportements, mais dans le sens que leur critère d'emploi est behavioral ou physique. C'est là simplifier,

16. Ce ne sont pas les seules. Voir ROSENTHAL (1971), CORNMANN (1971), LYCAN et PAPPAS (1972, 1976). Toutefois ces autres positions ont été moins influentes en psychologie, à tort peut-être.

à l'excès peut-être, ces positions ; mais pour les fins de la présente discussion, admettons cette simplification. Dans sa forme la plus crue, et erronée, cette description du béhaviorisme philosophique revient à dire que le vocabulaire mental « réfère » à des comportements. Fodor (1968) définit le behaviorisme ainsi : à chaque prédicat mental employé dans une application psychologique doit correspondre logiquement au moins une description de comportement¹⁷.

Il existe des ressemblances entre le behaviorisme philosophique et celui des psychologues. Les deux accordent une importance fondamentale au comportement (quoiqu'ils ne le définissent pas nécessairement de la même façon). De plus ils ont tous les deux une attitude critique face à la psychologie mentaliste traditionnelle. La position de Skinner peut être décrite comme impliquant un behaviorisme philosophique.

Malgré tout, il y a des différences importantes entre les positions psychologique et philosophique. Pour beaucoup de psychologues behavioristes, l'explication philosophique semble artifi-

17. Une description voisine est celle du « postulat métaterminal », formulée par BEVER, FODOR et GARRET (1968) et amplifiée par ANDERSON et BOWER (1973). Le postulat se lit comme suit : les principes associatifs sont des règles définies à partir du vocabulaire « terminal » de la théorie, *i.e.* du vocabulaire dans lequel le comportement est décrit. Chaque description d'un n-tuple d'éléments qui peuvent être associés doit être une description possible d'un comportement actuel. Selon Bever, Fodor et Garrett, ce postulat est inhérent aux théories S-R. Et à cause de lui, ces théories sont formellement incapables de fournir une explication adéquate du langage et du comportement.

L'argument est à la fois dirigé contre l'associationnisme et le behaviorisme. Et il est employé à la fois pour soutenir une forme de mentalisme et la nécessité d'« éléments » abstraits dans la théorie. Il y a plusieurs problèmes avec cet argument. D'abord, sa validité est douteuse (SUPPES, 1969b). Ensuite, il confond associationnisme et behaviorisme (alors que les associationnistes ont été tout autant fonctionnalistes que behavioristes), et confond explication mentale avec explication employant des termes abstraits. S'il est vrai que, dans un sens, les entités mentales sont abstraites (parce qu'elles ne sont tout simplement pas des entités matérielles concrètes, discrètes), il ne faut pas confondre mental et abstrait, sinon tout ce qui est abstrait devient mental. Or le behaviorisme ne refuse pas les concepts abstraits. Les opérateurs mathématiques sont abstraits, et ils sont néanmoins inclus dans les théories behavioristes. Ce que le behavioriste refuse, c'est la réification mentaliste des opérateurs ou termes abstraits. À cet égard, la réaction des behavioristes à la théorie de Piaget est significative. D'abord, ils ne l'ont pas rejetée, même s'ils en ont critiqué certains aspects. Ils ont accepté la description empirique du développement cognitif, mais ont été très réticents quant au statut ontologique des processus cognitifs. Sur ce dernier point, Piaget est ambigu, semblant osciller entre, d'une part, des interprétations behaviorales (avec Inhelder, il s'est déjà qualifié de « behavioriste subjectif ») et biologiques et, d'autre part, une interprétation mentaliste (il se définit aussi comme un paralléliste). C'est cette ambiguïté qui indispose beaucoup de behavioristes (voir BEILIN, 1971, p. 86-87 et WARTOFSKY, 1971, p. 139 à 141). Cette acceptation (où entre parfois une bonne part de fascination) et ce malaise concomitant semblent se retrouver dans l'interprétation huliienne que Berlyne (1965) fait de la théorie de Piaget.

cielle, « armchair », trop spéculative et purement verbale. Le behaviorisme psychologique n'implique pas l'inexistence d'entités mentales, l'autre l'implique.

De plus les variétés ryléenne et critériologique semblent réfractaires à une explication scientifique en psychologie (par exemple dans leur négation de la possibilité d'une psychologie cognitive). De plus, ces deux dernières positions s'opposent au behaviorisme psychologique quant à l'importance théorique à donner au « langage ordinaire » : elles en font un critère fondamental et déterminant de l'explication, alors que le psychologue le considère comme insuffisant et souvent erroné.

Contrairement au matérialisme éliminateur, le matérialisme réducteur reconnaît au vocabulaire mentaliste des référents réels, mais ceux-ci ne sont pas mentaux. Selon la nature de ces référents, on obtient au moins deux types de réduction. La première est biologique (*identity theory, central state materialism*). C'est la position soutenue par Feigl, Smart, Place et d'autres. Les états, événements ou processus mentaux sont identiques à des états physiologiques ou neurophysiologiques. Lashley et Hebb semblent à certains moments adopter une telle position. (Rappelons toutefois que cette identification du mental au physiologique est critiquée par Kantor qui la considère comme une survivance cachée du mentalisme). Le deuxième type de réduction est fonctionnel. Nous en avons déjà parlé en présentant la position de Fodor et de Putnam. Ces états fonctionnels sont considérés comme des entités théoriques. Et ils se prêtent facilement à une réification mentaliste. Si on refuse cette réification, le réductionnisme fonctionnel paraît être plus ou moins accepté par Broadbent, qui, toutefois, n'identifie pas la description fonctionnelle aux processus internes qui la sous-tendent, ceux-ci étant biologiques (Broadbent, 1973).

Le matérialisme sous ces diverses variétés est donc compatible avec le behaviorisme. Dans un sens, on peut dire de ce dernier qu'il est un matérialisme. Non parce qu'il est métaphysique, éliminateur ou réducteur. Mais parce que son objet d'étude et les concepts explicatifs (S-O-R) qu'il emploie sont purement « matériels ». Mais ce « matériel » est celui, non pas du philosophe, mais du physicien, du chimiste et du biologiste¹⁸. En fait, on pourrait, tout en restant

18. Il ne faut pas inférer de cette affirmation qu'elle implique l'« Unité de la Science » telle que la proposent Carnap ou Neurath, la nature de cette unité étant par trop obscure.

behavioriste, rejeter les notions philosophiques classiques du matérialisme, tout autant qu'on rejette le mentalisme ; l'antithèse matériel-spirituel, matériel-mental est le produit d'un autre âge, où la matière était inerte, passive, réactive, et la « Vie », entre autres celle que devait étudier le biologiste, était d'une essence différente de celle de la « Matière ». L'identification behavioriste au matérialisme consiste en un rejet de ces distinctions ou différences classiques bien plus que dans l'affirmation d'un matérialisme philosophique. Et si certains behavioristes, pour diverses raisons, peuvent préconiser des philosophies matérialistes, le behaviorisme, comme tel, ne l'implique nullement.

La position du behaviorisme, face aux autres monismes, est beaucoup plus ambiguë, et cela souvent parce que ces monismes sont eux-mêmes ambigus. Et il ne semble pas y avoir de psychologue behavioriste qui ait soutenu une théorie du double aspect ou un monisme neutre.

Il existe aussi des dualismes compatibles avec le behaviorisme : l'épiphénoménalisme, le parallélisme, l'occasionnalisme. Eysenck (1972) se dit épiphénoménaliste¹⁹. Il n'y a rien d'inconvenant à supposer un « monde mental » parallèle à celui des comportements. Et on pourrait admettre une psychologie mentaliste.

Mais pour le behavioriste, l'existence de ce monde ou de cette psychologie mentaliste est non pertinente à l'étude du comportement. Et toute position mentaliste qui ne prétend pas que l'explication, la prédiction ou la modification du comportement implique le recours à ou le postulat d'entités ou processus mentaux est compatible automatiquement avec le behaviorisme. Elle est compatible pour la simple raison qu'elle est non pertinente à sa tâche. Et, en corollaire, le behaviorisme du psychologue est compatible avec ces positions puisque, comme tel, et contrairement à celui du philosophe, il n'affirme rien sur l'existence et la nature des processus, états ou phénomènes mentaux impliqués par ces théories dualistes.

19. Dans le septième chapitre de son livre, chapitre intitulé ironiquement « Don't shoot the behaviorist ; he is doing his best », EYSENCK (1972) donne une description qui est très proche de la nôtre. Il y discute aussi de plusieurs questions examinées dans cet article. Et l'orientation d'Eysenck, quoi qu'il ait pu en dire Kaufmann au cours du colloque, est carrément behavioriste. En fait, Eysenck est un des plus influents théoriciens behavioristes de la personnalité. Il a été, et reste, un des grands promoteurs des thérapies du comportement. Et il présente les mêmes tendances polémistes et « évangélistes » qui ont caractérisé Watson.

Le behaviorisme n'affirme ni ne nie l'existence d'un monde mental ou spirituel ; il ne suppose pas non plus que ce dernier peut être ou doit être « réduit » à des comportements, des processus physiologiques, des descriptions fonctionnelles. Son succès ou son échec ne dépend pas de son succès ou de son échec à expliquer, éliminer ou réduire les concepts mentaux mais, au contraire, de son succès ou de son échec à expliquer, prédire et contrôler les comportements. Et cela beaucoup de personnes semblent incapables de le comprendre ou de l'admettre. Les questions, problèmes et méthodes de cette psychologie sont différents et indépendants logiquement de ceux de la psychologie mentaliste traditionnelle. C'est pourquoi tant de positions philosophiques sont compatibles avec le behaviorisme, même si ces positions ont été formulées pour résoudre des problèmes ou répondre à des questions de la psychologie mentaliste, et non à ceux d'une psychologie du comportement. On peut être behavioriste sans être matérialiste, paralléliste, épiphénoménaliste, etc. Et on peut être matérialiste, paralléliste, épiphénoménaliste sans être behavioriste.

3.1.2 *Positions incompatibles*

Il existe cependant des positions philosophiques incompatibles avec le behaviorisme, et cela parce que ces positions prétendent que l'explication du comportement nécessite le recours à des entités ou à des processus mentaux.

3.1.2.1 La première tâche est de définir ce qu'on entend par mentalisme. Le mentalisme ne consiste pas en l'emploi, dans l'explication théorique, de « concepts abstraits » (comme si les concepts pouvaient ne pas être abstraits) ou très éloignés du comportement ou de la biologie. On peut, sans devenir pour autant mentaliste et en restant behavioriste, édifier une structure théorique formelle et complexe, incluant des concepts qui ne réfèrent pas directement à des comportements mais qui réfèrent à d'autres concepts théoriques. Mais on cesse de l'être si on substantialise ces concepts théoriques, sans les faire correspondre à des comportements ou à des processus physiologiques. Répétons-le, les modèles, par exemple, d'« information-processing » ne sont pas incompatibles avec le behaviorisme, mais ils le deviennent si les fonctions ou opérations sont substantialisées sans les identifier à des processus physiologiques réels ou sans les considérer comme n'exprimant qu'une description des relations S-O-R.

Le mentalisme n'est pas non plus simplement l'opposé du behaviorisme ou du matérialisme. Contrairement à Fodor (1968, p. 55), qui affirme qu'est mentaliste tout non-behavioriste, nous ne dirons pas que tout non-behavioriste est mentaliste. Une psychologie peut être autre que behavioriste ou mentaliste.

Pour définir la psychologie mentaliste, nous allons employer la démarche utilisée pour définir le behaviorisme, c'est-à-dire en préciser les objets, buts, méthodes et thèses.

a) L'objet d'étude de la psychologie mentaliste est soit l'expérience vécue, soit la pensée. Ce vécu et cette pensée peuvent être complètement indépendants du comportement. Le comportement n'en est au plus qu'un indicateur indirect et infidèle. L'expérience vécue est ce que je ressens, éprouve. Ce sont les sentiments, perceptions, émotions, etc. La pensée correspond à l'intelligence, la raison. La première est normalement consciente, la seconde non. La distinction est arbitraire, mais elle correspond en pratique à une différenciation des psychologies mentalistes (phénoménologiques vs cognitivistes). Les philosophes et psychologues ont attribué des caractéristiques distinctives aux phénomènes mentaux : immatérialité, accès privilégié, « immédiateté », incorrigibilité, intentionnalité, conscience ou perceptibilité, etc.

b) Son but est d'expliquer le vécu ou la pensée grâce à des structures ou processus internes. De plus, pour certaines psychologies mentalistes, expliquer veut dire comprendre, saisir intuitivement, par exemple dans le sens de « verstehen ». Cette compréhension peut s'accompagner d'un sentiment d'illumination (l'eurêka de l'*insight*), de clarté intellectuelle et de certitude subjective de la validité de la connaissance.

c) La méthode de vérification et de preuve a reposé classiquement sur l'introspection, l'intuition ou l'empathie. Ainsi, selon certains, pour atteindre les processus ou événements mentaux, il faut regarder ce qui se passe à l'intérieur de nous-mêmes. Le mentaliste, à moins qu'il ne nie tout moyen de connaissance directe de soi, suppose donc la possibilité d'une perception interne (introspection) plus ou moins directe et complète de ces phénomènes, structures ou processus mentaux. Il suppose aussi l'authenticité, la validité du produit de cette démarche. Ce qu'il voit en lui existe réellement.

Ce qu'il affirme empathiquement ou intuitivement est vrai²⁰. Cette démarche est plus ou moins facile, elle peut exiger une « éducation » spéciale (comme dans le structuralisme de Titchener, la phénoménologie ou la psychanalyse), mais elle est possible. Cet aspect est capital. Il implique qu'un individu peut se connaître mieux qu'il ne peut connaître les autres et mieux que les autres ne peuvent le connaître. Si l'individu ne peut pas se connaître directement par introspection ou intuition et de ce fait n'est pas mieux placé que les autres, ou s'il ne peut pas connaître directement les autres par empathie, il doit alors recourir à l'étude des comportements, avec tous leurs aléas et vicissitudes, puisque ceux-ci ne sont tout au plus que des indicateurs ou indices infidèles.

d) La thèse mentaliste affirme : 1) il existe des processus, états, structures ou événements internes à l'individu ; 2) ceux-ci, s'ils sont perceptibles directement, le sont par lui seul ; 3) ils ne sont pas réductibles à des états ou processus physiologiques ou équivalents à des interactions ou relations entre ces états ; 4) ils sont différents et irréductibles à des comportements ou à des relations S-O-R ; 5) enfin, ils sont la cause ou l'explication nécessaire des comportements.

Il faut noter que cet objet est pour le behavioriste non pertinent, mais pas nécessairement invalide pour un autre type de psychologie. Il en va de même du but et de la méthode quand ils sont basés sur l'introspection, l'intuition et l'empathie. Quant à la thèse, il accepte 1) comme valide (si les processus ou structures sont biologiques) ou considère 1), 2), 3) et 4) comme non pertinents. Toutefois, il rejette la conjonction de tous ces énoncés avec 5). Le problème réside dans l'introduction de cette causalité au niveau des comportements. Si ce n'était de 5), le mentalisme serait compatible avec le behaviorisme, parce que totalement non pertinent. Tant que le mentalisme ne s'intéresse pas au comportement, ne prétend pas que son explication nécessite le recours à des concepts mentalistes, le behavioriste, s'il n'est pas matérialiste sur le plan philosophique, n'y est pas opposé mais indifférent. C'est pourquoi les dualismes paralléliste ou épiphénoménaliste sont compatibles avec le behaviorisme psychologique.

20. Ainsi la démarche chomskyenne repose fondamentalement sur la validité de l'intuition de grammaticalité. Tout autre critère n'est valide que s'il est conforme à l'intuition.

Il y a plusieurs variétés de mentalisme selon, entre autres, qu'on inclut ou non les comportements, directement et sur un même pied que les phénomènes mentaux, dans l'objet de cette psychologie, et selon qu'on considère ou non une méthodologie behaviorale comme seul moyen de connaître les phénomènes, processus ou états mentaux.

L'opposition behavioriste à la psychologie mentaliste varie selon la forme de mentalisme adoptée et tient à plusieurs facteurs. On peut citer, entre autres, la dévaluation par le mentalisme de l'importance de l'environnement (en l'internalisant) et de la position interactive, par ses comportements, de l'organisme face à l'environnement. L'homme mental semble souvent autistique, perdu, isolé dans ses pensées, indifférent au monde externe concret.

Un autre facteur est la difficulté de faire une psychologie mentaliste cohérente des animaux et la dépréciation concomitante de la psychologie animale. Le mentalisme s'accompagne souvent d'un certain narcissisme, où tout ce qui paraît « diminuer » l'homme (on parle alors de déshumanisation, ou pour employer l'expression de Koestler, de ratomorphisme) est condamné au nom de principes religieux éthiques ou métaphysiques. On veut que l'homme reste le sommet de la création ou le sens de l'univers. Que la biologie situe l'homme parmi les animaux, on l'accepte plus ou moins, mais que la psychologie le fasse, non ! cela semble trop sacrilège.

Un troisième facteur, peut-être le plus important, réside dans ce que j'ai appelé précédemment le matérialisme du behaviorisme (à ne pas confondre avec le matérialisme éliminateur behavioriste). On pourrait indiquer encore d'autres facteurs, mais ce conflit entre les thèses de ces deux psychologies est suffisant à lui seul pour justifier cette opposition.

Enfin, avant de conclure cette discussion, il est crucial de préciser qu'il ne faut pas confondre psychologie mentaliste et psychologie cognitive. Les mots « cognition » et « cognitif » sont ambigus²¹ et peuvent se prêter à des définitions différentes. Et même si certains behavioristes ont rejeté la notion de cognition ou de cognitif, le behaviorisme, comme tel, n'est nullement opposé à

21. Il faut absolument lire le texte fondamental de MOROZ (1972) au sujet de la notion de « cognition » et de « cognitif ».

la possibilité ou à la validité d'une psychologie cognitive, car celle-ci n'est pas nécessairement mentaliste. Aussi, plusieurs behavioristes (Tolman, Bourne, Premack, Broadbent) prétendent faire une psychologie cognitive.

3.1.2.2 La principale position philosophique mentaliste incompatible²² avec le behaviorisme est le dualisme interactif parce qu'elle affirme la nécessité, dans l'explication du comportement (ou même de certains changements physiologiques), de l'emploi de concepts mentalistes. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas ici nécessairement des concepts du langage courant, mais de ceux du langage philosophique.

L'autre position incompatible est l'idéalisme, mais pour des raisons différentes. Le mot idéalisme a plusieurs sens. La variété qui nous intéresse est celle qui affirme que tout ce qui existe n'a d'existence que comme idée dans l'esprit. Cet idéalisme semble irréconciliable avec le behaviorisme, puisque le statut de l'organisme, des comportements et de l'environnement devient problématique. En ce sens, pour des raisons métaphysiques, le behaviorisme serait une impossibilité ou un pur jeu de l'esprit. Pourtant, assez paradoxalement, on pourrait peut-être supposer qu'une psychologie behavioriste serait admissible pour un idéaliste, à la condition que ce dernier accepte la physique, la chimie et la biologie comme sciences, et qu'on se rappelle que l'objet de la psychologie behavioriste est le comportement et non les états mentaux, la pensée ou l'esprit. Considérons que dans l'esprit il y a des idées de table, de chaise, d'animal, de mouvements physiques, de changements physiologiques. Leur existence n'est que purement spirituelle. Supposons que ces idées peuvent être arrangées en un tout ou système cohérent, qu'il existe des relations entre elles et que ces relations correspondent à celles décrites par les sciences de la nature, qu'il existe aussi des idées de divers comportements, qu'une description behavioriste des comportements d'un organisme et de leur relation avec l'environnement correspondrait aussi exactement aux relations entre les idées. En ce sens, et si l'idéalisme accorde un certain statut aux sciences de la nature (celles-ci n'ayant pas pour objet des phénomènes extérieurs à l'esprit mais seulement certaines idées de celui-ci), je ne vois pas pourquoi il re-

22. Rappelons que le mentalisme, s'il n'inclut pas la partie 5 de la thèse, peut être compatible. Voir aussi la note 34.

fuserait *a priori* une science du comportement. Cette proposition est bizarre. Et quelle que puisse être la position de l'idéalisme face au behaviorisme, il est plus que probable que les behavioristes, de leur côté, rejettent l'idéalisme, parce que cette conception de l'esprit n'a aucun sens pour eux et qu'ils penchent plutôt du côté des réalistes, des naturalistes et des matérialistes.

3.2 *Behaviorisme et philosophie de la science*

On a souvent attribué au behaviorisme une certaine conception de la science, conception objectiviste, observationnaliste, positiviste ou opérationnaliste. Les affirmations de certains psychologues, *v.g.* Hull, Skinner ou Tolman, se prêtent facilement à cette interprétation. Et on a déduit de cela que l'apparition de cette psychologie n'est que le résultat de cette conception de la science. Or, cette déduction me semble manifester une incompréhension du behaviorisme. Il n'est pas question ici de nier que des conceptions de la science ont influencé la psychologie (quoique des conceptions psychologiques ont aussi réciproquement influencé les conceptions de la science), ou que certains psychologues, pour justifier leurs positions, y ont eu recours. Il s'agit plutôt de contester que le behaviorisme n'est que le résultat de ses conceptions de sorte que, si nous démolissons ces dernières, il se retrouve sans justification ou raison d'existence.

3.2.1 Prenons d'abord le cas de l'observationnalisme (ou inductivisme). Selon Peters (1951), cette position suppose que le but de la science est la collection méticuleuse de données empiriques, suivie de généralisations prudentes ne dépassant pas les données (quoiqu'il soit difficile de voir comment on peut généraliser sans dépasser les données). La démarche du chercheur consiste à observer les événements de la nature, à les mesurer de façon précise et fidèle, à établir des corrélations ou des lois entre ces mesures et finalement à relier ces lois sous des théories. De plus, dans cette conception, une science se définit par un objet particulier, d'où elle part, plutôt que d'un problème qui la guide. Il est bien évident que cette conception « colle » aux textes méthodologiques du behaviorisme. Mais il est tout aussi évident qu'elle « colle » à toutes les sciences. Dans toutes les sciences, on retrouve des activités qui y correspondent. Les physiciens, les chimistes, les biologistes, les astronomes, etc, collectent des données, cherchent à établir des mesures précises, à formuler des lois (généralisations

prudentes ?). Ils ont aussi des objets particuliers et ces activités ne sont pas nécessairement regroupées autour d'un même « problème », (à moins qu'on ne formule le problème d'une façon très triviale, par exemple : quelle est la relation entre la lumière, l'électricité, le magnétisme et les particules élémentaires ?)

Cette conception de la science n'est pas fausse, et contrairement à ce que laisse entendre Peters (et Popper) elle correspond à ce qu'est la science, à ce que font les chercheurs et à ce qu'ils doivent faire. Le problème de cette conception n'est pas sa fausseté, mais plutôt qu'elle pourrait être incomplète, qu'elle pourrait laisser de côté d'autres aspects tout aussi importants de la démarche scientifique. Est-ce le cas ou non ? ce n'est pas ce qui m'intéresse ici. Ce qui est intéressant, c'est de comprendre pourquoi des behavioristes, entre autres, ont insisté sur cette conception.

Il faut se rappeler qu'au moment de leur entrée en scène, la psychologie est mentaliste. Mais elle tend à devenir behaviorale. En effet, même les psychologues mentalistes qui veulent faire une psychologie scientifique adoptent de plus en plus une approche behaviorale (*i.e.* basée sur l'observation et l'étude des comportements) des problèmes mentalistes. Ils le font parce qu'une méthodologie scientifique purement mentaliste se révèle difficile, ambiguë ou même impossible. Certes, pour eux, l'importance du comportement est encore subordonnée à celle des entités mentales qui en sont les causes ; mais, au moins, on étudie le comportement.

Or en l'étudiant, les psychologues scientifiques, behavioristes ou mentalistes, commencent alors à constater que les interprétations mentalistes traditionnelles du comportement ne concordent pas avec les données behaviorales observées (*v.g.* Thorndike sur l'intelligence animale, la discipline mentale ; La Pierre, en sociologie, sur les attitudes, etc.) Que font-ils ? S'il est mentaliste, le psychologue peut réaménager ses concepts ou, ce qui va être souvent le cas, considérer les données comme non pertinentes. S'il est behavioriste, il va dire qu'il faut oublier les concepts et les hypothèses mentalistes, observer les comportements, ce qui n'avait guère été fait auparavant, les étudier pour eux-mêmes, en dégager les interrelations avec l'environnement, formuler à partir d'elles des lois propres au comportement (plutôt que reliées aux questions et problèmes mentalistes). L'échec de beaucoup de behavioristes vient justement de ne pas avoir suffisamment rejeté les concepts menta-

listes, d'avoir effectué leur collecte de comportements dans le cadre de la psychologie mentaliste qu'ils rejetaient en principe tout en gardant les mêmes divisions (en sensation, perception, intelligence, émotion, etc.) et, paradoxalement pour de supposés environnementalistes, en continuant à travailler dans les laboratoires créés par les mentalistes.

Étant devenus, contrairement à leurs dires, des behavioristes méthodologiques, il n'est pas surprenant que Peters (1951) puisse affirmer de leur oeuvre qu'elle n'est qu'une copie insatisfaisante de la psychologie qu'ils rejetaient. Mais cela n'a rien à voir avec le fait qu'ils proposaient une démarche observationnaliste. Car cette démarche, ils ne l'ont justement pas faite. Et l'observationnalisme, qu'il soit ou non une théorie adéquate de la science, n'est pas la raison de l'apparition du behaviorisme²³. L'observationnalisme représentait plutôt un moyen pour ce dernier de trouver de nouveaux concepts plus adéquats à ce qu'il voulait faire. Le reproche qu'on peut aujourd'hui adresser aux premiers behavioristes est de n'avoir pas été observationnalistes, car si on regarde ceux qu'on peut qualifier de vrais observationnalistes du comportement, les éthologues, qui se situent dans la tradition des zoologistes naturalistes collectionneurs de faits sur le terrain, on voit qu'une psychologie nouvelle aurait pu apparaître, comme elle est apparue chez les éthologues. Ce n'est pas sans une certaine ironie amère qu'on peut lire chez Lorenz ou Tinbergen que l'éthologie est la science objective des comportements. Et l'amertume est d'autant plus grande que Piéron et même Watson (voir Gray, 1971) ont fait en début de carrière de l'observation de type éthologique. L'erreur des premiers behavioristes fut donc de chercher à résoudre (dans un langage behavioriste) des problèmes (mentalistes) plutôt que d'avoir observé systématiquement les comportements, pour eux-mêmes et sans préjugés mentalistes.

3.2.2 Examinons maintenant la relation entre le behaviorisme et le positivisme. On a dit du premier qu'il était la manifestation en psychologie du second. Et on peut invoquer pour cela des textes de Hull ou de Tolman qui réfèrent à des philosophes néo-positivistes. Skinner a dit que la lecture de Russell l'a poussé vers le behaviorisme. L'argument, à première vue, semble donc juste.

23. Peters, s'il affirme que ce n'est pas la seule raison, considère, à tort, que c'en est néanmoins une raison ou une cause.

Il rencontre toutefois certaines difficultés. Chronologiquement, le behaviorisme apparaît avant la fondation du Cercle de Vienne. Watson ne peut donc être influencé par ce dernier. Par contre, Carnap et Neurath vont, dans leurs premiers textes sur la psychologie, mentionner de façon louangeuse le behaviorisme américain. Si on se fie à la chronologie, ce serait le behaviorisme qui aurait influencé le néo-positivisme (ce que je ne prétends pas toutefois, si on entend, par influence, que l'un est le produit de l'autre). On pourrait remonter plus loin, à Comte ou Mach, pour retrouver une influence positiviste sur le behaviorisme. Comte est un peu loin et il semble bien plus nier la possibilité d'une psychologie scientifique que proposer un behaviorisme quelconque. Mach a le mérite d'être plus contemporain et surtout d'être cité par Tolman. Malheureusement, le positivisme machien est mentaliste, phénoménaliste. En fait, les véritables héritiers du positivisme sont probablement Wundt et Titchener, beaucoup plus que les behavioristes. Ce sont eux qui ont voulu faire une science positive de l'esprit, dégagée de la métaphysique. Si le positivisme mène au behaviorisme psychologique, comment expliquer que tant de positivistes soient mentalistes ?

Une autre caractéristique attribuée au positivisme est son rejet de la métaphysique. Pourant certains behavioristes, *v.g.* Weiss, adoptent une position métaphysique matérialiste.

Le positivisme affirme aussi que la science est la seule forme valide de connaissance. Que cela ait plu à de nombreux behavioristes, ce n'est guère surprenant. Cette affirmation leur a servi pour lutter contre le mentalisme et sa méthologie. De la même façon, aujourd'hui, le nouveau mentalisme invoque la récente philosophie antipositiviste de la science pour lutter contre le behaviorisme. C'est de bonne guerre. Mais il ne faut pas en conclure que ces positions psychologiques découlent de la philosophie des sciences qu'elles ont prise comme alliée tactique. Dans la défense de leur position, les psychologues, behavioristes ou non, ont souvent fait flèche de tout bois.

Une des principales caractéristiques du néo-positivisme est son critère de vérifiabilité. On a laissé entendre que le behaviorisme, parce qu'il acceptait ce critère, a rejeté certains concepts comme inadmissibles. Cela me paraît encore mettre la charrue devant les boeufs. Le behaviorisme rejette certains concepts, non

parce qu'ils contreviennent au critère de vérifiabilité (rappelons qu'il a été formulé après l'apparition du behaviorisme), mais parce qu'ils sont mentalistes. Même s'ils étaient vérifiables, ce que les concepts mentalistes traditionnels ne sont pas, le behaviorisme continuerait à les rejeter parce qu'ils sont en contradiction avec la thèse behavioriste. La réponse fractionnelle anticipatoire de but (rg de Hull) semble bien peu vérifiable, pourtant les behavioristes l'ont acceptée ; après tout, elle s'accordait parfaitement avec la thèse. Mais nous avons déjà longuement discuté de la position behavioriste face aux entités théoriques.

On a aussi accusé les behavioristes de positivisme parce qu'ils refusaient les phénomènes inobservables. Mais les behavioristes ont-ils exigé que toutes les entités théoriques soient observables ? Il semble exister à ce sujet une certaine confusion. D'une part, il est vrai que les behavioristes ont rejeté certains concepts mentalistes parce qu'ils étaient inobservables mais ils ont en même temps employé des concepts théoriques inobservables (Goss, 1961). Watson emploie le concept de « covert behavior ». Bon nombre de behavioristes ont recours à la notion de « médiateurs », etc.

La difficulté réside dans la notion d'inobservabilité. On peut distinguer entre des choses observables et observées et d'autres observables et inobservées. On peut aussi distinguer entre divers types d'inobservabilité. Certaines choses sont techniquement inobservables ; mais le progrès technique peut les rendre un jour observables (*v.g.* les microbes au microscope, la face cachée de la Lune). D'autres phénomènes seraient théoriquement inobservables. Selon certains philosophes des sciences, l'atome et les particules élémentaires seraient théoriquement inobservables. On peut supposer que les behavioristes vont accepter les entités techniquement inobservables et refuser celles qui le sont théoriquement. Pourtant, Weiss fait reposer sa théorie sur la notion de particules physiques sub-atomiques, celles-là mêmes qui seraient théoriquement inobservables dans certaines philosophies des sciences. Des behavioristes ont donc admis des concepts physiques théoriquement inobservables. Pourtant, ils ont refusé les concepts mentalistes (au sens strict) parce qu'« inobservables ».

N'y a-t-il pas là une contradiction ? Pour comprendre ce refus et faire disparaître la contradiction apparente, il suffit de voir que l'inobservabilité de certaines entités théoriques psychologiques

est bien différente de celle des entités physiques. Cette différence réside en deux facteurs. Le premier facteur consiste dans la différence de statut ontologique entre l'entité mentale et les phénomènes behavioraux qu'elle explique, différence qu'on ne retrouve pas en physique. Le deuxième facteur réside dans une particularité spécifique et paradoxale de l'inobservabilité des phénomènes mentaux : ils sont inobservables pour tous, sauf leur « possesseur ». Les notions de « privacy », d'accès privilégié, etc., expriment cette particularité inconnue dans les sciences naturelles. On n'a pas un accès privilégié aux atomes de son propre corps, accès que n'ont pas les autres, tout simplement parce que ces atomes sont « nôtres ».

Il faut donc distinguer deux types d'inobservabilité théorique, celui de la physique et celui du mentalisme ; c'est ce dernier que les behavioristes rejettent. Et il serait surprenant que les physiciens ou les biologistes acceptent un tel type d'inobservabilité si on le leur proposait en physique ou en biologie. Ramener le behaviorisme à une forme de positivisme est donc une erreur. Et cela malgré la sympathie réelle et évidente de certains théoriciens pour cette philosophie.

Si le néo-positivisme a eu une influence réelle et originale sur le behaviorisme, et qui ne correspondait à rien qui ait été auparavant implicite dans ce dernier, cette influence se voit dans l'exigence de formalisation théorique (chez Hull surtout). C'est la seule influence, autre que verbale (*i.e.* emploi du vocabulaire positiviste pour exprimer des positions déjà implicites), qu'on peut attribuer au néo-positivisme. Et elle m'apparaît heureuse.

3.2.3. On voit souvent dans l'opérationnalisme une autre cause du behaviorisme. On peut citer sur ce point Skinner et Tolman. Mais là encore se pose la non-concordance chronologique. De plus, des non-behavioristes, *v.g.* Boring et Stevens qui sont physicalistes, ont été favorables à cette doctrine.

Il n'y a aucun doute que les behavioristes ont vu l'opérationnalisme d'un oeil complaisant. Et cela se comprend ; quand un behavioriste demande une définition opérationnelle de concepts psychologiques, ce qui l'intéresse ce n'est pas tant une quelconque pureté scientifique, mais bien les comportements que ces concepts sont supposés impliquer. Et ce sont ces comportements, bien plus que le concept, qu'il veut connaître. On n'est pas behavioriste parce qu'opérationnaliste (ou positiviste), mais plutôt l'inverse.

On a fait divers reproches à l'opérationnalisme. Leur validité ne m'intéresse pas. Mais il en est un qui est révélateur. Un concept peut s'opérationnaliser de diverses manières. Nous avons alors un problème : si le concept est l'opération, à autant d'opérations différentes correspondent autant de concepts différents. Et cela même si, au début, nous n'avions qu'un seul concept. Prenons le cas de l'anxiété ; il en existe des tests bien différents : ils peuvent être verbaux, gestuels ou posturaux, d'approche ou d'évitement, ou physiologiques. Autant de tests, autant de concepts ? Et pourquoi pas ? Cela ne choque que si on suppose *a priori* la validité du concept originel d'anxiété. Les diverses mesures d'anxiété ne concordent pas (et cela est extrêmement fréquent pour différents concepts psychologiques). Au lieu de supposer que cela pourrait constituer une démonstration de l'inadéquation de l'opérationnalisation en psychologie, on peut aussi bien penser que cela démontre l'inadéquation du concept traditionnel. Le psychologue dont la théorie repose sur le concept traditionnel va préférer la première hypothèse (parce qu'elle préserve le concept), le behavioriste va choisir la deuxième (car elle préserve les comportements). On a dit aussi que certains concepts ne sont pas opérationnalisables en comportements. Parfait ! Cela ne dérange pas, il n'est pas demandé que tous les concepts soient opérationnalisables. Mais rappelons-le, ce qui intéresse le behavioriste, ce sont les comportements. Et s'il rejette certains concepts, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas opérationnalisables, mais parce qu'ils ne correspondent pas à des comportements²⁴.

L'opérationnalisation a aussi un grand mérite pour le behavioriste, car elle peut nous forcer à nous interroger sur les fondements de nos concepts. Peters (1951) fait à cet égard une remarque révélatrice. Il dit que, si l'affirmation « L'INTELLIGENCE, C'EST CE QUE LE TEST D'INTELLIGENCE MESURE » semble si plausible, c'est parce que les constructeurs de tests ne savent pas ce qu'ils mesurent, et non parce que l'opérationnalisme est valide. Il y a une bonne part de vérité là-dedans, mais la vérité est littérale ; les constructeurs ont été réticents à se prononcer sur une quelconque théorie de l'intelligence, et la validation de leurs

24. Rappelons qu'on peut admettre des concepts théoriques qui ne se réduisent pas à des comportements. Mais cela n'implique pas qu'on doit admettre pour autant tous les concepts non réductibles.

tests a été empirique plutôt que théorique. Mais il ajoute cette phrase : « N'EST-IL PAS AUSSI PLAUSIBLE DE SUGGÉRER QUE LA KLEPTOMANIE EST CE QUE LE PSYCHIATRE DIAGNOSTIQUE, CE SUR QUOI LA COUR PRONONCE UN JUGEMENT ET RIEN DE PLUS ? »

Or ce type d'affirmation est de plus en plus fréquent aujourd'hui. Et elle constitue les bases d'une nouvelle conception de la maladie mentale et de la criminalité, la « labelling theory » (Scheff, 1975). Cette théorie affirme que beaucoup d'étiquettes (« label ») pathologiques ou criminologiques ne sont que des étiquettes. Être malade mental ou criminel ne consiste pas à avoir « à l'intérieur de soi » un quelconque désordre ou déficit, mais à avoir reçu une étiquette sociale, étiquette donnée en fonction de normes culturelles ou institutionnelles arbitraires. Mais si vous acceptez sans réflexion la traditionnelle « géographie de l'imaginaire », une telle conception, indépendamment de sa validité empirique, est impensable et sacrilège, car elle pourrait bien remettre en question toute votre « géographie ». Et c'est ce que le behavioriste apprécie, entre autres, dans l'opérationnalisme.

J'insiste encore sur ce point, car il semble si facile à un non-behavioriste de l'oublier, ce sont les comportements qui intéressent le behavioriste. L'opérationnalisation lui fournit un moyen de chercher ces derniers derrière les concepts qui sont supposés les impliquer. Sa tâche n'est pas de sauver, expliciter, valider ou même opérationnaliser les concepts psychologiques traditionnels. Si ceux-ci lui apparaissent inadéquats, behavioralement ou théoriquement (mais pour une théorie du comportement), il ne doit éprouver aucun remords à les abandonner.

L'opérationnalisme a aussi servi à d'autres usages. Un premier usage est celui de faciliter la communication entre mentalistes et behavioristes ; car le comportement est le point de rencontre des deux psychologies (du moins si le mentaliste prétend s'occuper de comportement, sinon il n'y a aucun contact possible). Un deuxième usage est polémique, c'est un moyen de se confronter avec l'adversaire. Et, de ses confrontations, il est souvent ressorti que le mentalisme était injustifié de prétendre expliquer les comportements. Ce point est important parce que, s'il ne supporte pas la thèse behavioriste, au moins il ébranle celle de l'autre. Aussi, il n'est pas surprenant de voir tant de behavioristes demander à la

psychologie mentaliste d'opérationnaliser ses concepts, non pas parce que l'opérationnalisme est une nécessité scientifique, mais parce que c'est un point de contact et de confrontation.

Les behavioristes méthodologiques ou philosophiques ont fait un troisième usage de l'opérationnalisation. Ne rejetant pas *a priori* la validité des concepts traditionnels, ils ont essayé, sans satisfaire évidemment les mentalistes, d'opérationnaliser leurs concepts et de faire avec ces concepts une psychologie behavioriste. Aussi, il n'est pas surprenant que Tolman ou Skinner, qui ont fait une traduction behaviorale de beaucoup de concepts traditionnels, aient tant insisté sur l'opérationnalisation. Et si Tolman est le plus « mentaliste » des behavioristes, il en est aussi le plus opérationnaliste. La conjonction d'une méthodologie behaviorale et d'une théorie traditionnelle suppose presque l'opérationnalisation des concepts ; c'est pourquoi beaucoup de fonctionnalistes ont aussi été sympathiques à l'opérationnalisme.

3.2.4. En conclusion à cette partie, on peut donc dire que le behaviorisme n'est pas le produit d'un quelconque observationnalisme, positivisme ou opérationnalisme antérieurs. Il est vrai que les behavioristes ont souvent fait un accueil chaleureux à ces doctrines. Mais cela tient au fait que certains énoncés de ces dernières s'accordaient accidentellement avec leur lutte contre le mentalisme, ou encore parce qu'ils étaient déjà impliqués implicitement dans le behaviorisme. Ainsi Mischel (1969) fait remarquer comment Tolman (1932) anticipe la position de Wittgenstein quant au statut public et social du vocabulaire mentaliste (le problème du « private language »). Il aurait pu remonter 24 ans plus tôt pour citer Piéron (1959), qui apporte le même argument dès 1908.

3.3. *Interaction entre la philosophie et le behaviorisme*

3.3.1. *Pragmatisme et néo-réalisme américain*

Les philosophes dont on peut vraiment dire qu'ils ont influencé les premiers behavioristes américains sont probablement les pragmatistes et les néo-réalistes américains. Ces derniers ont été les professeurs ou les collègues de ces psychologues, *v.g.* James, Perry, Singer, De Laguna. Et certains ont été, à la fois, autant psychologues que philosophes : Holt, Bode, Bawden. Rappelons qu'à cette époque, l'enseignement de la psychologie se faisait dans les départements de philosophie et qu'une grande partie du curricu-

lum de l'étudiant en psychologie était philosophique. Watson dit avoir eu plus de cours de philosophie que de psychologie.

C'est là, à cause des contacts interpersonnels souvent quotidiens, qu'il faudrait peut-être rechercher les racines philosophiques du behaviorisme américain, plutôt que dans quelques présuppositions abstraites, matérialistes ou positivistes.

Il est curieux de constater le peu d'importance historique²⁵ qu'on attribue généralement à ces philosophes. Bien avant Ryle ou Wittgenstein, ils ont jeté les bases d'une philosophie behavioriste. Ainsi, en 1911, avant même la parution, en 1913, de la déclaration de Watson, le philosophe E.A. Singer considère « *Mind as an observable object* »²⁶. Et, en 1924, il publie son livre *Mind as behavior*. Le philosophe réaliste R.B. Perry présente, en 1922, à une séance de la Société française de philosophie, un exposé sur « Des applications philosophiques du *behaviorism* » ; parmi les participants à la discussion qui suit, on retrouve le psychologue français Henri Piéron qui, indépendamment de Watson et avant lui, avait préconisé une psychologie behavioriste.

Le contact entre ces philosophes et les behavioristes est si grand que leur influence est réciproque, les uns citant les autres et vice versa. Ainsi Campbell (1970), dans sa bibliographie, place le livre précité de Singer dans la section des discussions du behaviorisme dont l'inspiration est d'abord scientifique plutôt que philosophique. Rappelons-nous aussi le titre de l'article de Perry.

3.3.2 Philosophie anglo-saxonne de l'esprit

Sous l'influence de Moore, d'Austin, de Ryle et peut-être surtout de Wittgenstein, pour qui la fonction de la philosophie consiste en une thérapie du langage, de nombreux philosophes se sont engagés dans ce qu'on a appelé la philosophie du langage ordinaire. Suite à *The concept of Mind* et aux *Philosophical Investigations*, une partie de leur travail est consacrée à l'élucidation conceptuelle du vocabulaire psychologique traditionnel. La caractéristique de ces philosophes, dont les positions sont par ailleurs extrêmement variées et loin d'être unitaires ou cohérentes, est de

25. La position de DONAGAN (1971), p. 113, semble typique de cette ignorance des philosophes contemporains.

26. Cet article est publié dans la revue au titre évocateur *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, revue qui deviendra par la suite *The Journal of Philosophy*.

partir du langage ordinaire, supposément celui du non-philosophe, de l'homme de la rue, du sens commun. La validité de ce langage est acceptée sans grande contestation. Et à la suite d'analyses purement conceptuelles et philosophiques (par opposition à empiriques), certains d'entre eux construisent sur ce langage une nouvelle « psychologie » mentaliste²⁷. La série des « *Studies in philosophical psychology* », publiée chez Routledge & Kegan Paul, fournit une bonne illustration de leur approche. Ce mouvement est devenu très important dans les milieux philosophiques anglo-saxons, où il est une résurgence d'une psychologie purement philosophique.

Il donne une analyse normative de la psychologie scientifique contemporaine et, exception faite de la psychanalyse, en nie les fondements. Rappelons son opposition à la possibilité d'une psychologie cognitive. Je n'exposerai pas ici les thèses fondamentales de cette philosophie, qui s'orientent autour de thèmes comme la notion d'action, de personne, d'intentionnalité, d'agent, de rationalité, etc. Mais étant donné leur position extrêmement négative face à la psychologie scientifique, il faut analyser au moins brièvement les bases empiriques et philosophiques de leur démarche critique.

3.3.2.1 Ces philosophes, donc, partant d'une analyse du vocabulaire psychologique traditionnel et d'arguments philosophiques, formulent de sévères critiques de la psychologie scientifique. Par exemple, ils contestent la notion behavioriste de comportement et valorisent la psychologie du sens commun aux dépens de la psychologie scientifique. Je ne discuterai que de ces seuls aspects.

3.3.2.1.1 Peters (1973) semble n'accepter comme valide dans la position skinnérienne que la distinction entre opérant et répondant. Parallèlement, Hamlyn (1970) formule une distinction entre mouvements réflexes (conditionnement classique) et comportements (conditionnement instrumental ou opérant). Dans un autre article, intitulé « *Behaviour* » (1953), il s'appuie sur Aristote pour différencier les mouvements des comportements, ces derniers étant intelligibles en eux-mêmes, ne nécessitant aucune explication impliquant un événement causal antérieur. Leur explication est téléologique, intentionnelle.

27. Il ne faut pas croire que toute la philosophie psychologique anglo-saxonne est mentaliste. En fait, deux de ses créateurs, Ryle et Wittgenstein, développent chacun une variété de behaviorisme philosophique. Mais en général les philosophes anglo-saxons de l'esprit, comme Geach, Peters, Kenny, Mischel, etc., sont résolument mentalistes.

Je ne veux pas essayer de convaincre Peters et Hamlyn de la fausseté empirique de leur distinction. Ils me semblent être au delà de toute possibilité de conversion intellectuelle. Dans leur cadre de pensée, des arguments empiriques ne pourront probablement jamais changer leurs convictions. Le lecteur qui, lui, n'est pas imprégné d'une « géographie de l'imaginaire » pourra peut-être saisir le point de la position behavioriste.

La distinction²⁸ entre conditionnement classique et instrumental est une des plus « vieilles » de la psychologie de l'apprentissage. Elle a obsédé et intrigué la plupart des théoriciens. La distinction de procédure est acceptée par tous : dans le conditionnement classique, la réponse suit un stimulus, d'abord le stimulus inconditionnel (*v.g.* la nourriture), puis ensuite le stimulus conditionnel (*v.g.* un son) ; dans le conditionnement instrumental, la relation est inversée, le stimulus (*v.g.* la nourriture), suit la réponse. On peut dire que, dans le premier cas, la réponse est conséquente au stimulus manipulé par l'expérimentateur tandis que, dans le second cas, le stimulus est conséquent à la réponse produite par l'animal. Les procédures sont simples et classiques, tous les connaissent probablement. Les théoriciens se sont demandé si à la distinction de procédure correspondait une distinction théorique, en termes de processus ou de mécanismes par exemple. Certains ont supposé que oui, d'autres que non. La manipulation expérimentale des variables régissant les deux procédures a donné à peu près les résultats suivants : toutes les variables explorées semblent avoir les mêmes effets dans les deux procédures ; la seule différence réside dans ce qu'on appelle l'effet de renforcement partiel (dans le renforcement partiel, on attend que plusieurs réponses soient apparues avant que l'une d'elles soit renforcée, par de la nourriture par exemple). Dans le conditionnement classique, le renforcement partiel (*v.g.* un renforcement par sept réponses) entraîne rapidement l'extinction. Dans le conditionnement opérant, l'animal peut émettre des dizaines ou des centaines de réponses pour obtenir un renforcement, et cela sans extinction. On ignore la raison de cette différence. Par ailleurs, les recherches récentes sur l'« auto-shaping », par exemple, montrent que les réponses conditionnelles et opérantes sont étroitement imbriquées.

28. Sur les relations entre conditionnements classiques et instrumentaux, on peut consulter : RESCORLA et SOLOMON (1967) ; TERRACE (1973) ; CATANIA (1971) ; SEWARD (1970) ; MACKINTOSH (1974). *The Pavlovian Journal of Biological science* (1976, II, (1), 1-66) a publié un symposium sur ce sujet.

Une justification traditionnelle de la distinction théorique s'appuie sur les notions de comportements volontaires (système nerveux squelettique) et de comportements involontaires, automatiques, réflexes (système nerveux autonome). Des résultats récents indiquent la possibilité d'un conditionnement opérant du système nerveux autonome.

Actuellement, à la suite de multiples recherches, on semble considérer qu'il n'y a pas de distinction théorique importante entre les deux formes de comportement. Et la réflexion théorique s'oriente sur d'autres aspects qui semblent être aujourd'hui beaucoup plus importants, comme l'adéquation biologique de la réponse à la situation, et cela sans distinction importante entre réponse « réflexe » (conditionnement classique) et instrumentale.

Hamlyn a probablement raison de citer Aristote pour justifier la distinction théorique, car ce pourrait bien être le seul type d'argument possible, puisque les psychologues n'en trouvent guère empiriquement pour la supporter.

3.2.3.1.2 La psychologie traditionnelle abonde en termes comme « agressif, généreux, patient, sociable, charitable, ponctuel », etc. Ces termes réfèrent supposément à des caractéristiques intrinsèques de l'individu, à des traits, des dispositions. Presque toute la psychologie de la personnalité repose sur de tels concepts. Bien plus, ils constituent le cadre familial de notre langage courant. Qui n'est pas capable de reconnaître le brave du lâche, le généreux de l'avare, etc. ? Si on vous demande de décrire psychologiquement votre conjoint, vos enfants, vos amis, votre patron, votre description reposera sur de tels concepts. Hélas ! les recherches récentes en psychologie de la personnalité tendent à mettre en doute la validité empirique de telles descriptions. Ces recherches, et les théories qui les accompagnent souvent, constituent l'aspect le plus passionnant et le plus révolutionnaire de la psychologie de la personnalité. Les débats qu'elles suscitent portent sur la situationnalité des comportements vs la généralité intersituationnelle des traits, la perception d'autrui ou de soi, les théories implicites de la personnalité, les théories de l'attribution.²⁹

29. Sur ces nouveaux développements en psychologie de la personnalité, le lecteur peut consulter : SCHWEDER (1975) ; HARVEY ICKES, KIDD (1976) ; BRANNON (1976) ; BEM (1972) ; KELLEY (1973) ; HASTORF, SCHNEIDER, POLEFKA (1970) ; AMABILE, HASTORF (1976) ; SHAVER (1975) ; FISKE (1974).

Ces recherches montrent que, dans leurs interactions et leurs jugements sociaux, les gens emploient une théorie implicite de la personnalité ou de la nature humaine. Mais cette théorie, en fonction de laquelle les gens portent leurs jugements interpersonnels ou expliquent leurs comportements ou celui des autres, ne correspond guère aux comportements réels, concrets. Par exemple, on a montré à des psychiatres et à des psychologues un enregistrement vidéo d'une entrevue. Cette entrevue était présentée soit comme une entrevue de sélection industrielle (l'individu faisait une demande d'emploi), soit comme une première entrevue clinique (l'individu venait subir un examen psychiatrique). Après le visionnement du vidéo, on a demandé aux participants d'estimer si l'individu en entrevue était « normal » ou non. Selon le contexte de présentation (industrielle ou clinique), l'individu était perçu comme étant soit normal, soit malade. Cette expérience fournit une démonstration de l'effet de « halo ».

Dans d'autres recherches, on a rassemblé brièvement dans une même pièce des individus qui ne se connaissaient pas. Ils furent ensemble moins de quinze minutes et ne purent pas se parler. Ensuite, on demanda à chacun de décrire psychologiquement les autres. Ils devaient les situer par rapport à divers traits (intelligent-stupide, calme-agité, prudent-aventureux, etc.). On demanda aussi à des familiers d'évaluer ces mêmes personnes. Et on compara les deux groupes d'évaluations. La relation entre les traits, qui ressortit des analyses, fut la même pour les deux groupes, étrangers et familiers. Il semble que si un individu est perçu comme possédant tel trait, automatiquement on va lui attribuer tel autre trait. Il existerait donc, dans l'« esprit » des gens, une théorie implicite de la relation entre les traits de personnalité. Cette structure semble culturelle (Chomsky dirait peut-être innée), elle varie relativement peu selon l'évaluateur. Bien plus, elle ne change pas ou peu, quelle que soit la personne évaluée, que l'évaluateur la connaisse ou non. Si on met ces évaluations en corrélation avec des tests de personnalité, on trouve une corrélation nettement positive entre l'évaluation et le test. Si on met en corrélation les évaluations que d'autres ont faites d'une personne avec des auto-évaluations de cette personne, on obtient encore une corrélation positive. Mais si vous mettez ces évaluations (d'autrui ou de soi) et ces tests en corrélation avec des comportements systématiquement observés, la corrélation est beaucoup plus faible et souvent statistiquement non

significative. Le comportement réel des gens n'a souvent que peu de relation avec les traits ou les dispositions qu'on leur attribue.

Les sujets de ces recherches sont des « profanes » ; peut-être que des « experts » sont plus compétents dans l'emploi de ces concepts psychologiques. Certains philosophes (*v.g.* Mischel 1962) supposent que ces experts, *v.g.* les psychanalystes ou les psychologues existentiels ou humanistes, peuvent employer ces concepts sans faire d'erreurs. Qu'en est-il ? Il existe une volumineuse et décourageante littérature sur le jugement clinique.³⁰ Des secrétaires, des étudiants, des infirmières font aussi bien (ou mal), que les « experts », psychiatres ou docteurs en psychologie clinique. L'expérience semble même souvent nuire, car elle peut s'accompagner de préjugés systématiques. Par ailleurs, les juges s'accordent sur la valeur prédictive de certains indices, alors même que ces indices n'ont aucune validité empirique. De plus, beaucoup d'indices intuitifs semblent tenir d'un stéréotype culturel que les juges partagent avec les profanes. Si on essaie de corriger la performance des juges, il semble que les corrections et « feedbacks » ne l'améliorent pas. Donner au juge plus d'information ne semble pas non plus l'aider à augmenter la validité de son jugement, mais seulement sa confiance en ce jugement.

Certes les jugements cliniques sont plus valides qu'une prédiction ou une interprétation faite selon le plus pur hasard. Mais entre la prédiction ou l'interprétation d'un test objectif (*i.e.* différent du Rorschach, ce cheval de bataille du jugement clinique) et le jugement intuitif de l'expert clinicien, le test se révèle presque toujours le plus valide prédicteur de comportement. Et cela, bien que la validité prédictive des tests objectifs de personnalité soit décevante quand on la compare à celle d'autres types de tests.

Pourquoi le jugement clinique est-il si peu valide ? D'abord, parce que, comme tout jugement, il est soumis à une multitude de déformations. L'étude de ces erreurs de jugements est devenue un domaine autonome de recherche. Mais la raison principale est peut-être que les concepts psychologiques traditionnels, sur lesquels reposent les jugements, sont comportementalement invalides. Les con-

30. La littérature sur le jugement clinique : ROSENHAM (1973) ; BIERI, *et al.* (1966) ; CARROLL, PAYNE (1976) ; MISCHEL (1968) ; WIGGINS (1973) ; TVERSKY & KAHNEMAN (1974) ; ROSENTHAL (1969) ; CHAPMAN & CHAPMAN (1971) ; WADE-OFFIR (1975) ; DUNNETTE (1957) ; LANGER & ABELSON (1974) ; THORNE (1972) ; ROSS (1977) ; FRANK (1974).

cepts ne semblent tout simplement pas référer à des comportements. Illustrons cette possibilité en rappelant la recherche citée précédemment sur l'effet de halo, où des cliniciens voyaient le même enregistrement vidéo d'une entrevue présentée comme étant soit de sélection industrielle, soit clinique. Ces cliniciens se divisaient en quatre groupes (2 x 2 : orientation psychologique X étiquette de l'entrevue). Deux des groupes étaient constitués de cliniciens ayant une orientation « traditionnelle » ; les deux autres groupes étaient formés de cliniciens « behavioraux ». Les cliniciens « traditionnels » ont jugé l'interviewé en fonction de l'étiquette donnée à l'entrevue : quand cette dernière était de sélection industrielle, les cliniciens « traditionnels » ont jugé l'interviewé comme normal ; mais si l'étiquette était clinique, les cliniciens « traditionnels » ont jugé le même interviewé comme malade ou anormal. Il est intéressant de noter que les deux groupes de cliniciens « behavioraux » ont jugé l'interviewé comme normal, quelle que soit l'étiquette donnée auparavant à l'entrevue (Langer et Abelson, 1974). Ces résultats semblent révélateurs : si vous basez vos jugements d'abord sur les comportements, quand ceux-ci sont identiques, vous devriez porter le même jugement. Mais si votre conception de la psychologie n'accorde pas une importance fondamentale aux comportements, ne les considère au plus que comme des indices infidèles et souvent trompeurs, la nature de ces derniers n'influencera guère vos jugements. Les concepts traditionnels ont peut-être un autre type de validité, herméneutique par exemple, mais ils ne semblent pas avoir de validité au plan des comportements.³¹

Il n'est pas question ici de dire que le clinicien ne doit pas porter de jugement, ou que le jugement clinique, comme tel, est

31. Cette recherche est une répétition partielle de celle de TEMERLIN (1968). (L'article de Temerlin est reproduit dans SCHEFF, 1975). Temerlin observe un effet net de suggestion sur le diagnostic. Il dit :

La difficulté d'obtenir un accord interobservateur consistant est un des plus vieux et des plus difficiles problèmes de la recherche psychologique. Cette difficulté chronique a été probablement aggravée par la suggestion prestigieuse et la nature même du concept de maladie mentale. La maladie mentale est un concept mentaliste ; les névroses et les psychoses ne sont jamais directement observées mais doivent être inférées à partir de symptômes comportementaux. Cette caractéristique du concept a pu pousser les sujets à faire une inférence plutôt qu'une description. Un psychiatre montre cette possibilité alors qu'il défend son diagnostic par le commentaire suivant : « C'est évident qu'il semble en santé mais, après tout, la plupart des gens sont un petit peu névrosés ; et, de toute façon, qui se fie aux seules apparences ? » (Traduction libre).

TEMERLIN, M.K. (1968) « Suggestion effects in psychiatric diagnosis, » *Journal of Nervous and Mental disease*, 147, 399-358.

inacceptable. Tout clinicien, tout individu même, doit faire continuellement des jugements. Il faut chercher plutôt comment augmenter la validité et la fidélité du jugement. Et pour le behavioriste, qui s'intéresse aux comportements, les jugements cliniques doivent s'appuyer sur ces derniers plutôt que sur les concepts traditionnels. Le caractère vague et ambigu de ces concepts apparaît aussi très clairement dans un effet, appelé effet Barnum. L'effet Barnum consiste en ce que, si vous présentez à des gens une description psychologique de « leur » personnalité, la majorité de ces gens vont dire que la description s'applique très bien à eux, alors qu'ils ont tous reçu exactement la même description.

Les philosophes ont rejeté le behaviorisme philosophique parce que la traduction ou réduction behavioriale des termes psychologiques est insatisfaisante. Il est vrai que le vocabulaire psychologique traditionnel ne réfère pas à des comportements. Mais faut-il déduire de cela que le behaviorisme est impossible, ou plutôt que ce vocabulaire, comme les paragraphes précédents l'ont montré, est invalide ? Il semble donc nécessaire de conclure que la psychologie proposée par les philosophes anglo-saxons est invalide empiriquement, au moins comme explication du comportement.

3.3.2.2 Pourquoi des philosophes comme Peters, Mischel ou Hamlyn, qui semblent être des gens raisonnables et intelligents et dont la lecture est souvent captivante (mais peut-être comme une oeuvre de fiction est captivante) ont-ils, d'une part, si mal compris la nature du behaviorisme et, d'autre part, accepté la psychologie philosophique ? Cela me semble dépendre d'au moins trois facteurs, facteurs qui caractérisent hélas ! trop souvent la philosophie en général.

3.3.2.2.1 Le premier facteur tient à ce qu'on pourrait qualifier de fixation au passé. Le curriculum de l'étudiant en philosophie consiste surtout en l'étude des grands philosophes de l'histoire. Alors que dans la formation scientifique l'histoire du domaine est souvent négligée, elle est capitale dans les études philosophiques.

L'étudiant apprend alors des concepts, des classifications, des théories qui étaient peut-être adéquats en fonction des connaissances intellectuelles de l'époque, mais qui apparaissent aujourd'hui non pertinents et dépassés. S'ils n'ont rien oublié, ces philosophes semblent aussi n'avoir rien appris de nouveau. Ils

restent imprégnés des définitions, des problèmes et des solutions traditionnels, en fonction desquels ils réinterprètent toute nouvelle position ou connaissance. De plus, à cause de leur tendance poussée à l'analyse conceptuelle comparée et taxonomique des systèmes théoriques, ils regroupent dans de mêmes cases traditionnelles des positions bien différentes sous d'autres aspects. Je ne connais pas de philosophe qui n'ait pas identifié le behaviorisme à une position philosophique antérieure. Cela en soi n'est pas mauvais ; et il existe des similitudes réelles entre des mouvements de pensée à travers les âges. Mais le danger réside dans l'oubli facile de différences tout aussi réelles, dans la réduction pure et simple d'un mouvement à un autre.

Un exemple typique est l'identification du behaviorisme à l'associationnisme classique, le premier n'étant que le rejeton du second. On oublie que, si des behavioristes peuvent s'identifier comme des associationnistes, le behaviorisme comme tel n'implique aucune position associationniste, et que beaucoup de récents associationnistes sont fonctionnalistes plutôt que behavioristes (*v.g.* McGeogh, Robinson, Warren, etc).

Il n'est pas facile de définir en quoi consiste l'associationnisme. Et il se lie facilement à l'empirisme philosophique. Or, ces mouvements philosophiques diffèrent sur des points fondamentaux du behaviorisme, le plus important étant sûrement le mentalisme. De plus, et à cause de cette différence, si on peut facilement formuler en termes associationnistes ou empiristes les problèmes épistémologiques traditionnels, ces mêmes problèmes n'ont guère de sens dans une psychologie purement behavioriste. En fait, pour leur donner un sens, un behavioriste comme Tolman est obligé de prendre une position dualiste compatible avec le behaviorisme, mais externe à lui. L'« associationnisme » de la psychologie behavioriste semble aussi proche de celui de la philosophie que l'« atomisme » de la physique moderne l'est de l'atomisme antique.

Et s'il y a des similitudes, c'est peut-être beaucoup moins parce que l'un a adopté l'autre que parce que les deux se sont intéressés à des problèmes communs, qui portent essentiellement sur l'interaction d'un individu et de son environnement concret, quotidien. N'étant pas historien de la philosophie et en connaissant peu les systèmes, je me trompe peut-être dans l'interprétation qui suit, mais néanmoins je me risque à la formuler. Il me semble que

le platonisme et le rationalisme affirment d'abord la primauté de l'esprit. La nature et le statut du monde extérieur y sont douteux et à construire. L'homme de ces philosophies est d'abord « hors monde », égocentrique, mentalement « self-contained ». Son interaction avec le monde ou l'environnement externe, concret et quotidien, apparaît comme secondaire par rapport à d'autres préoccupations. Mais Aristote, et les associationnistes et empiristes, semblent accorder plus d'importance à la position concrète de l'homme dans son environnement. Le statut de ce dernier est aussi important que celui du premier. Et le monde externe, l'environnement, n'est pas seulement une construction théorique de l'esprit. Il est fait d'événements concrets, précis, spécifiques, indépendants de l'individu. Et l'action de l'individu sur son environnement est tout aussi concrète, précise et spécifique. Je ne sais pas si cette différenciation théorique est valide, mais elle me semble expliquer la similitude réelle du behaviorisme et de l'associationnisme. Car pour le behavioriste, l'individu n'a pas un statut transcendant supérieur à celui de son environnement ; il en est une partie intégrante. Si vous vous intéressez aux relations et aux interactions entre l'individu et son environnement, il me semble inévitable que, quelles que soient par ailleurs vos différences, vous adoptiez un langage ou une approche qui inclut, sur un même niveau, des réactions et des actions de l'individu, d'une part, et, d'autre part, des événements de l'environnement. C'est pourquoi des variables environnementales comme la contiguïté temporelle, la similitude physique ou la proximité spatiale, qui existent entre les événements de l'environnement, doivent automatiquement être considérées dans votre approche. Sont-ce là les seules variables, ou les principales ? c'est une autre question. Mais elles devront être incluses, sous une forme ou une autre, dans la théorie et être mises en relation avec les actions de l'individu. Mais si vous n'accordez guère d'importance à l'environnement externe, ces variables n'auront pas non plus d'importance et votre théorie ne les mentionnera pas. L'importance relative qu'on accorde à l'individu et à l'environnement externe me semble expliquer pourquoi les behavioristes, comme les associationnistes (mais pas parce qu'associationnistes), insistent sur la relation entre les variables environnementales et behaviorales, alors que Platon et les rationalistes ne le font pas. Pour considérer comme associationniste la théorie du conditionnement classique de Rescorla (1972) par exemple, ou encore celle de Tolman (dont on

a dit qu'il était associationniste parce qu'une de ses variables théoriques importantes était la contiguïté temporelle), il faut étirer abusivement la signification de ce mot.

Les psychologues travaillant en psychologie de l'apprentissage animal ne confondent pas tous behaviorisme et associationnisme. Il faut lire à cet égard la critique que Weissman (1975) adresse à l'interprétation associationniste présentée par Mackintosh (1974), interprétation qu'il oppose à une théorie « behavioriste » basée sur la loi empirique de l'effet. Cela montre bien l'ambiguïté des termes « associationnisme » et « behaviorisme » et leur non-identité conceptuelle. Hergenhann (1976) divise les théories de l'apprentissage en trois types : fonctionnaliste, associationniste et cognitiviste. Et il retrouve des behavioristes dans chaque type.

Si les théories behavioristes sont S-R, ce n'est pas d'abord parce qu'associationnistes, mais parce qu'elles placent l'individu et ses comportements dans son environnement. C'est en partie pourquoi, comme nous l'avons déjà dit, un behavioriste ne peut laisser l'individu « buried in thoughts ».

Qu'un philosophe formé à l'histoire de la philosophie voie des ressemblances entre l'associationnisme et le behaviorisme, cela s'explique ; mais qu'il considère le premier comme étant à l'origine du second, cela est une erreur. Et elle est inexcusable, même si une fixation au passé ou à l'histoire de la philosophie l'explique en partie. Et si on tient compte de cette fixation, il n'est pas plus surprenant que Hamlyn cite Aristote pour justifier sa définition du comportement, que les philosophes anglo-saxons de l'esprit acceptent la validité du vocabulaire psychologique traditionnel. Les Américains fondamentalistes des États du Sud ont un chant. Un de ses couplets affirme à peu près ceci : « What is good enough for Moses, is good enough for me. » Remplaçons « Moses » par « Aristote », et nous entendrons peut-être chanter Hamlyn, Peters ou Mischel.

Mais cette fixation n'est pas le seul facteur expliquant la confusion et la position des philosophes anglo-saxons de l'esprit.

3.3.2.2.2 Un autre facteur tient de leur ignorance de la science contemporaine et de leur croyance qu'on peut faire de la philosophie sans tenir compte des données empiriques.

À la lecture de certains philosophes de l'esprit, on retire souvent l'impression que, quand ils ont lu en psychologie scientifique, ils n'ont lu que quelques ouvrages, les plus théoriques, les plus spéculatifs et les plus éloignés du travail quotidien du psychologue. Cette ignorance de la démarche du psychologue ne vaut pas que pour la psychologie behavioriste, elle caractérise tout autant leur approche de la psychologie gestaltiste ou piagétienne ou des modèles cognitifs d'« information-processing ». (combien de philosophes connaissent l'existence et l'importance de ces derniers modèles ?)

Cette ignorance se traduit très clairement dans leurs discussions, critiques ou recommandations à la psychologie. Leurs textes sont généralement non pertinents pour le psychologue, et souvent incompréhensibles. Les philosophes ne parlent nullement de ce qui l'intéresse ou de ce qui constitue pour lui des problèmes fondamentaux. Leurs discussions sont remplies de considérations et distinctions dépassées et sans relation avec les connaissances actuelles. Il faut lire leurs travaux philosophiques sur la mémoire, la perception ou l'intelligence pour vraiment en saisir l'anachronisme. Quand ils citent les travaux contemporains, c'est surtout pour les rejeter comme philosophiquement naïfs.

Mitroff (1971) a consacré un article aux conséquences, pour la philosophie, de l'ignorance des recherches scientifiques contemporaines. Ignorant ces recherches, les philosophes adoptent, et préconisent chez les psychologues, des positions intenablement empiriquement. Avec les néo-positivistes, il est facile de penser que beaucoup de problèmes philosophiques sont de faux problèmes. Tout simplement parce qu'ils n'ont, pour le chercheur scientifique, aucune réalité empirique et sont fondés sur des arguments ou des distinctions dépassés par le progrès de nos connaissances. Je ne sais pas si la philosophie est en principe pertinente pour le psychologue. Mais je puis dire que je n'ai jamais lu un ouvrage de psychologie philosophique qui m'ait été d'une utilité quelconque dans mon travail.

Des philosophes ont dit que certains travaux psychologiques relèvent de la philosophie parce qu'ils exigent une analyse conceptuelle philosophique. Mais leurs analyses n'ont pas, et ne vont pas influencer la psychologie, puisqu'elles ignorent complètement la nature des connaissances, des problèmes théoriques et méthodolo-

giques de cette dernière. Ignorant la psychologie scientifique contemporaine, les philosophes ne peuvent que rester enfermés dans la « géographie de l'imaginaire », que l'histoire de la philosophie leur a laissée.

Aussi, il ne faut pas s'étonner que l'influence actuelle de la philosophie sur la psychologie soit minuscule par rapport à celle de la physique, de la chimie, des mathématiques ou de la biologie. On peut rencontrer ensemble, dans de mêmes laboratoires, des chercheurs de ces sciences. Mais n'y cherchez pas de philosophes. Vous n'en trouverez pas, à quelques rares exceptions près (par exemple, Patrick Suppes avec les behavioristes, ou Jerry Fodor et Jerrold Katz avec les mentalistes). L'époque des philosophes-psychologues du type de William James, John Dewey ou Edwin Holt étant dépassée, et comme peu de philosophes anglo-saxons de l'esprit pénètrent dans les laboratoires de psychologie, ils sont réduits à ne savoir de cette dernière que ce que leurs lectures purement théoriques peuvent leur apprendre. Et celles-ci fournissent une image très partielle de la psychologie.

Le rapprochement que Mischel (1969b), par exemple, réclame entre la philosophie et la psychologie n'est pas pour demain. Et la faute en est en grande partie à ces philosophes mêmes qui le réclament, parce que pour eux ce rapprochement signifie surtout que c'est la psychologie qui doit se rapprocher de la philosophie de l'esprit, en acceptant ses concepts et diktats. Mais il ne semble par leur venir à l'esprit que les philosophes pourraient aller voir ce que fait le psychologue dans son laboratoire ou sa clinique, pourraient se pencher avec lui sur les phénomènes empiriques qu'on y observe. Et cela est fondamental, car l'image qu'ils se font de ces phénomènes est bien éloignée de ce que ceux-ci sont concrètement. Non, le rapprochement n'est pas pour demain ; et, étant donné la nature de la philosophie actuelle de l'esprit, je ne puis regretter que la psychologie ait quitté le bateau philosophique avant qu'il ne coule.

3.3.2.2.3 Le troisième facteur qui explique l'attachement des philosophes anglo-saxons à leurs théories réside dans la nature même de leurs méthodes : l'analyse du langage ordinaire et l'élucidation verbale du vocabulaire psychologique traditionnel.

Je n'ai pas l'intention de faire la critique de cette nouvelle scolastique. D'autres l'ont fait mieux que moi (Chappell, 1964).

Wittgenstein a dit que le langage masque la pensée. S'il voyait ses présumés héritiers, il dirait plutôt que le langage masque l'absence de pensée. Les mots de leur philosophie sont les maux de leur philosophie. On a dit que ceux qui ne peuvent pas enseigner ; en pensant à ces philosophes, on pourrait ajouter que ceux qui ne savent pas, philosophent. (Pauvres professeurs de philo de l'esprit !)

S'interroger comme ils le font sur l'usage du vocabulaire traditionnel me semble intéressant, quoique dangereux. Mais dicter, par la suite, à la psychologie scientifique ses méthodes et ses concepts paraît carrément aberrant. Ces philosophes constituent un bon exemple du processus naturel de sélection négative qu'on peut parfois observer en philosophie : trop souvent restent philosophes, au lieu de devenir scientifiques quand leur domaine l'est devenu, ceux qui semblent les moins aptes ou les moins intéressés à faire progresser les connaissances au-delà de celles des philosophes du passé.

3.3.3 *Philosophie des sciences*

Certains philosophes des sciences n'ayant pas hésité à donner leur opinion sur la psychologie, vous me permettrez de donner la mienne sur la philosophie des sciences.

Le problème de la philosophie des sciences est le problème traditionnel de la philosophie, du point de vue du chercheur scientifique. C'est celui de la spéculation « armchair », purement logique ou verbale (ces derniers termes n'étant pas synonymes), à partir de conceptions philosophiques traditionnelles sans se préoccuper de vraiment vérifier ce qu'il en est empiriquement. Et si Popper affirme, avec raison, qu'il est injustifié de construire une « philosophie » des sciences sur des bases aussi fragiles que la psychologie ou la sociologie actuelles, il devrait, pour être cohérent, indiquer qu'il est encore moins justifié de la construire sur les bases bien plus fragiles de la philosophie actuelle.

L'image que donnent de la science les philosophes des sciences me semble bien simpliste et inexacte. La démarche scientifique est très variée et n'a pas nécessairement pour tâche ultime et principale la construction de théories. La collection de données, dans l'unique but d'augmenter cette collection, est aussi une tâche scientifique. L'invention de techniques de manipulation des phénomènes

est aussi un but en soi de la science. Les philosophes manifestent un oubli extraordinaire de l'importance de la technologie en science. Mais l'homme de la rue, lui, et avec raison, ne se trompe pas quand il donne à la science ce rôle. La médecine et le génie sont aussi des sciences et leur importance est aussi grande pour la science fondamentale ou « pure » que peut l'être l'importance de cette dernière pour les sciences appliquées. La variété des chercheurs scientifiques est tout aussi grande que celle des fonctions de la science. Il y a des collectionneurs impénitents de données en astronomie, chimie, biologie et géologie. Il y a des vérificateurs expérimentaux d'hypothèses formulées par d'autres. Il y a des méthodologistes, il y a des inventeurs d'instruments de mesure. Le physicien anglais Wilson aurait, paraît-il, consacré la plus grande partie de sa carrière à améliorer sa « cloud chamber » Et il y a aussi des théoriciens. Les relations entre ces types de chercheurs ne sont pas toujours faciles, agréables ou faites d'estime réciproque comme l'a montré Mitroff (1974). Contrairement à l'image de la science donnée par des scientifiques « pratiquants » (*v.g.* Beveridge, 1950), celle qu'en donnent les philosophes des sciences paraît consacrée presque exclusivement à la construction, l'opposition et la succession des théories. Il est facile de comprendre ce stéréotype des philosophes. Leurs propres préoccupations sont exclusivement théoriques et non empiriques. Quel philosophe des sciences se préoccupe de vérifier empiriquement ses hypothèses ? Comme chez les psychanalystes, leur méthode est rétrodictive, historique, reconstructive et interprétative. Ils voient la science dans le contexte de la philosophie, et voient chez elle surtout ses origines philosophiques plutôt que technologiques (pensons à l'utilité pratique de la géométrie chez les Égyptiens). Comme il n'existe en philosophie aucune accumulation de données ou de manipulations concrètes des phénomènes, ils oublient ou nient ces aspects. De plus, quand le scientifique ou le vulgarisateur présente un domaine au « profane », cette présentation prend généralement une forme « théorique ». L'image est plus simple et plus cohérente. Une présentation factuelle, méthodologique ou même exacte théoriquement serait trop rebutante et incompréhensible. Le prestige social et historique favorise aussi le théoricien. N'étant pas souvent lui-même un scientifique « pratiquant », le philosophe des sciences tend donc à ne voir que l'aspect ou la fonction théorique aux dépens des autres. Mais en privilégiant la fonction théorique, la

représentation qu'il fait de la science devient inconsistante avec les caractéristiques de celle-ci. Le débat entre les kuhnien et les poppériens me semble être causé surtout par l'oubli que les derniers ont fait des autres rôles de la science, tandis que Kuhn semble leur laisser implicitement une place dans sa science normale. Mais même Kuhn insiste encore trop sur la fonction théorique : la supposée incommunicabilité entre paradigmes ne peut se comprendre que si on la privilégie.

La science a progressé, et va continuer à progresser, indépendamment de ce que les philosophes pourront en dire ou lui conseiller. Et les normes formulées par les philosophes des sciences n'influenceront pas les chercheurs. Elles leur serviront, tout au plus, d'instruments polémiques employés dans des controverses dont l'origine est autre.

3.4 *Conclusions*

On a poussé le behaviorisme à prendre position sur de nombreux problèmes philosophiques. Les positions qu'on lui a ainsi attribuées (et certains behavioristes eux-mêmes l'ont fait) lui sont généralement étrangères. Étrangères, parce que le behaviorisme n'est pas une philosophie. Étrangères, parce que la majorité des behavioristes ne se sont jamais intéressés à ces positions et aux controverses qu'elles impliquent. Étrangères, parce que, dans ces controverses, ils ont souvent pris des positions incompatibles entre elles. Étrangères, car les mots à connotation philosophique ont été employés par les psychologues dans un usage différent de leur usage philosophique. Étrangères enfin, parce que les positions ont peut-être eu moins d'influence qu'on ne pourrait le croire, leur invocation étant plus souvent la rationalisation d'une pratique antérieure qu'une raison de cette pratique.

Le behaviorisme est relativement indépendant de présupposés philosophiques. Et c'est peut-être pourquoi il n'est apparu qu'après la séparation de la psychologie et de la philosophie, qu'après que la psychologie ait voulu devenir une science autonome. Dans une psychologie philosophique, il ne pouvait avoir aucun sens. Et c'est seulement quand la psychologie a essayé d'être scientifique, a senti le besoin de devenir behaviorale (*i.e.* d'étudier les comportements), et seulement alors, que le behaviorisme pouvait apparaître. Et il est la création de psychologues, non de philosophes. Cela, les philoso-

phes devraient s'en souvenir : il est né des difficultés pratiques, concrètes, rencontrées dans l'exercice d'une nouvelle science plutôt que de positions fondamentalement philosophiques. Beaucoup de psychologues et de philosophes opposés au behaviorisme ont fait remarquer avec raison qu'avant la naissance du behaviorisme, la psychologie mentaliste devenait d'elle-même behaviorale. Mais c'est parce qu'elle s'est voulue scientifique que la psychologie mentaliste a dû devenir behaviorale. Toutefois, même behaviorale, cette psychologie mentaliste gardait les préjugés philosophiques qui la faisaient mentaliste. La tension et les contradictions entre l'aspect behavioral méthodologique et l'aspect mentaliste théorique ne pouvaient qu'éclater au grand jour. Dès lors, la naissance du behaviorisme devenait inévitable. Et elle s'est faite lorsqu'on a abandonné les préjugés mentalistes.

Mais la naissance ne fut pas facile. Le behaviorisme n'avait pas de solutions aux problèmes psychologiques traditionnels ; et né nu, il n'avait même pas d'explication propre du comportement à proposer. Honteux de cette nudité, gardant le pire défaut de leur « mère » la philosophie (*i.e.* son arrogance intellectuelle à ne jamais faire aveu d'ignorance), ne voulant pas accepter leur ignorance initiale, certains behavioristes ont emprunté leurs vêtements à des positions philosophiques compatibles ou se sont recouverts du manteau du conditionnement classique. Il aurait peut-être mieux valu accepter l'ignorance, dire « nous n'avons pas de réponses à vos questions », même au risque de perdre la face. Car si l'ignorance semble impardonnable chez les philosophes, elle est le pain quotidien des chercheurs scientifiques.

4. EXAMEN DE CERTAINES CRITIQUES DU BEHAVIORISME

On a adressé de nombreuses critiques au behaviorisme, et cela dès sa naissance. On peut classer ces critiques en deux grands groupes : les critiques ponctuelles et les critiques systématiques. Les critiques ponctuelles portent sur un aspect présumé du behaviorisme, par exemple son usage de modèles mécaniques (ce qui fait qu'on confond souvent les théories d'« information-processing » avec les théories behavioristes), son hostilité à la morale ou à la religion, sa stérilité intellectuelle et scientifique, son acceptation du déterminisme, etc. Les critiques systématiques ne sont pas tant des critiques d'un ou de plusieurs aspects du behaviorisme que son rejet

global en faveur d'une autre conception de la psychologie, *v.g.* la phénoménologie, la psychanalyse, le mentalisme chomskyen, etc. Elles consistent à montrer que le behaviorisme constitue une approche essentiellement insuffisante de certains phénomènes et qu'il doit être abandonné au profit d'un paradigme rival.

Si la réfutation des premières, (quand elles sont fausses), est relativement simple, celle des secondes est beaucoup plus complexe. Elle implique la comparaison des systèmes en opposition, l'examen de leurs buts, méthodes et thèses. Il s'agit d'une lutte entre paradigmes et le recours à des arguments empiriques est inadéquat parce que le problème n'en est pas un d'accord avec les « faits », mais de leur interprétation.

4.1 *Critiques ponctuelles*

Nous n'allons examiner que certaines critiques ponctuelles, celles qui tentent de fournir une démonstration d'une incohérence logique ou expérientielle inhérente au behaviorisme. Ces arguments prennent quatre grandes formes : l'emploi par les behavioristes d'un langage mentaliste, la démonstration par le comportement du behavioriste de la présence chez lui de processus mentaux, l'absurdité épistémologique et, enfin, l'évidence de la conscience et des phénomènes mentaux.

4.1.1 *L'emploi du langage mentaliste*

Les behavioristes emploient souvent un langage mentaliste. Ils disent « je pense, je crois, j'ai l'impression, mon idée est que », etc. Locke (1971), analysant les instructions que Wolpe donne à ses patients dans ses thérapies du comportement, retrouve des phrases comme « imaginez, pensez, concentrez-vous », etc. Et Locke demande « Is behavior therapy behavioristic ? » Le langage des behavioristes n'est-il pas la preuve de l'incohérence du behaviorisme ?

Ici, il est important de distinguer entre l'usage courant et l'usage technique, philosophique ou scientifique du langage. Le médecin peut vous parler de crise du foie, de crise de nerfs, sans qu'aujourd'hui il implique que le foie ou les nerfs sont en crise. Le langage ordinaire est imagé et analogique. Et même le langage mentaliste ordinaire est plein de ces contradictions. Si la pensée ou l'esprit n'a pas de localisation physique, comment puis-je dire

qu'une idée m'a traversé l'esprit ? Allait-elle du nord au sud, de gauche à droite ou de haut en bas ? Si vos actes pèsent lourd sur votre conscience, leur poids est-il de plus ou de moins de 100 gr ? Votre conscience s'aplatit-elle ou supporte-t-elle leur poids sans être écrasée ? Que « du choc des idées jaillit la vérité », soit ! l'image est belle, mais quel strict non-sens mental ! puisque les idées étant privées et non matérielles, les miennes ne peuvent heurter ou toucher les vôtres ; et la vérité doit-elle aussi être représentée allégoriquement, telle Vénus sortant des eaux ? Si vous dites à quelqu'un : « vois ! » en pointant un objet dans l'environnement, votre geste est une absurdité puisque ce qu'on peut voir est non pas un objet externe physique, mais serait plutôt un « sense-data » ou une sensation privée et mentale que le doigt ne peut indiquer. Dans le langage ordinaire, on peut dire facilement que quelqu'un a perdu l'esprit parce qu'il s'est évanoui (il a perdu « conscience »), ou qu'il est devenu fou. Techniquement, du point de vue philosophique et mentaliste, ces affirmations sont des non-sens. L'esprit n'est pas une entité qu'on peut ainsi perdre. Mais elles sont parfaitement acceptées dans le langage ordinaire de l'homme de la rue, car elles sont claires ; elles réfèrent à des types de comportement relativement faciles à définir.

Le langage courant du mentaliste est donc aussi en contradiction avec ses positions. Et le monde mental qu'a construit un philosophe comme Descartes est une analogie, un paramorphe non matériel du monde physique. Et sur ce point, on doit dire avec le poète que le monde mental ment monumentalement.

Le vocabulaire psychologique courant est varié, parfois à connotation mentaliste, parfois à connotation behaviorale. Quand je dis d'une autre personne qu'elle est agitée, bavarde, agile ou énergique, je ne parle pas de ses états ou processus mentaux ; je désigne une caractéristique de ses comportements. Ryle (1949) a fait de telles analyses pour des mots moins clairement behavioraux, comme celui d'intelligence par exemple. Le vocabulaire psychologique qu'on emploie pour décrire ou expliquer le comportement d'une autre personne semble impliquer souvent la démarche suivante. On voit Paul frapper quelqu'un, on dit de son geste qu'il en est un d'agression. Le comportement de Paul est agressif. Si ce comportement se répète souvent, ce n'est plus seulement le comportement qui est agressif, c'est Paul. Quand, par la suite, on observe

encore le même type de comportement, on l'explique en disant que Paul est agressif. Et si Paul est agressif, c'est parce qu'il y a en lui de l'agressivité, comme ces somnifères qui possèdent une vertu dormitive. Cette substantialisation des traits ou dispositions est fréquente, mais est-elle valide ? Et doit-on en déduire l'impossibilité du behaviorisme ?

Le langage psychologique ordinaire contient aussi des termes « physiologiques », ou d'origine « physiologique », *v.g.* crise de nerfs, mauvaises humeur, hystérie. On pourrait aussi y découvrir des implications religieuses ou morales.

La fonction du langage courant ou ordinaire, celui que nous employons, vous et moi, n'est pas scientifique ou philosophique. Ce langage est beaucoup trop imagé et analogique pour satisfaire adéquatement à cette fonction. Mais ce sont ces mêmes caractéristiques qui, étant donné notre ignorance scientifique ou philosophique, nous permettent malgré tout de communiquer ; et cela, sans qu'on ait à les accepter dans un sens littéral.

Il est dangereux d'attribuer au langage ordinaire des présupposés ontologiques ou épistémologiques. Certes en l'analysant, on peut y retracer par couches successives, comme dans certaines villes anciennes excavées par les archéologues, les restes de philosophies, de religions, de règles morales ou de connaissances pratiques ou théoriques d'époques antérieures. Comme la ville moderne qui est construite sur les ruines ou les modifications de villes plus anciennes, le langage ordinaire garde de même des reliquats du passé. Mais c'est une grave erreur d'en faire les fondations d'une philosophie ou d'une psychologie, comme le font certains philosophes anglo-saxons de l'esprit.

Contrairement à certains biologistes matérialistes, les premiers behavioristes, Watson et Piéron en tête, n'ont pas voulu rejeter l'emploi du langage ordinaire pour en formuler un autre à l'aide de néologismes. Ils acceptaient alors une ambiguïté possible, la même que le mentaliste accepte en employant ce langage. Il faut comprendre que quand le behavioriste parle de peur, il n'entend pas par là une entité causale, mentale, interne à l'individu, ou même une expérience vécue. Il entend un comportement verbal « expressif », un comportement gestuel, postural ou « locomoteur », des réactions physiologiques qui apparaissent dans un contexte. Et cela,

comme nous l'avons indiqué précédemment, ce n'est pas parce qu'il adopte l'opérationnalisme ou un behaviorisme philosophique. Quand il parle de sensations ou de perceptions, il entend par là un ensemble de comportements et de réactions physiologiques face à une stimulation externe. Et cet usage n'est pas moins proche ou moins « respectueux » de l'usage ordinaire que peut l'être l'usage strictement mentaliste. Si on tient à prendre le langage psychologique ordinaire dans un sens littéral, il est alors tout aussi incompatible avec le mentalisme qu'avec le behaviorisme.

Il est vrai que le langage ordinaire est inconsistant, non seulement avec le behaviorisme et le mentalisme, mais aussi avec lui-même. La position de Watson et de Piéron a été de ne pas chercher à l'épurer immédiatement, mais d'attendre qu'il évolue naturellement avec le progrès des connaissances, comme il a déjà évolué et continue de le faire.

4.1.2 *Démonstration par le comportement du behavioriste de l'existence chez lui d'états ou de processus mentaux*

Selon Lovejoy (1922), « le behaviorisme appartient à ce groupe de théories qui deviennent absurdes dès qu'elles deviennent articulées », parce qu'elles contiennent une contradiction logique qui les détruit. L'argument prend diverses formes³². Nous ne les présenterons pas toutes, pas plus que nous ne chercherons à toutes les réfuter. Elles semblent présenter toutefois la même structure et reposer sur des présupposés de même type. Ce sont cette structure et ces présupposés que nous examinerons brièvement.

4.1.2.1 Selon Lovejoy, le behavioriste prétend savoir ou connaître. Par exemple, il prétend connaître l'existence de l'animal qu'il étudie. Mais dès lors, puisque la connaissance ou l'idée sont des entités mentales, le behavioriste implique l'existence en lui de ces entités. Ou s'il nie leur existence, il devient absurde puisqu'alors il ne peut plus prétendre connaître et sa position n'a aucune valeur scientifique. Il est essentiel de remarquer que l'argument repose sur l'identification de la connaissance à une entité ou à un état mental. Si la connaissance n'est pas une entité ou un état mental, elle n'est nécessairement pas en contradiction avec la pré-

32. Voir, par exemple, LOVEJOY (1922) ; SANTAYANA (1922) ; SPRAGUE (1960), p. 72 ; PRICE (1960), p. 80 ; HEIDBREder (1933), p. 272, 281 ; WOLMAN (1960), p. 83-84.

tention du behavioriste. Le problème se trouve donc dans la définition de la connaissance.

Or cette notion est vague. On peut dire qu'on connaît quel-
qu'un parce qu'on l'a déjà rencontré. On peut dire qu'on sait
patiner, et le prouver en patinant. On peut dire qu'on connaît la
table de multiplication, et le prouver en la récitant. On peut dire
qu'on connaît la douleur parce qu'on l'a déjà éprouvée. On peut
dire qu'on connaît une théorie et le prouver en l'expliquant ou en
l'appliquant. Le mot connaissance a donc plusieurs sens. Selon
Ryle, il y a « *Knowing how* » et « *Knowing that* ». Bertrand
Russell parle de « *knowledge by acquaintance* », etc. Les philoso-
phes, pas plus que les psychologues, ne s'entendent sur la nature de
la connaissance. Et l'histoire de la philosophie comme de la psy-
chologie prouve amplement qu'on ne sait pas ce qu'est savoir, ni
qu'on ne connaît la nature de la connaissance. Ryle en a fourni une
explication en termes de disposition ; la définition la plus fréquente
chez les philosophes anglo-saxons est qu'elle est un « *justified true
belief* » ; Thomas d'Aquin en donne une autre définition, comme
Platon, Kant et bien d'autres l'ont fait. Pour que l'argument soit
valide, il faut démontrer que la connaissance est mentale, dans le
sens technique et philosophique, et la démonstration n'a jamais été
faite.

4.1.2.2 Si la connaissance est un état, un processus ou une
entité mentale, moi seul, je peux savoir si je connais ; ou, à tout le
moins, mes prétentions à ce sujet sont nécessairement plus valides
que celles de quiconque, puisque mes états, processus ou entités
mentales sont inaccessibles à toute autre personne que moi. Si la
connaissance est mentale, pour savoir si je connais, vous devez me
le demander. Et vous devez accepter ma réponse (je puis mentir sur
mes états mentaux, simuler, etc., mais vous n'avez aucun moyen de
réfuter mon mensonge). Ma réponse, parce qu'elle est mienne, doit
avoir un statut privilégié. Du moins tel est le cas si la connaissance
est mentale. Or qu'en est-il ? Face aux prétentions de connaissance
d'un individu, agissez-vous comme si la connaissance était un état
mental et, en conséquence, privilégiez-vous ses affirmations ?

Si vous voulez savoir si je connais, vous pouvez me le de-
mander. Je peux vous répondre oui. Mais vous pouvez douter,
malgré mon oui, que j'aie cette connaissance. Et si je réponds non,

vous pouvez quand même croire que je connais. Dans ces deux cas, pour être sûr, vous devez me « tester », me poser des questions, me demander d'accomplir des tâches en relation avec cette connaissance. Si j'échoue, malgré mon oui initial, vous concluez que je n'ai pas cette connaissance. Si je réussis, vous devez conclure, malgré un non initial possible, que j'ai cette connaissance. Quand on dit que quelqu'un connaît, on ne lui attribue donc pas une entité mentale, *i.e.* idée ou pensée, que lui peut seul saisir, mais la capacité d'émettre des comportements pertinents. C'est là l'argument de Ryle (1949). Et il paraît détruire la critique de Lovejoy. Quand le behavioriste dit « je connais », il n'implique pas la présence d'idées ou de pensées, mais la capacité d'émettre les comportements pertinents (*i.e.* décrire, prédire, manipuler ou expliquer l'objet qu'il connaît). S'il ne peut pas émettre ces comportements, vous devez conclure qu'il ne connaît pas. S'il peut les émettre, vous devez conclure qu'il connaît. Le comportement du behavioriste n'est pas seulement, et au plus, un indicateur de ses « idées » ou « pensées », ces dernières étant la véritable connaissance ; il est, dans un sens, la « connaissance » ; il en est le seul et unique critère. Et cela, quelles que soient par ailleurs les « idées » ou « pensées » que le behavioriste pourrait ou non avoir.

Mais, me direz-vous, ce raisonnement, s'il vaut peut-être pour la connaissance, ne vaut pas pour d'autres états mentaux, des sentiments comme la peur, la haine ou l'amour par exemple, ou des sensations comme la douleur. Est-ce si certain ? Pendant une guerre, vous voyez quelqu'un qui tremble, accroupi et paralysé à chaque bombardement ; et s'il vous dit qu'il n'a pas peur, le croirez-vous ? Probablement pas ; vous direz qu'il ment. Mais ment-il vraiment ? Si la peur est un état mental, plutôt que des comportements, il est illogique de dire que ses paroles sont fausses, il faudrait plutôt supposer que ses réactions physiologiques, ses comportements moteurs sont faux, sont simulés ou sont indépendants de son état mental. Si quelqu'un dit qu'il vous aime, mais ne recherche jamais votre présence, préfère être avec d'autres, etc, ses affirmations d'amour sont-elles crédibles ? Et même si elles étaient vraies, même s'il y a dans son esprit un sentiment d'amour indépendant et différent de ses comportements, quelle importance attacheriez-vous à cet « amour » ? Ce qui nous importe chez les autres, n'est-ce pas leurs comportements bien plus que leurs « états d'âmes » ?

Il n'est pas question ici de soutenir un behaviorisme philosophique quelconque où les états, entités ou processus mentaux ne seraient que des comportements. Il s'agit plutôt de montrer que les mentalistes, en pratique, agissent beaucoup plus en behavioristes qu'en mentalistes, réagissent en fonction des comportements d'autrui plutôt que de leurs pensées. De plus un mentaliste consistant, dont les actes vis-à-vis autrui seraient en accord avec sa théorie, serait tout probablement considéré par les autres comme un peu « dérangé ». Et l'argument d'autocontradiction ne serait-il pas plus valide quand il est appliqué au mentaliste que quand il l'est au behavioriste ?

4.1.2.3 Dans sa forme la plus générale, l'argument suppose donc que, pour agir comme il agit ou dire ce qu'il dit, le behavioriste doit penser. Et cela suppose l'existence chez lui d'entités mentales comme les pensées ou les idées, ou celles de processus mentaux comme le raisonnement. Or à l'accusation d'autocontradiction ou d'autodestruction, la réponse du behavioriste peut prendre plusieurs formes. La principale est de dire qu'il ne pense pas (au sens technique, philosophique et mental du mot « penser ») et de demander à son opposant de lui montrer sa « pensée ». Celui-ci ne peut que lui montrer des comportements. Mais ceux-ci ne sont pas la « pensée », ils n'en sont supposément que le produit. La « pensée » est privée, inaccessible à autrui. (C'est là que réside le problème classique des « other's mind »). Le behavioriste peut donc nier qu'il existe en lui des entités ou processus « mentaux ». Et le seul recours du mentaliste est d'en appeler aux comportements du behavioriste.

Mais ce recours est inacceptable. Il repose sur une confusion continue de la pensée¹, comme phénomène à expliquer et apparaissant dans les comportements ou les paroles de l'individu, et de la pensée², comme processus ou état « mental » expliquant la pensée¹, sur une confusion entre le phénomène à expliquer et son explication (rappelons-nous qu'une théorie établie depuis longtemps tend à se confondre avec son domaine d'application). Il suppose de plus que la seule explication possible de la pensée¹ est la pensée², et que toute autre explication est fausse puisqu'elle n'explique pas la pensée mais nie la pensée. Et c'est ici que réside la con-

fusion : nier la pensée² n'est pas nier la pensée¹. Rejeter ou nier l'explication n'est pas rejeter ou nier le phénomène à expliquer³³.

Cette confusion entre le phénomène et son explication est telle que, si on rejette l'explication, les gens interprètent ce rejet comme la négation même du phénomène. Ainsi beaucoup de philosophes, moralistes ou théologiens, ont affirmé que l'adoption du behaviorisme, du matérialisme, de l'épiphiénoménalisme, etc., entraînerait des changements radicaux chez les gens. Ceux-ci deviendraient immoraux, quitteraient l'Église, ne pourraient plus écouter ou composer de la musique, faire de la recherche scientifique. S'ils parlaient, leurs sons n'auraient plus aucune signification et, avant d'être opérés chirurgicalement, ils n'auraient plus besoin d'anesthésie. Tout cela parce que la conscience leur serait niée. De telles affirmations ne sont possibles qu'avec cette confusion et elles reposent paradoxalement sur l'identité des comportements et de la conscience. Elle implique que la conscience² n'est que ces phénomènes, car ce n'est que dans ce cas que sa négation entraîne la disparition des phénomènes, (et alors évidemment toutes les théories qui nient l'utilité de la conscience² sont logiquement valides puisque conscience² = conscience¹).

Ce n'est que si la conscience¹ diffère de la conscience², en est logiquement indépendante, que le mentalisme peut être valide.

Dans certaines psychologies, on a supposé que, en pensant¹, on ressentait introspectivement des pensées², *v.g.* des images mentales. Or, les psychologues de l'école de Wurzburg sont censés avoir démontré l'existence de pensée sans images. Et quand on pense, on est généralement incapable de dire ce qui se passe en soi. La pensée² est une construction théorique dont la validité n'est pas prouvée.

33. La démarche employée, typique de l'argument par la géographie de l'imaginaire, consiste à présenter comme vraie ou comme la meilleure que nous ayons une théorie de l'esprit, de la conscience, à appuyer l'affirmation de sa validité par des exemples qui concordent avec elle. Une fois cette base acceptée, on peut maintenant présenter la théorie rivale et montrer comment elle est contradictoire avec la conception de l'esprit ou de la conscience que nous avons acceptée précédemment. Remarquez, il ne s'agit pas ici de rejeter une théorie parce qu'elle ne concorde pas avec les données. À aucun moment a-t-on pris une théorie et l'a-t-on soumise au test de données empiriques pour savoir si certaines n'étaient pas en contradiction avec elle. Le seul recours à des données empiriques réside dans le choix d'exemples supportant la position théorique initiale qu'on veut défendre. Et pour réfuter l'autre théorie, on ne fait plus appel à des données empiriques (et souvent, d'ailleurs, leur interprétation est en cause dans les théories rivales), mais on dit : « voyez cette théorie est absurde car elle est en contradiction avec ce qu'on sait », *i.e.* avec notre théorie initiale.

Critiquer l'approche behavioriste du comportement parce qu'elle ne fait pas appel à la pensée², ou qu'elle n'en montre pas la présence, c'est comme critiquer le biologiste parce qu'il ne vous montre pas la vie, ou ne l'invoque pas, quand il vous parle de physiologie, d'anatomie ou de mécanismes biochimiques et cellulaires. Il ne faut pas chercher dans l'organisme biologique la présence d'une entité vitale, juxtaposée aux cellules et organes et agissant sur eux. La vie, c'est seulement le fonctionnement de l'organisme. Et quand celui-ci meurt, il n'y a pas une vie qui s'en détache, comme on peut couper un bras. Un organisme vivant ne possède pas la vie comme il possède des organes. De même, il ne faut pas chercher dans l'individu qui pense¹ une pensée². En expliquant les comportements on explique la pensée¹, de la même façon qu'en expliquant les mécanismes et interactions cellulaires on explique la vie.

Pour comprendre le fonctionnement ou la nature d'un moteur, on ne fait pas appel à une entité motrice, à la « Motricité ». Quand vous regardez votre moteur d'automobile, vous voyez une série d'éléments physiques. Le moteur est ces éléments, et rien d'autre. Quand il fonctionne, ils sont en interaction. Et si l'interaction, pour une raison ou une autre, est impossible, le moteur ne fonctionne pas. Vous pouvez toujours dire au mécanicien ou à l'ingénieur qu'un moteur n'est pas que des pièces physiques, qu'il en est indépendant puisque, pour paraphraser Fodor (1975), diverses pièces ou assemblages de pièces peuvent constituer un moteur. Il y aurait donc une Motricité irréductible aux pièces physiques constituantes. Le danger de l'explication fonctionnelle vient de la tentation de substantialiser les interrelations ou les interactions entre les pièces. Ne voyant que des pièces mécaniques en interaction, vous supposez alors que la Motricité doit exister. Et étant invisible, elle est d'un autre niveau que le niveau physique ; elle existerait sur un plan non physique, non matériel. De la même façon, ne voyant que des organes ou des cellules biologiques, on a dit de la vie qu'elle était immatérielle. Est-ce qu'on ne ferait pas la même chose avec la pensée ?

Il nous apparaît absurde d'invoquer l'existence d'une Motricité pour expliquer le fonctionnement du moteur. Aujourd'hui, on invoque de moins en moins la Vie pour expliquer le fonctionnement biologique des organismes. Au fur et à mesure que la

biologie progresse, que les biologistes, biochimistes et généticiens reproduisent en laboratoire des « fonctions vitales », la vie perd de son mystère. Et de ce fait, comme Vie, plutôt que comme vie, elle tend à disparaître, à s'évanouir.

On n'a jamais postulé l'existence d'une Motricité pour expliquer le fonctionnement des moteurs. Pourquoi ? Parce qu'on comprend le fonctionnement des moteurs, on en construit ; leur construction n'implique pas qu'à un moment donné, le Mécanicien ou l'Ingénieur, comme Dieu qui donna l'âme à l'homme, apporte la Motricité au moteur. Sachant ce qu'est un moteur, on n'a pas besoin de la Motricité. Sachant de plus en plus comment fonctionne l'organisme biologique, on a de moins en moins besoin de la Vie. Mais en psychologie, on ne sait pas encore comment expliquer les comportements, on continue donc à invoquer l'Esprit² et la Pensée². L'intérêt de théories comme celle de Piaget ou celle de l'« Information-processing » est qu'elles éclairent la nature de la pensée¹. Et en ce sens, les behavioristes n'y sont aucunement réfractaires, bien au contraire. Mais ils n'admettent pas qu'on substantialise les relations, interactions ou « processus » analysés par ces théories, ils n'admettent pas qu'on en fasse une pensée², comme une Motricité indépendante, irréductible au moteur.³⁴

34. Prétendre que l'analogie du *computer* et de l'*information-processing* (SEGAL & LACHMAN, 1972) doit remplacer le behaviorisme, c'est non seulement ne pas comprendre ce qu'est le behaviorisme, mais c'est aussi manquer de perspective historique. Les langages formels des ordinateurs actuels feraient probablement bondir de joie des gens comme Hull et Tolman, mais ils ne les interpréteraient pas, comme on le fait souvent aujourd'hui, dans un cadre mentaliste.

Quand Hull, par exemple, décrit un modèle électromécanique du comportement, ce modèle a deux fonctions : la première, et la principale, est polémique : il s'agit de montrer qu'on peut fournir une explication du comportement qui ne repose pas sur l'emploi de concepts mentalistes. Il suffit, en effet, de créer des « machines » reproduisant des comportements analogues à ceux des animaux ou des humains pour montrer que le mentalisme n'est pas *a priori* une nécessité théorique dans l'explication du comportement. La deuxième fonction est théorique : le comportement du modèle doit reproduire les mêmes lois empiriques qu'on a découvertes dans le comportement animal et humain. En ce sens il constitue une explication du comportement, une explication analogique peut-être, mais une explication tout de même. Mais l'explication n'est qu'analogique : Hull ne suppose pas qu'on puisse trouver dans l'organisme biologique des processus strictement identiques à ceux du modèle. La nature des processus biologiques pourrait bien être totalement différente ; dans un sens cela n'a guère d'importance, car le modèle a d'abord un rôle théorique intégrateur plutôt que causal réducteur.

Le behavioriste adopte la même position face aux modèles impliquant les ordinateurs (*i.e.* les modèles d'*information-processing*). En effet, d'une part, ils constituent une réfutation du mentalisme traditionnel, non pas tant parce qu'ils peuvent prétendre, à tort ou à raison, démontrer que les processus « mentaux » sont indentiques ou réductibles à ceux qu'on retrouve dans l'ordinateur, que parce qu'ils peuvent prétendre reproduire les lois empiriques qu'on observe dans le comportement humain et animal. La première prétention laisse le behavioriste

En réifiant la pensée (comme en réifiant la motricité), la tâche de la psychologie (ou de la mécanique) n'est plus d'expliquer les comportements (ou le fonctionnement du moteur), mais elle devient celle d'expliquer et de comprendre la pensée² (ou la Motricité) qui cause ou régit les comportements (ou le fonctionnement du moteur). Dès lors, le behaviorisme ne peut que sembler inadéquat, ne sembler s'occuper que des effets plutôt que des causes, comme le laissent entendre les mentalistes (et c'est la même chose pour le mécanicien). Il est alors facile de lui attribuer, injustement, une conception phénoménaliste ou positiviste de la science.

4.1.2.4 Malgré tout, admettons l'argument d'autodestruction tel qu'il est appliqué au behaviorisme. Il me semble que son application montre l'invalidité du mentalisme, du moins de celui qui se prétend nécessaire à l'explication du comportement.

Quand le mentaliste dit que le behavioriste pense², cela implique que le mentaliste peut prouver l'existence de la pensée² dans le behavioriste. Comment peut-il apporter cette preuve ?

a- Une première possibilité consiste en ce que la pensée² soit

relativement indifférent ; aussi cela ne le dérange pas que certains mentalistes refusent l'identification des processus mentaux à ceux de l'ordinateur. Il peut même facilement accepter qu'il existe dans la notion de *processus mentaux* des éléments ou des aspects irréductibles aux processus de l'ordinateur. Rappelons qu'il ne cherche pas à expliquer ou à réduire les processus mentaux, mais à expliquer les comportements. Et l'existence de processus mentaux est, pour lui, sinon illusoire, à tout le moins inutile dans l'explication du comportement.

La deuxième fonction des modèles d'ordinateurs est intégratrice plutôt que causale réductrice. Le behavioriste peut les accepter si, et seulement s'ils fournissent une description formelle et systématique des lois du comportement. Mais il ne les accepte que pour ce seul rôle : il ne suppose pas que les processus biologiques dans l'organisme sont pour autant identiques à ceux de l'ordinateur ; cela est un tout autre problème, qui relève plus de la biologie (ou de la psychobiologie) que de la psychologie. Il peut même accepter la grammaire formelle de Chomsky, comme Broadbent semble le faire, pour autant qu'elle est empiriquement valide (?) pour les comportements verbaux, sans supposer qu'elle représente ou décrit les processus internes à l'organisme et qui « produisent » ces comportements.

Pour le behavioriste, les langages de programmation de l'ordinateur, la théorie des automates, la notion de grammaire formelle de Chomsky se situent sur le même plan que les langages mathématiques et logiques : ce sont des instruments de formalisation théorique ; et la théorie est dans ce cas intégratrice. En ce sens, il peut reconnaître sans difficulté que l'invention de ces nouveaux langages formels pourrait représenter un important progrès théorique en psychologie, aussi grand peut-être que l'invention du calcul différentiel et intégral a pu l'être pour la physique newtonienne.

Mais, il faut bien le préciser, ces langages ne sont intéressants théoriquement pour le behavioriste que s'ils parviennent à décrire ou à prédire des relations S-Op-R. Et dans ce cas, leur acceptation ne suppose nullement la reconnaissance implicite d'une quelconque validité du mentalisme. Une psychologie qui emploie ces nouveaux langages n'est pas en soi mentaliste ou behavioriste, pas plus que l'actuelle « psychologie mathématique » ne l'est : ces langages sont purement des instruments formels et ce n'est que leur interprétation qui est behavioriste ou mentaliste.

visible au public, comme le nez ou le comportement. En montrant directement l'entité, on prouve son existence. Mais si le mentaliste peut fournir ce type de preuve, il détruit sa position puisque les entités mentales sont par définition privées, d'accès privilégié.

b- Une deuxième possibilité consiste en ce qu'il les infère du comportement ou de la biologie du behavioriste. Qu'est-ce qui fonde cette inférence ? L'inférence peut se justifier par la présence d'un lien logique (analytique) entre le comportement et la biologie, d'une part, et la pensée, d'autre part, ou par l'existence d'un lien empirique.

- 1) Si le lien est logique ou analytique, on devrait tous reconnaître une relation directe entre comportements et états ou phénomènes mentaux correspondants, les premiers étant des indicateurs valides, fidèles et univoques des seconds. En voyant un comportement quelconque, on devrait pouvoir indiquer sans difficulté son état mental correspondant. Or, le mentalisme rejette ce type d'inférence puisque les comportements ne sont que des indicateurs, souvent trompeurs et infidèles, des états ou processus mentaux. De plus, si les comportements étaient des indicateurs valides et fidèles parce que logiques, des états mentaux, le behaviorisme philosophique serait vrai et le mentalisme faux ou inutile (et s'il est inutile, il est encore faux puisqu'il doit fournir une explication nécessaire du comportement).
- 2) Si le lien entre la pensée et le comportement ou la biologie est empirique, il peut et doit être démontré scientifiquement. Ça n'a pas été le cas jusqu'ici. Et les recherches actuelles semblent peu prometteuses à cet égard. Mais l'insuccès des recherches peut dépendre des difficultés intrinsèques à l'étude des phénomènes mentaux. Quand il affirme l'insuffisance des méthodes des sciences naturelles dans l'étude des phénomènes mentaux, le mentaliste a peut-être raison. Il lui faut alors proposer d'autres méthodes. Le problème méthodologique du mentalisme scientifique est extraordinairement complexe. Il lui faut observer directement les états mentaux, indépendamment des comportements ou processus biologiques. Jusqu'ici cette observation s'est révélée difficile. Pourtant, si nous pouvons nous connaître ou nous comprendre mieux que nous ne pouvons connaître ou comprendre les autres ou les phénomènes physiques, la méthodologie mentaliste devrait être beaucoup plus facile et la

connaissance psychologique beaucoup plus avancée que celles des sciences de la nature. Or ce n'est pas le cas. C'est pourquoi les premiers psychologues scientifiques, qui étaient mentalistes, ont été forcés d'étudier les comportements.

Admettons cependant la possibilité de méthodes spécifiquement mentales. Malheureusement s'il se peut que ces méthodes soient adéquates à l'étude des phénomènes mentaux, elles ne le sont pas nécessairement à celle du comportement. Et si, malgré tout, le mentaliste réussit à établir une corrélation entre phénomènes mentaux et comportements, il n'a toujours pas établi une causalité. Il suffit alors qu'on ait en parallèle une explication behavioriste, ou même non mentaliste, des comportements pour que le mentalisme devienne encore une fois inutile. Bien plus, il peut ouvrir la porte aux théories de l'identité ; et si celles-ci sont aussi plausibles que le mentalisme, il est encore inutile. La démonstration de l'existence de la pensée², démonstration nécessaire à l'acceptation de l'argument, n'est donc pas facile, et elle est même périlleuse pour le mentaliste.

- 3) Il peut cependant employer une troisième démarche, recourir à l'argument traditionnel dans la discussion du problème des « other's mind », celui d'analogie. L'argument d'analogie consiste à dire, pour le mentaliste : « J'ai des pensées, des processus mentaux, la preuve, c'est que je les vois, les éprouve. Ceux-ci sont la cause de mes comportements. Je vois des gens autour de moi qui ont les mêmes comportements que moi, qui réagissent ou agissent de la même façon dans les mêmes contextes. Mes comportements étant causés par mes pensées, je puis inférer, analogiquement, que les leurs sont aussi causés par leurs pensées, qu'ils ont des pensées², des processus ou états mentaux². »

Mais le behavioriste peut dire qu'il n'a pas de pensées², d'états ou de processus mentaux², et qu'on n'a pas réussi à lui démontrer qu'il en a. À ce moment il ajoute que les autres, agissant comme lui, n'ont donc pas plus d'états ou de processus mentaux. Mieux, s'il parvient à fournir une explication behavioriste scientifiquement valide des comportements d'un individu, l'argument d'analogie lui permet d'étendre son explica-

tion au mentaliste malgré les protestations de ce dernier. Et là encore, le mentalisme est inutile ou faux.

L'argument d'autodestruction que le mentaliste adresse au behavioriste pourrait bien se retourner contre lui s'il essaie de démontrer la validité de la prémisse qui affirme l'existence de la pensée² chez le behavioriste. Cette prémisse est nécessaire, il faut que le behavioriste pense² (et non pas pense¹) pour que sa position s'autodétruisse.

4.1.3 *Autocontradiction épistémologique du behaviorisme*

Locke (1966) adresse au behaviorisme une troisième critique d'incohérence. Cette critique n'est pas nouvelle et elle s'applique à tous les déterminismes³⁵. Si le behavioriste (comme le déterministe) prétend qu'il connaît tout en soutenant que son comportement est déterminé, il n'a aucune raison de supposer que sa théorie est vraie, puisque son acceptation était déjà déterminée par des facteurs biologiques ou situationnels.

Si j'affirme la véracité d'un énoncé et que mon comportement ou mon raisonnement est déterminé, il suffit qu'on change les mécanismes qui me déterminent pour que je proclame tout aussi fort la fausseté de ce même énoncé. Parce qu'elle est indépendante de moi, la vérité est donc incompatible avec un déterminisme intérieur à moi qui impliquerait son acceptation ou son rejet aveugle. Si elle est valide, la théorie du déterminisme implique donc que son acceptation n'est pas valide, puisque cette acceptation est déterminée par autre chose que la vérité. Une théorie ne pouvant à la fois être vraie et fausse, on doit donc rejeter le déterminisme comme incohérent. Donc, le déterminisme est faux.

Mais regardons un autre argument. Tout énoncé qui n'est pas déterminé est aléatoire, dû au seul hasard ; et pour tout énoncé aléatoire, son contraire est tout aussi acceptable, plausible ou possible. Un énoncé vrai ne peut être aussi acceptable ou plausible qu'un énoncé faux. L'indéterminisme, en supposant la même acceptabilité ou plausibilité de l'énoncé vrai que de son opposé faux, est donc incompatible avec la vérité qui n'est pas aléatoire. Donc, l'indéterminisme est faux. Seul le déterminisme est compatible avec la vérité.

35. O'CONNOR (1971, chap. 5) fait une intéressante analyse de la controverse.

Ou encore : La vérité d'un énoncé n'est pas arbitraire, la fausseté ne peut être aussi acceptable que la vérité, le refus d'un énoncé vrai ne peut être aussi valide que son acceptation. Or, la liberté de choix suppose qu'on peut arbitrairement accepter un énoncé comme vrai ou faux, qu'on peut tout aussi bien refuser un énoncé vrai que l'accepter, sinon le choix n'est plus libre mais déterminé. Le choix libre d'un énoncé n'a rien donc à voir avec sa vérité et l'acceptation de la vérité est incompatible avec le libre choix.

Nous avons donc des arguments, apparemment tout aussi valides, qui montrent l'incompatibilité de la vérité avec le déterminisme et la liberté. Mais la validité de l'argument contre le déterminisme n'est qu'apparente. Quand nous disons d'un énoncé qu'il est vrai ou faux, nous ne le faisons pas arbitrairement, ou au hasard, nous nous basons sur des critères de vérité. En employant ces critères, notre choix n'est plus libre : tout énoncé qui ne les respecte pas est considéré comme faux ou non vrai, et tout énoncé qui les respecte doit être considéré comme vrai. L'application des critères rend impossible toute liberté finale de choix, détermine ce que nous allons considérer comme vrai ou faux. Notre comportement est donc déterminé par ces critères.

Mais, me direz-vous, ces critères ne sont pas matériels, ils sont dans l'esprit des gens. Le behaviorisme, de ce fait, est toujours incompatible avec la vérité puisqu'il rejette l'esprit. Toutefois, rappelons-nous, l'esprit que rejette le behaviorisme, c'est l'esprit². Et si les critères ne sont pas matériels (au sens philosophique de matériel), on ne doit pas conclure qu'ils sont mentaux². Ils sont logiques. Nous pouvons, avec des transistors, construire des circuits électroniques qui fonctionnent en accord avec des critères logiques (c'est pourquoi on appelle ces circuits, circuits logiques). L'ordinateur est un tel assemblage de circuits logiques. Et si vous admettez que la vérité vient de l'accord avec des critères, logiques ou empiriques (plutôt que de la correspondance à une entité non matérielle, la Vérité, cachée derrière les apparences trompeuses), vous devez admettre qu'un ordinateur qui fonctionne selon ces critères peut reconnaître le vrai du faux. Devez-vous pour autant attribuer un Esprit à l'ordinateur. Esprit non matériel, uni à l'ordinateur et qui régit son fonctionnement ? On ne doit donc pas conclure que, parce que le behaviorisme refuse l'esprit², il est nécessairement incompatible avec la vérité.

4.1.4 *Argument de l'évidence de la conscience*

Le dernier argument employé pour montrer l'absurdité du behaviorisme repose sur ce qu'on pourrait appeler l'argument d'évidence de la conscience.

Selon cet argument, tout individu est conscient qu'il y a en lui des processus ou états mentaux et que, au moins parfois, ces états ou processus sont cause de ses comportements. Il existe donc des sensations, des pensées, des idées, des émotions, des images mentales, etc. Nous les ressentons d'une façon indéniable. Leur existence est évidente ; et de toutes les évidences et certitudes, c'est sûrement la plus forte³⁶. Le nier est une absurdité, une malhonnêteté intellectuelle, une impossibilité psychologique. Aucun sophisme ne peut faire accepter leur non-existence. À tout le moins, dit celui qui formule cet argument, moi j'ai cette conscience, et de ce fait le behaviorisme est invalide au moins dans mon cas.

Que puis-je répondre à une telle conviction ? D'abord je n'essaierai pas de vous convaincre de son caractère illusoire. Je ne vous rappellerai pas que tant d'évidences ou de certitudes historiques, basées comme elles l'étaient sur une trop grande ignorance ou un trop grand conformisme culturel, se sont révélées fausses par la suite.

Je suis prêt à admettre que l'argument paraît plausible, même s'il soulève certains problèmes. D'abord, qu'est-ce que cette conscience ? Les réponses que nous donnent les philosophes et les psychologues ne sont guère encourageantes : on la décrit de façon si diverse et si opposée, on lui attribue des fonctions si différentes, des natures et des origines si variées, qu'on ne peut que conclure qu'elle est encore un mystère. Mais le fait qu'on ne la comprenne pas n'implique pas sa non-existence. Rappelons-nous cependant que la conscience est une découverte (ou invention) relativement récente : les Grecs sembleraient l'avoir ignorée (Peters, 1973).

Mais pour les besoins de la cause, postulons, comme le mentaliste, l'existence d'un deuxième monde habité par la conscience², les images mentales², les sensations², les désirs², les intentions², etc. Ce monde mental² correspond aux suppositions *a*, *b*, *c* et *d* de la

36. Il faut absolument lire la formulation que FEIGL (1967, page 23, dernier paragraphe) donne à l'argument.

thèse mentaliste et on peut lui assigner les caractéristiques d'« immédiateté », d'accès privilégié, d'immatérialité, etc., qu'on lui attribue traditionnellement. Ce monde² se situe « à côté » d'un premier monde, « physique », celui des réactions bio-chimiques, des cellules biologiques et des comportements.

Notons que le behaviorisme, comme tel, ne dit rien d'un tel monde (sauf qu'il rejette la thèse *e* du mentalisme). Les phénomènes qui s'y trouvent, qu'ils existent ou non, ne le concernent pas. Il ne nie pas non plus, *a priori*, qu'une autre psychologie puisse s'y intéresser et en faire quelque chose. Et justement parce que le behaviorisme, comme tel, n'en dit rien, les positions que les behavioristes vont prendre individuellement à son égard sont très variées. Certains vont en nier l'existence et affirmer qu'il n'est qu'une illusion, qu'on y croit comme on a cru aux sorciers ou aux loups-garous. D'autres vont le réduire à des états ou processus neuro-physiologiques. Tolman va identifier la conscience à des interactions ou relations de comportements. Bawden (1918) va la présenter comme une relation (théorie relationnelle de la conscience). Watson oscille entre sa négation et son acceptation. On peut donc accepter l'existence de ce monde², mais il sera impuissant, sans effet sur le comportement, comme dans le parallélisme ou l'épiphiénoménalisme.

Pour comprendre la position behavioriste, et puisque la difficulté semble naître du refus de nier l'importance de sa propre conscience², de considérer que le moi pensant n'est pas le centre de tout, admettons au moins temporairement cette conscience² pour nous (puisque c'est en nous que nous la voyons). Mais refusons-la pour les autres (nous n'avons d'ailleurs aucun moyen d'atteindre la leur).

Considérons le comportement des autres comme celui d'animaux ou de machines, situés exclusivement dans un monde¹. Et essayons de construire une théorie pour expliquer ce comportement à l'intérieur de la thèse behavioriste. Supposons que nous y parvenions, la thèse behavioriste serait donc valide pour le comportement des autres. Maintenant, prenons cette théorie (avec ses concepts, ses lois, ses prédictions et les manipulations qu'elle permet) et appliquons-là à nous-mêmes, en demandant aux autres de la « vérifier » dans notre propre cas. Si la théorie réussit à prédire et à contrôler mes comportements, le but du behaviorisme a été atteint.

Et ma conscience ? Est-elle illusoire ou non nécessaire à l'explication des comportements ? Je puis crier que je suis plus que ce que dit de moi la théorie, qu'il y a en moi quelque chose d'essentiel, de central, de transcendant qui a été oublié ; et j'aurai peut-être raison. Mais si la théorie peut prédire et contrôler la présence ou l'absence de ce « cri du coeur », au moins en tant que cri physique, je ne puis que conclure que le behaviorisme a réussi dans sa tâche, même s'il reste réellement quelque chose d'essentiel en nous (la conscience²) et qui lui échappe.³⁷ Car ce qui intéresse la théorie, ce n'est pas ce quelque chose, s'il existe, mais mon comportement.

4.2 Il existe plusieurs critiques systématiques du behaviorisme. La plus récente, et l'une des plus influentes, est celle que Chomsky (1957, 1959, 1965, 1975) a faite. Chomsky prétend apporter une démonstration formelle³⁸ de l'insuffisance du behaviorisme. L'argument s'appuie sur sa théorie de la grammaire. D'autres ont tenté des démonstrations du même genre. Nous avons déjà mentionné le postulat méta-terminal¹⁷ de Bever, Fodor et Garret (1968). Martin (1971) base la sienne sur la notion d'équivalence fonctionnelle. Nelson (1969, 1975) suppose que les animaux sont des automates.

Ces arguments reposent sur deux postulats ou prémisses : a- que l'explication d'une classe de phénomènes (*v.g.* la grammaire, l'équivalence fonctionnelle, le comportement animal) exige l'emploi de certains mécanismes, processus ou formalisations (sans ceux-ci les phénomènes demeurent inexplicables) ; b- qu'une théorie behavioriste ne peut employer ces mécanismes, processus

37. Il n'est pas certain que le behaviorisme soit incompatible avec un dualisme interactionniste. Si les « réponses » de l'esprit¹ en interaction avec l'organisme sont prévisibles en fonction de l'état organique, de la situation, de l'histoire de comportements antérieurs de l'individu, le programme behavioriste pourrait réussir en pratique malgré la validité du dualisme interactif. C'est en quoi consiste l'argument de Hull et de Skinner dans ce que Hempel appelle le dilemme du théoricien. Le succès pratique du programme est impossible par contre si les « réponses » de l'esprit¹ sont totalement aléatoires (*v.g.* libre arbitre ?), ou si elles sont fonction d'autres événements mentaux² irréguliers, non prévisibles. N'oublions pas le rôle important qu'on assigne à la constance, la régularité, l'influence des expériences passées dans la formation de l'identité de soi³. Donc si les actes (ou ordres à l'organisme) de l'esprit¹ sont prévisibles en fonction de ses actes antérieurs, de la situation, etc., le programme pourrait réussir et serait peut-être empiriquement irréfutable alors même qu'il serait « faux » puisque l'esprit¹ serait une cause des comportements. Mais ce type de « fausseté » ne dérange nullement certains behavioristes, puisqu'on pourrait toujours prédire et contrôler les comportements au moyen d'une théorie intégrative.

38. Un grand nombre des articles où Chomsky expose formellement son argument sont publiés dans LUCE, BUSH et GALANTER (1963, 1965).

ou formalisations. D'où on ne peut que conclure à l'insuffisance formelle du behaviorisme.

Chomsky distingue entre plusieurs langages formels. Ce sont, en ordre croissant de puissance formelle, les grammaires régulières, les grammaires « context-free » et les grammaires « context-sensitive ». Les grammaires régulières, les moins puissantes, correspondent à la structure formelle des automates à états finis (« finite-state automata »). Chomsky prétend démontrer que cette grammaire régulière, comme la « context-free » qui est encore plus puissante, ne peut expliquer la grammaire de l'anglais. Ceci constitue la base de son premier postulat. Le deuxième postulat consiste dans l'affirmation que les modèles behavioristes sont insuffisants pour expliquer le comportement d'automates à états finis.

Malheureusement pour Chomsky, la validité du premier postulat est contestable et contestée. D'abord, il faut rappeler que la théorie chomskyenne a des rivales, qui prétendent à tort ou à raison fournir une explication plus adéquate du langage, et qu'elle rencontre des difficultés empiriques. À cause de celles-ci, Chomsky (1975) semble maintenant avoir établi une troisième version de sa théorie, et a abandonné celle qu'on qualifie de « standard » et qu'il a formulée en 1965. Ensuite et surtout, Daly (1972) et Reich (1969) montrent qu'une grammaire basée sur un automate à état fini pourrait fournir une explication adéquate de la grammaire anglaise.

De plus, Suppes (1969a, 1969b) a montré que sa théorie S-R fournit un modèle isomorphe d'un automate fini. Nelson (1975) et Kieras (1976) acceptent cette démonstration, mais affirment que la théorie S-R de Suppes n'est isomorphe qu'à certaines classes d'automates. Kieras (1976), toutefois, reconnaît la possibilité que d'autres théories S-R pourraient correspondre à n'importe quelle classe d'automates à état fini. Ce point est important parce que la théorie de Suppes (1969a)³⁹ repose sur la formalisation mathématique qu'Estes a faite de la théorie de Guthrie. Or cette théorie est la plus simple, la plus élémentaire de toutes les théories behavioristes de l'apprentissage. Comme le fait remarquer Nelson (1975), dans cette théorie un stimulus n'est conditionnable qu'à une seule

39. Pour d'autres textes de Suppes sur sa conception du behaviorisme, les fondements de la psychologie, la nature des processus cognitifs et l'apprentissage des mathématiques, voir SUPPES (1969c) et (1975).

réponse qui est externe. Dans toutes les autres théories S-R, un stimulus peut être conditionné à plusieurs réponses simultanément et une réponse à plusieurs stimuli. Hull développe cette idée dans sa notion de famille hiérarchique d'habitudes. Cette famille est l'un des principaux concepts théoriques employés par Berlyne (1965 ; Berlyne et Piaget, 1960) pour formuler une traduction hullienne de la théorie de Piaget. On peut donc conclure que, dans un sens, le modèle de Suppes est le moins puissant de tous les modèles S-R, quoiqu'il soit le seul à avoir été aussi fortement formalisé dans un langage mathématique.

La réaction de Chomsky (1975, p. 158 et 247, note 13) consiste à dire que Suppes n'a rien compris. Et pour montrer la non-pertinence de la démonstration de Suppes, il renvoie le lecteur à Pylyshyn (1973). Dans cet article, l'auteur affirme que le but de l'approche mentaliste chomskyenne est épistémologique. Ce qui intéresse le théoricien n'est pas la performance, mais la compétence. Le fait que les prédictions d'une théorie concordent avec le comportement des sujets ne signifie pas que cette théorie donne une image adéquate de la compétence des sujets. Nous n'analyserons pas ici la distinction performance-compétence, et son extraordinaire ambiguïté. Mais notons que le but de l'approche behavioriste n'est pas d'expliquer ou de décrire une quelconque compétence mentale, qu'elle existe ou non, mais d'expliquer, prédire et manipuler les comportements. Ce n'est pas Suppes qui est non pertinent quand il montre que son modèle peut apporter une explication du comportement, mais Chomsky quand il se réfugie derrière la notion de compétence pour échapper à l'argument de Suppes. Car c'est bien Chomsky⁴⁰ qui a dit que les théories behavioristes ne pouvaient fournir une explication adéquate du comportement. Son retrait derrière la notion de compétence montre tout simplement que sa critique du behaviorisme, sur ce point en tout cas, est inadéquate. Chomsky (1975), en mentaliste rationaliste typique, considère les comportements comme peu importants. L'homme qu'il décrit est enfermé dans son esprit. Le langage est une de ses plus belles facultés, mais sa valeur semble purement intrinsèque. Qu'il s'en serve ou non pour communiquer, et comment il le fait, cela n'a pas tellement d'importance. L'esprit semble tou-

40. Il y aurait long à dire sur l'opposition de Chomsky au behaviorisme. Elle tient aussi à sa conception de la science, de la psychologie et à son activisme social et politique.

jours condamné à rester « hors monde », à n'agir qu'à l'intérieur de lui-même.

Mais revenons aux autres critiques formelles du behaviorisme. Martin (1971) affirme que celui-ci ne peut développer la notion d'équivalence fonctionnelle. Il en propose donc le rejet au profit du langage théorique TOTE développé par Miller, Galanter et Pribam (1960). Indiquons seulement que Millenson (1967) donne une traduction S-R du concept de TOTE et que Suppes (1969b), deux ans avant Martin (1971), a montré que son modèle constitue un équivalent du TOTE.

La première critique de Nelson (1969) est réfutée par Suppes (1969a). La deuxième critique (1975) semble être réfutée par Kieras (1976). Les démonstrations formelles d'insuffisance du behaviorisme semblent donc fausses. Et ce n'est pas surprenant, car la validité d'un syllogisme repose aussi sur la validité empirique de ses prémisses. Et dans ces démonstrations, les prémisses paraissent empiriquement invalides.

4.3 Jusqu'ici, on n'a donc pas réussi à démontrer l'incohérence du behaviorisme. Et chaque fois qu'on a tenté de le faire, l'argument repose sur des préjugés dont la validité est non démontrée, préjugés qui impliquent l'acceptation *a priori* d'une théorie rivale. C'est toujours le même argument : le behaviorisme est faux parce qu'il ne correspond pas à ma théorie des phénomènes.

5. Conclusion

Cet article a tenté d'éclaircir la nature du behaviorisme. En tentant de corriger les images erronées qu'on s'en fait, il s'est indûment allongé. Pourtant en le relisant, je m'aperçois que j'ai oublié bien des choses, que certains arguments ne sont pas suffisamment développés, que la réaction à certaines critiques est parfois, au moins dans son ton, trop cinglante. Je crains aussi qu'il montre plus ce que n'est pas le behaviorisme que ce qu'il est ; et si c'est le cas, je crains qu'il soit un échec partiel : le lecteur devra alors chercher ailleurs.⁴¹ Pourtant, j'espère avoir réussi à vous faire comprendre

41. Il y a beaucoup d'excellents textes sur le behaviorisme. Je ne puis tous les citer. Mais j'apprécie particulièrement ceux de WATSON (1913) ; PIÉRON (1959) ; BOURNE (1969) ; BROADBENT (1973) ; SPENCE (1948) ; ROZEBOOM (1970) ; TILQUIN (1950). BERLYNE (1968) offre un bref résumé de l'évolution américaine des théories behavioristes, et, dans un article publié en 1975, il donne sa réaction à la contestation actuelle du behaviorisme. TURNER (1967, 1971)

que, si le behaviorisme ne fournit pas une théorie de l'esprit, de la compétence, de l'expérience vécue, etc., ou que même s'il ne correspond pas à votre « géographie de l'imaginaire », il n'est pas pour autant absurde. Son succès ou son échec viendra de son aptitude à expliquer, prédire et manipuler les comportements. Peut-il le faire ? Nous ne le savons pas encore. La réponse sera empirique. Les paris sont ouverts.

Département de Psychologie,
Université du Québec à Montréal.

offre une interprétation positiviste du behaviorisme. Le lecteur philosophe pourra aussi lire avec profit l'excellente revue américaine *BEHAVIORISM* qui est consacrée surtout aux behaviorismes philosophique et skinnérien. Mackenzie (1977) vient de publier une intéressante monographie sur le behaviorisme.

RÉFÉRENCES

- AMABILE, T. HASTORF, A.H. (1976), « Person perception », in B. Seidenberg, A. Snadowsky (Eds), *Social Psychology*, Free Press.
- ANDERSON, J.R., BOWER, G.H. (1973), *Human associative memory*, Winston.
- BAWDEN, H.H. (1918), « The presuppositions of a behaviorist psychology », *Psychological Review*, 25, 171-190.
- BECKNER, M. (1968), *The biological way of thought*, University of California Press.
- BEILIN, H. (1971), « The development of physical concepts », in T. Mischel (Ed), *Cognitive development and Epistemology*, Academic Press.
- BELOFF, L. (1973), *Psychological Sciences*, Crosby Lockwood Staples.
- BEM, D.L. (1972), « Self-perception theory », in L. Berkowitz (Ed), *Advances in experimental social psychology*, Academic Press.
- BERLYNE, D.E., (1965), *Structure and direction in thinking*, Wiley.
- BERLYNE, D.E., (1968), « Behavior theory as a personality theory », in E.F. Borgotta, W.W. Lambert (Eds), *Handbook of personality theory and research*.
- BERLYNE, D.E. (1975), « Behaviorism ? Cognitive theory ? Humanistic psychology ? To Hull with them all ? », *Canadian Psychological Review*, 16, 69-80.
- BERLYNE, D.E., PIAGET, J. (1960), *Théorie du comportement et opérations*, Presses Universitaires de France.
- BEVER, T.G., FODOR, L.A. GARRETT, M.A. (1968), « A formal limitation of associationism », in T.R. Dixon (Ed), *Verbal behavior and general behavior theory*, Prentice-Hall.

- BEVERIDGE, W.I.B. (1950) *The art of scientific investigation*, W.W. Norton & Co.
- BIERI, L. et al. (1966), *Clinical and social judgment*, Wiley.
- BLUMENTHAL, A.L. (1977), « Wundt and american psychology », in R.W. Rieber, K. Salzinger (Eds), *The roots of american psychology, Annals of the New-York Academy of Science*, vol. 291, April 18.
- BOURNE, L.E. (1969), « Concept learning and thought : behavior not process », in J.F. Voss (Ed), *Approaches to thought*, C.E. Merrill.
- BRANNON, R. (1976), « Attitudes and the prediction of behavior », in B. Seidenberg, A. Snadowsky (Eds), *Social Psychology*, The Free Press.
- BROADBENT, D.E. (1973), *In defence of empirical psychology*, Methuen.
- BURTT, E.A. (1954), *The metaphysical foundations of modern science*, Anchor Book.
- CAMPBELL, K. (1970), *Body and mind*, Anchor Book.
- CANFIELD, J. (1963), « Teleological explanation in biology, » *British Journal for the Philosophy of Science*, 14, 285-295.
- CARROL, J.S., PAYNE, L.W. (1976), *Cognition and social behavior*, Lawrence Erlbaum Associates.
- CATANIA, A.C. (1971), « Elicitation, reinforcement and stimulus control », in R. Glaser (Ed), *The nature of reinforcement*, Academic Press.
- CHAPMAN, J., CHAPMAN, L.J. (1971), « Studies of psychodiagnostic errors of observation as a contribution toward a non dynamic psychopathology of every day life », in H.E. Adams, W.K. Williams (Eds), *Advances in experimental clinical psychology*, Pergamon.
- CHAPMAN, L.J., CHAPMAN, J. (1971), « Test results are what you think they are », *Psychology Today*, April, 66-68.
- CHAPPELL, V.C. (1962), *The philosophy of mind*, Prentice-Hall.
- CHAPPEL, V.C. (1964), *Ordinary language*, Prentice-Hall.

- CHIHARA, C. FODOR, J. (1965), « Operationalism and ordinary language », *American Philosophical Quarterly*, 2, 281-295.
- CHOMSKY, N. (1957), *Syntactic structures*, Mouton.
- CHOMSKY, N. (1959), Review of Skinner (1957) « Verbal Behavior », *Language*, 35, 26-58.
- CHOMSKY, N. (1965), *Aspects of the theory of syntax*, MIT Press.
- CHOMSKY, N. (1975), *Reflections on language*, Pantheon.
- CORNMAN, J.W. (1971), *Materialism and sensation*, Yale University Press.
- DALY, R. (1972), « On arguments against the empirical adequacy of finitestate grammar », *Philosophy of Science* 39, 461-475.
- DONAGAN, A. (1971), Book review of the « Encyclopedia of Philosophy », *The Philosophical Review*, 79, 83-138.
- DONEY, W. (1967), *Descartes : a collection of critical essays*, Anchor Book.
- DUNNETTE, M.D. (1957), « Use of the sugar pill by industrial psychologist », *American Psychologist*, 12, 223-225.
- ESPER, E.A. (1968), *Mentalism and objectivism in linguistics*, American Elsevier.
- EYSENCK, H.J. (1972), *Psychology is about people*, Allen Lane, The Penguin Press.
- FEIGL, H. (1967), *The « mental » and the « physical »*, *The essay and a postscript*, University of Minnesota Press.
- FISKE, D.W. (1974), « The limits for the conventional science of personality », *Journal of Personality*, 42, 1-10.
- FODOR, J.A. (1968), *Psychological explanation*, Random House.
- FODOR, J.A. (1975), *The language of Mind*, Crowell.
- FRAISSE, P. (1970), « French origin of the psychology of behavior : the contributions of Henri Piéron », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16, 111-119.

- FRANK, G. (1974), *Psychiatric diagnosis : a review of research*, Pergamon.
- GIBSON, J.J. (1960), « The concept of stimulus in psychology », *American Psychologist*, 15, 694-703.
- GOSS, A.E. (1961), « Early behaviorism and verbal mediating response », *American Psychologist*, 16, 285-298.
- GRAY, G.W. (1936), « Thinking machine », *Harper's Magazine*, March, no. 1030, p. 416-425.
- GRAY, P.H. (1971), « J.B. Watson, ethologist », *Acte du XII^e congrès international de l'histoire des sciences (1968)*, 12, 31-33.
- GUNDERSON, K. (1971), *Mentality and machine*, Anchor Book.
- HAMLYN, D.W. (1953), « Behaviour », in V.C. Chappel (Ed) (1962), *The Philosophy of Mind*, Prentice-Hall.
- HAMLYN, D.W. (1970), « Conditioning and behaviour », in R. Borger, F. Cioffi (Eds), *Explanation in the behavioural sciences*, Cambridge University Press.
- HANSON, N.R. (1962), « The dematerialization of Matter », *Philosophy of Science*, 29, 27-38.
- HARRELL, W., HARRISON, R. (1938), « The rise and fall of behaviorism », *The Journal of General Psychology*, 18.
- HARVEY, J.H., ICKES, W.J., KIDD, R.F. (1976), *New directions in attributions research*, vol. I, Lawrence Silbaum Assoc..
- HASTORE, A.H., SCHNEIDER, D.J., POLEFKA, J. (1970), *Person perception*, Addison-Wesley.
- HEIDBREder, E. (1933), *Seven psychologies*, Appleton-Century-Crofts.
- HEMPEL, C.G. (1958), « The theoritician's dilemma : a study in the logic of theory construction », in C.G. Hempel, *Aspects of scientific explanation*, The Free-Press, Collier-MacMillan.
- HERGENHAHN, B.R. (1976), *An introduction to theories of learning*, Prentice-Hall.

- JOYNSON, R.B. (1974), *Psychology and common sense*, Routledge and Kegan Paul.
- KANTOR, J.R. (1947), *Problems of physiological psychology*, Principia Press.
- KANTOR, J.R. (1971), *The aims and progress of psychology and other sciences*, Principia Press.
- KELLEY, H.H. (1973), « The process of causal attribution », *American Psychologist*, 28, 107-128.
- KIERAS, D.E. (1976), « Finite automata and S-R models », *Journal of Mathematical Psychology*, 13, 127-147.
- KOCH, S. (1964), « Psychology and emerging conceptions of knowledge as unitary », in T.W. Wann (Ed), *Behaviorism and phenomenology*, University of Chicago Press.
- LANGER, E.T., ABELSON, R.P. (1974), « A patient by any other name : clinician group differences in labelling bias », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 4-9.
- LANGFORD, G. (1971), *Human Action*, Anchor Books.
- LENY, J.F. (1969), « La psychologie expérimentale et les activités centrales », *Bulletin de Psychologie*, 276, tome XXII, 9-13.
- LITTMAN, R.A. (1971), « Henri Piéron and french psychology : a comment on professor Fraisse's note », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 7, 261-268.
- LOCKE, E.A. (1966), « The contradiction of epiphenomenalism », *British Journal of Psychology*, 57, 203-204.
- LOCKE, E.A. (1971), « Is « behavior therapy » behavioristic ? », *Psychological Bulletin*, 76, 318-327.
- LOUCH, A.R. (1969), *Explanation and human behavior*, University of California Press.
- LOVEJOY, A.D. (1922), « The paradox of the thinking behaviorist », *Philosophical Review*, 31, 135-147.
- LUCE, R.D., BUSH, R., GALANTER, E. (Eds) (1963), *Handbook of mathematical psychology*, 3 vols., Wiley.
- LUCE, R.D., BUSH, R., GALANTER, E. (Eds), (1965), *Readings in mathematical psychology*, 2 vols., Wiley.

- LYCAN, W.C., PAPPAS, G.S. (1972), « What is eliminative materialism ? », *Australasian Journal of Philosophy*, 50, 149-159.
- LYCAN, W.C., PAPAS, G.S. (1976), « Quine's materialism » *Philosophia*, 6, 101-130.
- MACKENZIE, B.D. (1977), *Behaviorism and the limits of scientific method*, Routledge & Kegan Paul.
- MACKINTOSH, N.J. (1974), *The psychology of animal learning*, Academic Press.
- MALCOLM, N. (1971), « The myth of cognitive processes and structures », in T. Mischel (Ed), *Cognitive development and epistemology*, Academic Press.
- MARTIN, J.E. (1971), « Theoretical languages in psychology », *Philosophy of Science*, 38, 344-352.
- MILLENSON, J.R. (1967), « An isomorphism between stimulus-response notations and information processing flow-diagram », *The Psychological Record*, 17, 305-319.
- MILLER, G.A., GALANTER, E., PRIBRAM, K.H. (1960), *Plans and the structure of behavior*, Holt.
- MISCHEL, T. (1962), « Psychology and explanation of human behavior », *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, 578-594.
- MISCHEL, T. (1969a), « Wundt and the conceptual foundations of psychology », *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, 578-594.
- MISCHEL, T. (1969b), « Scientific and philosophical psychology : a historical introduction », in T. Mischel (Ed), *Human action*, Academic Press.
- MISCHEL, W. (1968), *Personality and assessment*, Wiley.
- MITROFF, L.L. (1971), « Solipsism : an essay in psychological philosophy », *Philosophy of Science*, 38, 376-396.
- MITROFF, L.L. (1974), « On doing empirical philosophy of science : a case study in the social psychology of research », *Philosophy of the Social Sciences*, 4, 183-196.

- MOROZ, M. (1972), « The concept of cognition in contemporary psychology », in J.R. Royce, W.W. Rozeboom (Eds), (1972), *The psychology of Knowing*, Gordon & Breach Science Pubs.
- NAGEL, E. (1961), *The structure of science*, Routledge & Kegan Paul.
- NELSON, R.J. (1969), « Behaviorism is false », *The Journal of Philosophy*, 66, 417-452.
- NELSON, R.J. (1975), « Behaviorism, finite automata, and stimulus-response theory », *Theory and Decision*, 6, 249-267.
- NISBETT, R.E., WILSON, T.D. (1977), « Telling more than we can know : verbal reports on mental processes », *Psychological Review*, 84, 230-259.
- PERRY, R.B. (1922), « Des applications philosophiques du « behaviorism » », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 42, séance du 26 janvier, 1-28.
- PETERS, R.S. (1951), « Observationalism in psychology », *Mind*, 60, 46-61.
- PETERS, R.S. (1973), « Behaviorism », in P. Wiener (Ed), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. I, Charles Scribner's sons.
- PIAGET, J. (1963), « L'explication en psychologie et le parallélisme psychophysiologique », in P. Fraisse, J. Piaget, (Eds) *Traité de psychologie expérimentale*, vol. I, *Histoire et méthodes*, Presses Universitaires de France.
- PIÉRON, H. (1959), *De l'actinie à l'homme*, vol. I, Presses Universitaires de France.
- PRICE, H.H. (1961), « Some objections to behaviorism », in S. Hook (Ed) (1961), *Dimensions of Mind*, Collier Books.
- PUTNAM, H. (1967), « The nature of mental states », in D.M. Rosenthal (Ed) (1971), *Materialism and the mind-body problem*, Prentice-Hall.
- PUTNAM, H. (1973), « Reductionism and the nature of psychology », *Cognition*, 2, 131-146.

- PYLYSHYN, Z.W. (1973), « The role of competence theories in cognitive psychology », *Journal of Psycholinguistic Research*, 2, 21-50.
- REICH, P.A. (1969), « The finiteness of natural language », *Language*, 45, 831-843.
- RESCORLA, R.A. (1972), « Informational variables in Pavlovian conditioning », in G.H. Bower (Ed) *Psychology of learning and motivation*, vol. 6.
- RESCORLA, R.A., SOLOMON R.L. (1967), « Two-process learning theory : relationship between pavlovian conditioning and instrumental learning », *Psychological Review*, 55, 151-182.
- ROBACK, A.A. (1937), *Behaviorism at twenty-five*, Cambridge, Mass., Sci-Art Publishers.
- ROBACK, A.A. (1964), *An history of american psychology*, 2e éd., Collier Books.
- ROSENHAM, D.L. (1973), « On being sane in insane places, *Science*, 179, 250-258 ; réimprimé dans Scheff (1975).
- ROSENTHAL, D.M. (1971), *Materialism and the mind-body problem*, Prentice-Hall.
- ROSENTHAL, R. (1969), « Unintented effects of the clinician in clinical interaction : a taxonomy and a review of clinician expectancy effects », *Australian Journal of Psychology*, 21, 1-20.
- ROZEBOOM, W.W. (1970), « The art of metascience or, What should a psychological theory be », in J.R. Royce (Ed), *Toward unification in psychology*, University of Toronto Press.
- RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*, Penguin.
- SANTAYANA, G. (1922), « Living without thinking : a criticism of the theory of J.B. Watson », *Forum*, 68, 731-735.
- SCHEFF, T.J. (1975), *Labeling madness*, Prentice-Hall.
- SCHWARTZ, R. (1968), « Review of J. Bruner et al. : *Studies in cognitive growth* », *Journal of Philosophy*, 65, 172-179.

- SEGAL, E.M., LACHMAN, R. (1972), « Complex behavior or higher mental process : is there a paradigm shift ? », *American Psychologist*, 27, 46-55.
- SELLARS, W. (1963), « Empiricism and the philosophy of mind », in H. Feigl, M. Scriven (Eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, University of Minnesota Press.
- SEWARD, J.P. (1970), « Conditioning theory », in M.H. Marx (Ed), *Learning : theories*, MacMillan.
- SHAFFER, J.A. (1968), *Philosophy of Mind*, Prentice-Hall.
- SHAVER, K.G. (1975), *An introduction to attribution processes*, Winthrop.
- SHWEDER, R.A. (1975), « How relevant is an individual difference theory of personality », *Journal of Personality*, 43, 455-489.
- SINGER, E.A. (1911), « Mind as an observable object », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 8, 180-186.
- SINGER, E.A. (1929), *Mind as behavior and studies in empirical idealism*, Adams.
- SKINNER, B.F. (1974), *About behaviourism*, Random House.
- SPENSE, K.W. (1948), « The postulates and methods of behaviorism », *Psychological Review*, 55, 67-78.
- SPRAGUE, E. (1961), « The mind-brain problem », in S. Hook (Ed), *Dimensions of Mind*, Collier Books.
- SULLIVAN, J. (1973), « Prolegomena to a textbook », in J. Sullivan (Ed) *Historical conceptions of Psychology*, Springer.
- SUPPES, P. (1969 a), « Stimulus-response theory of automata », *Journal of Mathematical Psychology*, 6, 327-355.
- SUPPES, P. (1969 b), « Stimulus-response theory of automata and toté hierarchies : a reply to Arbib », *Psychological Review*, 76, 511-514.
- SUPPES, P. (1969 c), *Studies in the methodology and foundations of sciences, Selected papers from 1951 to 1969*, D. Reidel.

- SUPPES, P. (1975), « From behaviorism to neobehaviorism », *Theory and Decision*, 6, 269-285.
- SUSSMAN, A.N. (1975), « Mental entities as theoretical entities », *American Philosophical Quarterly*, 12, 277-288.
- TAYLOR, R. (1974), *Metaphysics*, Prentice-Hall.
- TERRACE, H.S. (1973), « Classical conditioning », in J.A. Nevin (Ed.), *The Study of behavior*, Scott-Foresman.
- THORNE, F.C. (1972), « Clinical judgment », in R.H. Woody, J.D. Woody (Eds) *Clinical assessment in counselling and psychotherapy*, Prentice-Hall.
- TILQUIN, A. (1950), *Le Behaviorisme*, Vrin.
- TOLMAN, E.C. (1932), *Purposive behavior in animals and men*, Appleton-Century Crofts.
- TUOMELA, R. (1973), *Theoretical concepts*, Springer-Verlag.
- TURNER, M.B. (1967), *Philosophy and the science of behavior*, Appleton-Century Crofts.
- TURNER, M.B. (1971), *Realism and the explanation of behavior*, Appleton-Century Crofts.
- TVERSKY, A., KAHNEMAN, D. (1974), « Judgment under uncertainty : heuristics and biases », *Science*, 185, 1124-1131.
- VEXLIARD, M.A. (1968), « Discussion générale », in Canestrelli, L., et al., *Le comportement*, Presses Universitaires de France.
- WADE-OFFIR, C. (1975), « Seven quick ways to kid yourself », *Psychology Today*, April, 66-68.
- WARTOFSKY, M.W. (1971), « From praxis to logos », in T. Mischel (Ed), *Cognitive development and epistemology*, Academic Press.
- WATSON, J.B. (1913), « Psychology as the behaviorist view it », *Psychological Review*, 20, 158-177.
- WATSON, J.B. (1914), *Behavior, an introduction to comparative psychology*, Holt.

- WATSON, J.B. (1916), « The place of conditioned reflex in psychology », *Psychological Review*, 23, 89-116.
- WEISSMAN, R.G. (1975), « The compleat associationist : a review of N.J. Mackintosh's *The psychology of animal learning* », *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 24, 383-389.
- WHITE, A.R. (1967), *The philosophy of mind*, Random House.
- WHITE, A.R. (1968), *The philosophy of action*, Oxford University Press.
- WIGGINS, J.S. (1973), *Personality and prediction*, Addison-Wesley.
- WOLMAN, B.B. (1960), *Contemporary theories and systems in psychology*, Harper & Brothers.

Pour une logique de l'action tragique : Hegel et la tragédie

Pierre Gravel

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203086ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203086ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gravel, P. (1978). Pour une logique de l'action tragique : Hegel et la tragédie. *Philosophiques*, 5 (1), 111–131. <https://doi.org/10.7202/203086ar>

POUR UNE LOGIQUE DE L'ACTION TRAGIQUE : HEGEL ET LA TRAGÉDIE

par Pierre Gravel

« Nous avons ici dans l'art un mode de manifestation particulier de l'esprit. L'art est une forme particulière sous laquelle l'esprit se manifeste, car il peut pour se manifester revêtir d'autres formes encore, etc. »¹

La Tragédie occupe, dans l'œuvre de Hegel, une place particulière et particulièrement importante ; en témoigne la régularité quasi obsédante de son retour². Et pourtant, force est de conclure que cette particularité, — voire dans le creux de certains passages cette singularité de la Tragédie, — n'est pas inquiétante. Voilà qui est suffisamment étonnant pour insister : pourquoi cette répétition ? Pourquoi cette insistance à revenir sur ce qui n'est, après tout, que l'un des modes possibles de la manifestation du soi, alors que, par exemple et de manière tout à fait générale, « dans la hiérarchie des moyens servant à exprimer l'absolu, la religion et la culture issue de la raison occupent le degré le plus élevé, bien supérieur à celui de l'art » ?³ Moment particulier et particulièrement significatif du *devenir soi du soi* dans cette grande fresque des stations principales de l'esprit qu'est la *Phénoménologie*, mode absolument formidable de la *manifestation* de l'esprit dans les textes de l'*Esthétique*, la Tragédie pourtant est non seulement destinée à disparaître, c'est à partir du point anticipé de sa disparition qu'elle est rappelée. L'étrangeté vaut ici d'être soulignée : à supposer que

1. Hegel, *Introduction à l'Esthétique*, Paris, Aubier, 1964, p. 19.

2. Les principaux textes ont été colligés en anglais dans un excellent ouvrage intitulé : *Hegel on Tragedy*, New York, Harper and Row, 1975, 404 pages. Comment comprendre pourtant l'étonnant oubli de l'article de 1801 sur le *Droit Naturel* ? Il s'agit là de l'un des premiers textes sur la Tragédie où l'ensemble de la doctrine est conquis. À ce titre seul, les pages 130 à 134 de l'édition française méritent un traitement particulier, ce qu'a très bien vu Szondi dans son ouvrage *Poésie et Poétique de l'idéalisme allemand*, Paris 1974, p. 9 sq.

3. Hegel, *Introduction à l'Esthétique*, *ibid.*, p. 42.

l'art puisse encore nous être question, pourquoi cette insistance à répéter ce mode particulier de manifestation à partir de l'anticipation, et nous ajouterions : de l'anticipation attisée de sa disparition ? Car étrangement, s'il s'agit, pour Hegel, d'évoquer à nouveau le jeu de la puissance à l'œuvre dans la Tragédie, ce n'est pas pour jouer du pur pouvoir de l'évocation, ce n'est pas, non plus, rappeler les vertus et les charmes du travail de l'anamnèse, ce n'est pas, enfin, répéter la sourde puissance d'un Oublié fondamental dont les traits principaux, d'être rappelés, pourraient toujours nous concerner ; il faut plutôt entendre que cette nouvelle évocation, cet à nouveau de l'évocation, cette ré-évocation, si elle n'est d'emblée révocation, a du moins lieu, source et sens à partir de et dans l'anticipation de sa révocation. Cette situation de la Tragédie dans le rapport au devenir soi du soi, pour reprendre les termes de la *Phénoménologie*, cette étrange situation où le sens du tragique est lu à partir du non-tragique de sa disparition ou de sa relève (*Aufhebung*), nous la considérons comme étant éminemment exemplaire ou symbolique du statut général qui, dans le même discours, est attribué à l'art : préfiguration de ce qui de soi n'est pas depuis le besoin de la figure, ou, ce qui revient au même, de ce qui peut être depuis le besoin de la figure tant et aussi longtemps qu'il ne s'est pas compris selon la nécessité de son être essentiel : l'être auprès de soi dans le surmontement ou la sursomption accomplie (*Aufhebung*) de toutes les contradictions. Car, pour Hegel comme pour la pensée juive, l'Alliance, c'est-à-dire la promesse infinie et infiniment reportée de l'infinité du rapport de soi à soi, n'admet aucun arrêt ou aucune stase en une figuration privilégiée. Le terme est l'au-delà de toute limite⁴ et c'est dans l'en-vue de son franchissement déjà su que toute limite est pratiquée. Ce qui nous semble ici tout à fait remarquable, et ce sur quoi il faut insister, c'est que le discours sur l'esthétique, au moment même où il atteint avec Hegel la forme achevée qui est la sienne, est sinon possible sur le fondement, du moins contemporain de la déclaration et de la constatation de la mort, c'est-à-dire de l'in-intérêt fondamental, de son objet. L'in-intérêt fondamental, ici, cela veut simplement dire que l'art, et même dans ses manifestations les plus vives, ne saurait atteindre ce que Hegel appelle l'« Esprit » dans ses fondements, en d'autres termes, ne saurait plus être source d'un retournement⁵.

4. *Phénoménologie*, p. 71.

5. Comme ce sera par exemple le cas chez Hölderlin, et plus près de nous chez Nietzsche et chez Heidegger.

Car il faut, croyons-nous, relire et méditer avec soin cette déclaration qui termine le premier chapitre d'ouverture de l'*Introduction à l'Esthétique* :

« Sous tous ces rapports, l'art reste pour nous, quant à sa suprême destination, une chose du passé. De ce fait, il a perdu pour nous tout ce qu'il avait d'authentiquement vrai et vivant, sa réalité et sa nécessité de jadis, et se trouve désormais relégué dans notre représentation. Ce qu'une œuvre d'art suscite aujourd'hui en nous, c'est, en même temps qu'une jouissance directe, un jugement portant aussi bien sur le contenu que sur les moyens d'expression et sur le degré d'adéquation de l'expression au contenu ».⁶

On peut donner de ce passage de nombreuses interprétations et, à en étendre la signification, lui conférer des sens différents, voire même contradictoires ; nous aimerions simplement souligner ceci — et uniquement pour en prendre la mesure — qu'à la lettre le discours sur l'esthétique est possible sur le fondement de l'inexistence fondamentale de son objet. Il y a là une situation tout à fait particulière et qui est celle de l'esthétique. Si on a pu dire, en effet, qu'avec l'ethnologie on avait le prototype, en quelque sorte, d'un modèle de rationalité qui avait activement travaillé à la destruction effective de son « objet » réel, et donc de « cela » qui l'avait tout d'abord suscité à se constituer en projet de savoir et pouvait continuer d'en justifier la nécessité : les sociétés dites « primitives »⁷, avec l'esthétique, cette fois, on a quelque chose de tout à fait différent et peut-être même de plus fondamentalement difficile : un type de rationalité dont le moment même de la constitution est celui de la mise à l'écart de son objet, c'est-à-dire et pour une bonne part de ses propres modes d'appréhension et de saisie de ce qui est censé être son objet⁸. Quoi qu'il en soit, ce que nous aimerions tenter, c'est, à l'occasion du discours hégélien et sur le cas précis de l'étude de la Tragédie, d'ouvrir et d'occuper quelque peu l'espace qui sépare et disjoint la répétition de l'évocation de la déclaration de la révocation ; c'est tenter de rendre manifestes quelques-uns des liens qui rendent possible la constitution de l'un

6. Hegel, *Introduction à l'Esthétique*, t.c. p. 43.

7. On peut renvoyer, ici, aux remarquables travaux de P. Clastres (v.g. *La Société contre l'État*, Paris, Minuit) ; à ceux également de Lefort et de Castoriadis, et plus particulièrement à ce premier numéro de cette revue très récente (mars 1977) intitulée *Libre* (Payot).

8. Nous pensons ici tout particulièrement au modèle platonicien comme première figuration achevée du désir de savoir qui est contemporain, en son institution, de l'exclusion de la poésie. Plus précisément, c'est sur et à partir de cette exclusion qu'il entend se donner son plus grand titre de gloire. Cf. *République X*.

dans l'oubli, sur le fondement, ou dans l'anticipation de l'autre. Peut-être se peut-il, en effet, que la situation générale de l'art dans le rapport à ce qu'on appelle la pensée soit de l'ordre de ce que Hegel nous apprend à penser — Hegel serait ainsi une figure exemplaire de ce qui est encore un incontournable de notre savoir — ; cela toutefois devrait nous inviter à continuer de la questionner, et, comme pour le forgeron de la fable, à cent fois sur le métier remettre l'ouvrage. Et soupçonner qu'il y a là suffisamment sinon pour la position, du moins pour la frappe, d'une question. On peut en effet lire les termes du désir de justice qui semble animer l'*homo rationalis* aux maximes qu'il inscrit au fronton de ses temples et sur les pierres polies de ses palais dits de « justice » on peut également les lire aux signes qu'il trace sur les corps de ses suppliciés, aux opprobres dont il charge ceux qu'il désire exclure, ou encore à la manière toute particulière suivant laquelle il s'occupe de ceux qu'il daigne considérer. Dans le premier cas, on y lit ce qu'il pose à l'infini de lui-même comme le terme accompli de son désir ; dans le second, ce qui doit être nécessairement fait, puisqu'il l'est de toute façon, pour le pur maintien de ce désir. On voit dès lors notre question : quand la machine de lecture hégélienne prend en charge la Tragédie, comment s'occupe-t-elle alors de ce qui est censé la concerner ? Comment et au nom de quoi s'acquitte-t-elle alors de ce dont elle s'occupe ? D'un parcours de ce problème, nous isolerons les points principaux pour en mettre enfin les termes en question.

De l'ensemble des textes de Hegel qui portent sur la Tragédie, deux, principalement, seront étudiés. La raison en est simple : à la différence de ces nombreux textes, par exemple, de la philosophie du droit ou de la philosophie de l'histoire, où la Tragédie est étudiée comme illustration d'un point de la doctrine, il existe deux textes principaux où la Tragédie est non seulement intégrée au mouvement et au développement de l'ensemble, mais où elle est partie prenante et moment essentiel de ce procès — et de ce procès gagné — qui a nom philosophie. Il s'agit, on l'aura deviné, de l'*Esthétique*, plus particulièrement du huitième volume de l'édition française qui est consacré au développement de la poésie, et de la *Phénoménologie*, plus particulièrement de son avant-dernier chapitre, ce par quoi nous allons commencer.

Dans la *Phénoménologie*, en effet, à part quelques appari-

tions sporadiques, l'étude de la Tragédie nous est donnée principalement comme partie de l'examen de la religion, plus précisément au chapitre de la religion esthétique, entre-deux de la religion dite « naturelle » et de la religion révélée, celle-ci étant révélation de l'esprit de la première, la religion elle-même étant la conscience de soi de l'esprit, ou, si l'on préfère, le lieu véritable du devenir soi du soi. Le fond est connu, mais peut-être convient-il d'abord de le rappeler : le ressort de la dialectique qui sera mise en œuvre à propos de la Tragédie non seulement en provient et s'en détache, mais encore devra y être ramené pour enfin disparaître.

La conscience — entendre, pour être plus près de l'Allemand : l'être conscient, ou le fait d'être conscient (*Bewusst-Sein*), cette doublure du réel dans le réel à partir d'où la réalité même du réel est en question et trouve à se décider —, la conscience, donc, tout au long de la *Phénoménologie*, fait de soi et sur soi une expérience essentiellement *négative*. Tout se passe, en effet, comme si elle était pour elle-même la matrice de l'épreuve de son propre devenir. Cette épreuve qui, tant qu'elle n'est pas comprise, c'est-à-dire portée et assumée jusqu'à son terme, est celle de la douleur, du désespoir et du scepticisme⁹. La formule de cette expérience, qui, pour Hegel, est celle de la pure négativité, c'est-à-dire de la perte éprouvée de l'essentiel¹⁰, est la suivante : la conscience est depuis un *autre* de l'antécédence et de la reconnaissance duquel elle a besoin pour être pleinement selon les termes de ce savoir non encore véritablement su qu'elle a pourtant déjà d'elle-même ; dans l'expérience de détermination et de saisie qu'elle tente de faire de cet autre, elle découvre, à son corps défendant, qu'elle est, et elle seule, de cet autre la détermination fondamentale ; en d'autres termes, la conscience découvre que c'est non seulement pour elle qu'il y a un autre, mais encore qu'en étant elle-même le même pouvoir de la détermination de cet autre en l'élément même de son altérité, cela fait qu'il n'y a tout simplement pas de véritable autre. Cette expérience de pure négativité, de pure perte et de pure dé-possession, où le nom le plus propre du réel est peut-être celui, double, de la fuite et de la répétition, se transforme alors et affecte la conscience en son centre : du pur *vouloir* de la détermination et

9. Cf. principalement *Phénoménologie*, p. 69. Cf. également de ces passages au ton très kierkégaardien le commentaire que donne Heidegger in *Hegel et son Concept de l'Expérience (Che-mins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 101 à 172).

10. *Phénoménologie*, p. 69 sq.

de la saisie de l'autre, la conscience s'éprouve comme *désir* ou comme puissance désirante, c'est-à-dire comme *manque* de l'autre duquel elle attendait la grâce et la sanction de la reconnaissance. De l'autre muet dans l'élément de la pure extériorité dont le moment de la détermination n'est finalement, pour la conscience, que celui de sa propre répétition, la conscience attend désormais un autre loquace sous la figure cette fois d'autrui ; elle se donne alors cet autre comme un autre elle-même et engage aussitôt avec lui la lutte pour la reconnaissance ; nouvelle épreuve au terme de laquelle elle apprendra que le don de l'extériorité et la grâce de l'altérité qui confirment, elle se les était donnés à elle-même, mais ne savait pas le voir, par ce rapport à la négativité qui s'appelle travail ou formation (*Bildung*), grâce au creuset duquel ce qui peut advenir se donne. Le passage à l'esprit de la religion tient à ceci que l'*autre* en l'élément de son altérité dont le manque avait été éprouvé dans tous les stades antérieurs, ce manque dont l'expérience avait été pour la conscience l'occasion de son inscription dans le registre du désir, puis, par après, celle de son élévation au niveau de la moralité, cet autre *doit* d'abord devenir puissance substantielle comme figure solide et autonome de la totalité en soi, c'est-à-dire l'infinité de l'élément divin lui-même, puis, dans un deuxième moment, il faut que cette réalité substantielle reçoive de surcroît le pouvoir et la puissance du Soi. En somme, pour que l'esprit de la religion s'accomplisse véritablement, il faut que là aussi la substance devienne sujet. La Tragédie, dans l'étude qu'en donne la *Phénoménologie*, est l'intervalle précis dans, par et à travers lequel s'accomplit la *décomposition* de la réalité substantielle du divin, cette décomposition qui est également, mais comme son envers, son *élévation* à la pure position d'un sujet conscient de soi comme de la totalité de ce qui est. Ce passage n'est pas aussi innocent qu'il le pourrait paraître : s'y perd, en effet, la nécessité de la figuration — le sujet, à la différence de la substance, n'est pas représentable — ; s'y gagne, par contre,¹¹ la substitution à l'esprit du paganisme de ce qui est considéré comme l'essentiel de l'esprit chrétien. En d'autres termes, dans et par la Tragédie, se transforme le sens du divin : aux sacrifices d'Oedipe, d'Antigone et d'Iphigénie qui sont révélation, sur le dos de l'homme, de la réalité substantielle du divin comme réalité de la loi morale, se substitue

11. Cf. de ce « gain » le commentaire de G. Lebrun in Hegel, *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard 1972, p. 101 sq.

le sacrifice du Christ, qui est manifestation, accomplie sur le dos du dieu lui-même, de l'infinité traversée et renversée du sujet substantiel qui est véritablement capable de sa transfiguration. La Tragédie est ainsi lieu matriciel, comme et en tant qu'occasion d'un chiasme : au mouvement de chute et de descendance par quoi s'accomplit la décomposition de la substantialité divine, — le dieu *présent* dans les éléments : les arbres, la force de la nature, le soleil, les pierres, etc., — correspond son élévation et sa transfiguration dans l'accession et l'ascension à la conscience de soi. Car tout se passe, en effet, comme si la Tragédie avait pour fin et fonction principales d'accomplir la suppression de l'esprit divin dans l'élément corporel de la naturalité par la naissance, la production et l'accession de la conscience de soi, conscience de soi qui devra à son tour gagner sa suppression dans l'élément de la religion révélée.

Dans l'*Esthétique*, la Tragédie est analysée de façon analogue, à la différence toutefois qu'au lieu d'être présentée comme le second moment d'un procès dialectique, celui de l'antithèse, qui doit gagner sa suppression dans l'élément de résomption qu'est la synthèse, depuis l'antécédence duquel il peut et même doit être lu — ainsi, pour le Hegel de la *Phénoménologie*, il ne fait aucun doute qu'Antigone est déjà une préfiguration du Christianisme —, dans l'*Esthétique*, donc, la Tragédie apparaît plutôt comme le troisième moment du procès dialectique, c'est-à-dire comme moment de la synthèse de deux moments analysés antérieurement : le stade épique et le stade lyrique, c'est-à-dire essentiellement Homère et Pindare. D'un côté : description objective de l'individualité qui est littéralement « prise » dans la réalité où chaque particularité est révélation de l'essentiel dans sa substantialité ; de l'autre : manifestation de l'intériorité de quelque chose comme un moi qui n'aurait pas encore trouvé dans le réel son pendant et son répondant. La Tragédie, comme troisième moment, opère la synthèse du lyrique et du descriptif. Cette différence vaut en effet d'être notée : se gagne, dans un des cas, celui de la *Phénoménologie*, une suppression au nom d'un autre, le devenir soi du soi réalisé dans le christianisme ; se gagne dans l'autre cas, celui de l'*Esthétique*, une suppression finale. Le mouvement téléologique qui commande les deux analyses n'est donc pas tout à fait le même : dans le premier cas, le télos l'est d'un autre qu'il anticipe et préfigure, et d'un autre qui en est tout aussi bien la règle, puisque

c'est pour et vers l'accession de cet autre que l'analyse est menée et que la suppression se gagne ; alors que dans le second cas, le télös est aussi un « eschaton », pour reprendre la distinction aristotélienne¹², et, comme tel, ne peut donner lieu ou naissance à aucune relève. Ainsi, le penseur qui, dans l'*Esthétique*, annonce et pense la fin de l'art, est peut-être également celui à partir duquel on peut penser l'art comme fin¹³. Toutefois, cette différence dans la présentation, cette différence dans le fond depuis lequel la perspective se découpe, n'entame véritablement ni la forme, ni la contenu de l'analyse qui, dans les deux cas, est mise en œuvre. C'est ce qu'il faut maintenant développer.

À la réalité substantielle du divin qui, dans la *Phénoménologie*, agissait comme sol ou terrain pour la naissance de l'élément tragique, — la conscience de soi comme force de suppression qui doit gagner sa propre suppression, — à cette réalité substantielle du divin analysée comme réalité présente dans les animaux, les forces multiples répandues dans la nature, le soleil, l'opacité de la pierre, etc., correspond, dans l'*Esthétique*, l'élément épique, c'est-à-dire l'esprit présent dans le monde qui a sa base, sa réalité, sa tenue et sa cohésion dans le peuple. Le peuple forme ainsi le fond réel national, peut-être conviendrait-il mieux de dire : « national », car se réalise en lui l'union de la langue et de la représentation, la langue devenant, de cette union, la matière même de l'élément poétique. Le peuple comme base forme ainsi ce, sur fond de quoi se découpent les grands exploits qui à la fois le façonnent comme unité à la recherche d'elle-même et l'ouvrent au jeu multiple des forces éparses qui, répandues, constituent la totalité du cosmos. Dans le monde épique, nous avons de grandes individualités — Achille, Patrocle, Ulysse, etc. — dont la singularité est d'être, pourrions-nous dire, du jeu des particularités par quoi se manifeste au mieux l'ampleur de la conception cosmologique qui est mise en œuvre dans l'épopée. Il faut ici insister : aux trois moments « logiques » que sont l'universel, le particulier et le singulier, l'épopée se caractérise principalement en ceci que les grandes individualités singulières qui nous sont présentées sont à ou depuis

12. *Physique II* — 194 a 30-33.

13. Ce qui correspond à ce que M. Blanchot, dans l'*Espace Littéraire*, nous apprend à penser : à partir du XIXe siècle, dans ses manifestations les plus dures, l'art se transforme pour devenir passion absolue et quête infinie de lui-même.

l'universel qu'elles re-présentent par l'intermédiaire d'un jeu de particularités qui à la fois donne à la singularité de ces individualités son caractère pour ainsi dire concret et immédiat, et à l'universel la présence, la réalité et l'ampleur de quelque chose comme un monde. Dans l'épopée, et c'est là son propre, le détail — l'arc de Philoctète, le talon d'Achille, l'olivier d'Ulysse, etc. — est manifestation immédiate de la réalité tangible de l'ensemble, et l'unité conceptuelle qui y est jouée serait beaucoup plus de l'ordre d'une logique de la particularité signifiante ou symbolique directement branchée sur la totalité multiple du cosmos, que de l'ordre de l'univocité d'une logique de l'identité ou encore d'une logique de la contradiction. Là, si l'on veut, dans un tel élément, tous les chemins ne mènent pas forcément à Rome, ou plutôt à Ithaque, ou, s'ils finissent bien par y mener, c'est uniquement pour manifester la multiplicité des détours et des distorsions qui y conduisent et la ruse qu'il a fallu déployer pour y arriver. Or, dans la mécanique conceptuelle qui sera mise en œuvre par Hegel pour analyser la Tragédie, ce à quoi nous allons assister, c'est à un oubli complet, ou à une non-considération totale, de ce jeu possible des particularités au nom de ce que nous pourrions appeler une excession des contraires qui trouve à s'opérer par le branchement *direct* du singulier sur l'universel, lequel se manifeste comme terme du devoir-être, de l'exigence morale ou du vouloir absolu, c'est-à-dire, en termes essentiellement philosophiques. En d'autres termes, si l'analyse de la *Phénoménologie* préparait la venue du christianisme que la Tragédie annonçait, cette fois il faut dire que la Tragédie préfigure le désir de Socrate qui, dans l'exigence de la répétition du « *gnôti séauton* » à quoi il se vouera, en accomplira vraiment l'« idée ». Par la Tragédie, nous aurions en quelque sorte une laïcisation de l'esprit païen en vue de sa préparation à l'égard du questionnement philosophique. Cette laïcisation de l'esprit païen n'est pas aussi étrangère qu'on pourrait le croire à la naissance ultérieure du christianisme. En tous les cas l'isomorphie des traitements et des lectures en fonction des termes anticipés permettrait de parler de quelque chose comme un gréco-christianisme dont la structure serait très différente de ce que l'on a coutume d'entendre sous les traits du judéo-christianisme. La *Phénoménologie* attendait de la religion esthétique une religion révélée dont la raison pouvait prendre la relève, l'*Esthétique* attend de la Tragédie, comme d'ailleurs de toute forme d'art, le moment, le lieu et l'oc-

casion de son *passage* vers le concept¹⁴. Dans l'un et dans l'autre, dans l'un *comme* dans l'autre, l'esprit trouve à réaliser sa pâque spéculative. Le plein élément de sa sursumption selon une ligne de fuite infinie dont les termes commencent en effet d'être clairs.

S'il en est ainsi, s'il peut en être ainsi, cela présuppose un statut tout à fait particulier pour les personnages et les situations qui sont mis en scène par la Tragédie, ou encore, dont la Tragédie est la composition globale. Plus précisément, les personnages et les situations seront construits de façon telle que puisse se réaliser au mieux la perspective générale que la grande toile de fond que nous avons développée implique. Dans la Tragédie, les personnages seront donc des êtres qui ne sont qu'à la question de leur propre affirmation, celle-ci étant tout aussi bien celle de l'affirmation de leur être propre et de leur propre constitution dans les termes de ce que nous appelons un propre, puisque ce qu'ils désirent c'est uniquement l'affirmation de la réalité substantielle de la raison et de la justification de leurs actions. Ce sont des êtres qui sont au monde par représentation, ou dont le monde est le terme renversé, et ainsi posé, de l'objectivité de leurs actions. « Ce que nous voyons devant nous ce sont des buts individualisés sous la forme de caractères vivants et de situations riches en conflits, le tout tendant vers un apaisement final. »¹⁵ La lecture de la Tragédie, c'est-à-dire la définition du sens du tragique par le biais du heurt et de la mise en conflit de buts individualisés, est ainsi rendue possible par l'utilisation de la notion hégélienne de caractère : littéralement, le personnage tragique est l'individualité qui est intégralement transie, qui est complètement possédée par l'unique question de sa propre détermination, celle-ci devant en outre viser sa propre justification. « L'individu tragique est celui qui s'étant proposé un but particulier en fait le contenu pratique de son moi agissant. »¹⁶ Ce moment de la détermination, c'est-à-dire ce moment de l'inscription intégrale de l'individualité dans les termes de ce que permet d'articuler le rapport fins-moyens-buts, est le plus important, plus précisément il s'agit là de la cheville ouvrière de l'analyse hégélienne par quoi, d'une manière apparemment contradictoire, il sera possible à Hegel de dire d'une part que l'« individu devient le

14. *Introduction à l'Esthétique*, p. 61-71.

15. Hegel, *Esthétique La Poésie*, II, p. 322.

16. Hegel, *Esthétique*, La Poésie II, p. 324.

centre de la présentation dramatique »¹⁷, et, d'autre part, que l'individu n'est finalement que « le porteur, ou l'organe vivant, de la fin affirmée qui se joue en lui »¹⁸. Il faut, croyons-nous, insister sur cette étrangeté : comment quelque chose comme un simple porteur, fût-il un organe vivant, peut-il devenir le centre ? De deux choses l'une, en effet : ou bien l'individu est effectivement le centre de l'action tragique, et il faut alors voir en lui plus qu'un simple porteur, ou bien il est effectivement le porteur d'un mouvement de finalité qui se joue à travers lui, et c'est alors ce mouvement et son déroulement qui sont le centre de la présentation dramatique. Or, chez Hegel, le fait de mettre ensemble ces deux conceptions très différentes a une fonction précise et qui est d'expliquer l'effet tragique. Cet effet sera le produit ou le résultat de la mise ensemble de ces deux conceptions. Où l'une sera jouée, produite, montrée et représentée, et où l'autre, jouant en dessous, sera la source de la fonction véritablement apaisante de la tragédie, ce qui sera la façon hégélienne de reprendre la *catharsis* aristotélicienne. Et regardons-y d'un peu plus près. La mise ensemble de ces deux conceptions — l'individu qui se fixe des buts et devient ainsi le centre ; l'individu qui n'est finalement que le porteur d'une finalité qui se joue à travers lui — permettra en effet à Hegel d'articuler un double processus : d'une part, sur la scène ou dans la composition de la Tragédie, il suffira d'avoir un seul personnage qui se détermine par la question de sa propre détermination, un seul personnage qui se fixe un but et s'assigne de le réaliser, qui consente à jouer son être de l'affirmation du but qu'il s'est proposé, pour que tous les autres soient forcés de jouer leur être de la même façon ; naît ainsi la dimension du conflit, c'est-à-dire l'opposition simple et directe des buts et des fins qui dans, par et à travers la tragédie sont amenés à se rencontrer ; à la base de cette conception, il y a donc un pur désir d'ostentation comme confirmation et affirmation de la « réalité » du but poursuivi ; d'autre part, par l'affirmation de ces buts, nous n'avons pas seulement des individus qui visent leur propre affirmation et expression, comme c'est le cas, pour Hegel, de l'individualité lyrique ou de la tragédie romantique, nous avons des individus qui veulent et entendent que le but

17. Hegel, *ibid.* Souvenons-nous ici d'Aristote, sur lequel nous reviendrons et pour qui ce qui peut répondre de notre catégorie de l'individu, la notion d'éthos est et n'est qu'un effet et une fonction de l'action tragique.

18. Hegel, *Esthétique*, La Poésie, II, p. 326.

dont ils poursuivent l'achèvement soit justifié en soi et pour soi. En plus de n'avoir de sens que pour eux, ce qui ne serait que pure et simple expression de subjectivité, ces buts poursuivis doivent aussi avoir, pour parler comme Descartes, de la « réalité objective ». Et on pourrait même à cet égard donner le principe qui permettrait de fonder une hiérarchisation ou une sélection possible des tragédies : plus le but poursuivi par un individu a de « réalité objective », plus le but poursuivi a de « substance », plus la situation peut être tragique. L'opposition de Créon et d'Antigone, par exemple, est de ce type : c'est la réalité ou la substantialité de l'idée de la loi elle-même qui par les deux personnages se trouve radicalement mise en cause. Etc. Pour qu'une telle opposition — la plus dure — au sein du même posé objectivement fonctionne, et pour son fonctionnement, nous avons donc un double mouvement : d'une part, il faut que nous ayons des êtres véritablement conscients, c'est-à-dire, des êtres capables de se déterminer et d'être parfaitement responsables de leurs actes, en d'autres termes, des « sujets » au sens cartésien du terme ; d'autre part, il faut que ce pour quoi ils se déterminent soit objectivement valable, c'est-à-dire soit l'expression, au sens plein et cette fois spinoziste du terme, de la réalité substantielle de leurs actions. Dans la *Phénoménologie*, c'est l'aspect substantiel du divin qui, se jouant ainsi à travers l'action de l'humain, se voit affirmé ; dans l'*Esthétique*, c'est la morale, le divin qui est *le même* que la morale formant ce côté substantiel de l'action : « C'est la morale qui constitue la substance spirituelle du vouloir et de sa réalisation (. . .) car le moral, c'est le divin dans sa réalité profane, le substantiel dont les côtés fournissent un contenu capable de mettre en mouvement l'action véritablement humaine, etc. »¹⁹ On voit dès lors le processus qui est mis en œuvre dans la tragédie, ou, dont la tragédie est l'expression, un processus qui peut être envisagé d'une double façon : du côté de la substantialité divine ou morale — nous ne les distinguerons plus — la Tragédie représente une *scission de la substantialité* elle-même ; c'est, pour Hegel, le caractère insupportable, cela donc qui, par suppression simple, doit être ramené au frais de l'identité calme, car « les dieux ne remplissent donc leur véritable mission qu'aussi longtemps que séjournant dans l'Olympe et dans le ciel de l'imagination et des représentations religieuses, ils jouissent d'un calme et d'une unité

19. Hegel, *Esthétique*, La Poésie II, p. 375.

paisibles »²⁰ ; et du côté de cet être, le personnage, dont tout l'être, semble-t-il, s'est joué devant nous, *la Tragédie représente une destruction de l'individualité* qui s'est ainsi élevée jusqu'à s'identifier à la substance morale elle-même ; c'est là, pour Hegel, l'aspect apaisant ou reposant de la Tragédie, c'est-à-dire le moment du retour à l'unité initiale, ce retour qui s'obtient par la suppression de l'unilatéralité. La faute, pourrions-nous dire, ce qui doit être supprimé, c'est, littéralement, ce qui procède de cela même dont tout a procédé : le *sujet* de ce pouvoir de décision et l'unilatéralité nécessaire qui s'est alors et ainsi manifestée. La formule de cette suppression nous paraît être la suivante : toute action doit avoir un but ; toute action qui a un but suscite nécessairement devant elle une autre action qui a un autre but ; la justification même de ces actions et de ces buts entrant en conflit les uns avec les autres et menaçant l'idée même de justification, c'est la justification elle-même et ce qu'elle représente — l'idée du droit, de la morale, de la justice, etc. — qui exigent la suppression et la destruction de ce qui fut la cause de la provocation : l'individu qui s'estime en position de sujet.

La substance doit aussi être sujet, disions-nous au tout début, répétant alors ce qui, pour la *Phénoménologie*, vaut et est posé²¹ comme le principe même de la méthode. Dans la Tragédie, ce à quoi nous assistons, c'est en quelque sorte à la naissance d'un pur sujet qui soit véritablement capable de substantialité. Mais la Tragédie fautive, elle manque, elle est expérience inachevée, car le sujet qui s'y joue, sous les figures, par exemple, d'Oedipe, d'Antigone, de Créon, etc., a encore besoin de l'extériorité formelle de la substantialité abstraite. Ce à quoi nous allons alors assister, c'est à la naissance d'un sujet qui est dans le désir de la substantialité, à la naissance d'un sujet qui voudrait aussi être substance ; la substance elle-même est alors menacée dans sa substantialité et exige la destruction de ce qui avait tenté de s'élever jusqu'à elle. L'aspect horrible de la Tragédie est que le divin lui-même paraît vaciller sur son socle, que la substance elle-même paraît être scindée. Le mouvement de destruction par quoi l'unité perdue se regagne peut être envisagé en un double sens : du côté de l'humain, la suppression des vies et le sacrifice des individualités sont affirmation de la

20. *Ibid.*, p. 376.

21. Hegel, *Phénoménologie* I, p. 17.

réalité de la substance, du principe même de la justification et de l'idée du droit ; c'est même très précisément cette réalité qui se manifeste au mieux par la suppression de ce qui la menace ; du côté de la substance divine, cette scission dans le sein de la substantialité qui exige sa réparation et son retour à l'unité n'est qu'une manifestation de la courte vue de l'humain, courte vue qui peut et doit, sans perte et sans risque, être supprimée. Mais dans ce jeu, pour le divin lui-même, c'est-à-dire avant que, pour Hegel, ce divin ne monte lui-même sur la croix pour accomplir la subjectivité fondamentale de la substantialité divine, on va du repos au repos, du silence au silence, de la quiétude à la quiétude, de la sérénité paisible à l'inactivité heureuse. « Ces puissances ne réalisent l'œuvre de l'esprit au sein d'une vie sereine qu'aussi longtemps qu'elles restent à l'état inactif qui est celui des dieux bienheureux. »²² Par la Tragédie, une pierre a été lancée dans cette mare calme de la sérénité, le repos des dieux a été troublé, des rides sont apparues à la surface d'une eau qui exige le retour unifié de sa limpidité.

On pourrait se servir de ces passages pour entamer une critique de Hegel et remarquer qu'il ne s'est agi, dans cette étude de la tragédie, que du parcours et du tracé d'un cercle de plus dans l'ensemble de ces anneaux dont la totalité constitue ce que Hegel appelle l'Esprit²³. On pourrait redoubler la métaphore et remarquer que s'est à nouveau exercé le plaisir de lancer des pierres à l'eau pour y retrouver les cercles concentriques dont « l'esprit comme l'enfant est aussi l'auteur »²⁴. Ce serait une autre façon de souligner qu'à nouveau l'esprit s'est épousé lui-même et qu'il ne retrouve partout ce que qu'il y met : la forme de l'anneau qui le rappelle à lui-même et à ce reflet idéal d'un soi pur qui, depuis Platon²⁵, ayant retourné toutes les surfaces, ne saurait plus être

22. Hegel, *Esthétique*, La Poésie II, p. 376.

23. « La philosophie de l'art forme un anneau nécessaire dans l'ensemble de la philosophie... Dans cette couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même... » *Introduction*, p. 17.

24. Puisque ce besoin, ce narcissisme originaire, est posé comme fondement du « besoin d'art » : « On saisit déjà cette tendance dans les premières impulsions de l'enfant : il veut voir des choses dont il soit lui-même l'auteur, et s'il lance des pierres dans l'eau, c'est pour voir des cercles qui se forment et qui sont son œuvre dans laquelle il retrouve comme un reflet de lui-même... » *Introduction à l'Esthétique*, *ibid.*, p. 81.

25. Cf. entre autres les passages du *Phèdre* sur l'ophtalmis produite par le miroir, 255 d ; auxquels, pour strictes fins de contraste, on peut opposer les passages célèbres de *République* X sur la fonction du miroir.

troublé. Nous aimerions plutôt proposer autre chose : indiquer en direction de ce que nous appelons un « foyer de sens », et, ce qui plus est, indiquer ce foyer principal de ce qui est censé faire sens, qui commande toute l'analyse hégélienne et qui est partout inquestionné. Sous la catégorie de l'action que Hegel met en œuvre pour interpréter la Tragédie, soit sous la catégorie de l'action tragique, il y a en effet ce postulat suivant lequel toute action procède d'un être qui en est le sujet, la cause, l'auteur, le principe, l'élément responsable, etc. L'action ainsi comprise est le *moyen* pour ce sujet de se réaliser, c'est-à-dire d'accomplir le but, le motif, la fin ou l'intention qu'il s'était proposé, ou, à l'obtention de quoi il s'était résigné ou décidé. En d'autres termes, l'action ainsi comprise est le lieu, comme moment de passage, où s'accomplit l'*adéquation* du caractère, ce qui est tout aussi bien sa réalisation complète comme désir du but qu'il s'était proposé, que sa soumission tout aussi complète à l'ordre ou au règne des fins qui ainsi, et peut-être ainsi seulement, trouve à advenir : le propre d'une situation véritablement tragique, comme nous l'avons vu, est que dès qu'un être entreprend d'entrer dans ce jeu, — se fixer un but par l'obtention ou la réalisation duquel il devient, — il force tous les autres à faire de même ; l'objectivité des fins ou des buts poursuivis se trouve alors mise en cause, etc. L'action, en ce sens, que ce soit du point de vue du personnage qui à travers elle joue la vérité de son être, que ce soit du point de vue de l'auteur ou du poète qui la compose, ou que ce soit enfin du point de vue du spectateur ou du critique à qui elle est donnée à voir, — les trois situations sont en effet idéalement censées être isomorphes, — l'action devient ainsi en quelque sorte l'équivalent de la mineure d'un syllogisme grâce à laquelle je puis passer de la majeure à la conclusion. La Tragédie la mieux réussie est alors celle en et par laquelle ce « passage » est au mieux accompli, et ce passage est au mieux accompli lorsqu'il est au plus près, au point d'ailleurs de pouvoir s'y confondre ou d'en être la double, de la définition traditionnelle de la vérité entendue comme « *adæquatio* ». D'une pièce représentée, je puis alors parler de la « vérité » de ses caractères, de la « réalité substantielle » des buts qui y sont poursuivis, de la « correspondance » des situations aux intentions, du degré d'« adéquation » de la forme au contenu, etc. Or l'action ainsi comprise, comme provenant essentiellement d'un être qui est posé dans l'être comme un être et dont elle est l'« expression », que celle-ci le soit de son caractère ou de la réalité subs-

tantielle du but qu'il poursuit, etc.,²⁶ l'action ainsi comprise est la conception moderne par excellence, dont Hegel représente ici le terme ultime, qui n'est pourtant point final, et dont il faut entreprendre la déconstruction. La raison en est simple : s'il ne nous est pas loisible, faute d'espace dans un article où de surcroît ce n'en serait pas le lieu, d'entreprendre de démontrer comment et pourquoi une telle conception est peut-être ce qu'il a de plus incompatible au développement d'une véritable conception de l'action tragique, *autre* du moins que celles qui procèdent de la répétition des schémas du psychologisme²⁷, il est toutefois possible de montrer que cette conception procède d'un véritable renversement de la conception aristotélicienne d'où, d'une part, elle provient — ce qu'elle reconnaît — et où, d'autre part, elle est pourtant radicalement exclue. La situation peut paraître paradoxale, elle n'est pourtant pas unique²⁸ ; il faut cependant l'établir dans le but de montrer comment, étant guidée par un foyer principal de ce qui est censé faire sens, l'analyse de Hegel n'en effectue pas moins un détournement et assure ainsi une incompréhension fondamentale de ce qui était proposé par Aristote. Ainsi serons-nous amenés à mettre à jour la limitation principale de ce foyer de sens, à tenter d'en signer la clôture, et à en réouvrir la question.

En *Poétique*²⁹, après avoir distingué les six parties constitutives de ce que nous appelons une Tragédie, soit le « *muthos* », les personnages ou caractères (*èthos*), la pensée, c'est-à-dire le langage approprié à la situation, l'élocution (*lexis*), c'est-à-dire l'art de rendre les vers, le chant et le spectacle, Aristote nous donne le texte suivant qui à notre avis est le plus important car s'y

26. On pourrait poursuivre puisque ce même schéma est ce qui permet et fonde l'insertion de la psycho-critique et de la psychanalyse dans le champ de l'œuvre ; l'action devient alors manifestation exemplaire de l'inconscient du personnage, ou, par transport, de son auteur ; elle peut également devenir expression de sa situation particulière par rapport à l'« idéologie » dominante, etc.

27. Qu'une telle conception soit sinon incompatible du moins représente un obstacle — au sens bachelardien — au véritable développement d'une conception de l'action tragique, on peut l'indiquer rapidement à ceci que les trois critiques les plus radicales et les plus importantes de l'impossibilité du théâtre actuel dénoncent ce schéma conceptuel où littéralement l'action n'y est pour rien. C'est là, en effet, ce que Brecht dénonce dans sa critique de l'identification ; c'est également là ce que Nietzsche et Artaud critiquent sous le nom de « psychologisme ».

28. P. Aubenque avait en effet démontré qu'on n'avait pas le droit d'étendre à l'être ce qu'Aristote ne mentionnait qu'à propos du Bien. Cf. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1966, p. 202 à 206.

29. *Poétique* 1450 a, 15-26. Traduction Budé, légèrement modifiée.

condense la théorie aristotélicienne de l'action tragique. On nous permettra donc de le donner tout au long en le commentant :

« La plus importante de ces parties est la composition des actions accomplies (*è tôn pragmatôn sustasis*) ; car la tragédie est l'évocation (*mimésis*)³⁰ non pas d'hommes, mais de l'action (*praxéōs*)³¹ et de la vie (*Biou*), et du bonheur et du malheur ; or le bonheur et le malheur sont dans l'action, et non pas dans une manière d'être. C'est en raison de leur caractère (*kata ta êthê*) que les hommes sont tels ou tels — (c'est-à-dire qu'ils sont identifiables ou reconnaissables, qu'ils ont leur « différence spécifique », en d'autres termes : qu'ils peuvent relever de la catégorie qui permet l'identification) — c'est en raison de leurs actions (*kata tas praxeis*) qu'ils sont heureux ou le contraire. Donc les personnages n'agissent pas pour évoquer ou rendre (*mimèsontai*) leur caractère, ils reçoivent bien plutôt leurs caractères de surcroît, et comme par effet de retour de l'action sur elle-même (*sum-péri-lambanouai*), à travers leurs actions (*dias tas praxeis*). Ainsi, les actions et le *muthos* sont-ils la fin (*télos*) de la Tragédie et en toutes choses la fin est-elle le principal. De plus, sans action il ne peut y avoir de Tragédie, mais il peut y en avoir sans caractère (*a-êtheis*). En effet, les Tragédies de la plupart des auteurs récents sont dépourvues de caractères, etc. »³²

Le texte est donc clair : l'action est un registre de passage, un mouvement d'inscription et d'accomplissement de tels registres de passages qui, dans leur effectuation ou leur effectivité, ce que les Allemands appellent le « *wirklichkeit* », sont radicalement indépendants et *théoriquement disjoints* d'une théorie du sujet, ou de l'homme comme d'un être posé dans l'être qui en serait la cause, l'auteur, l'élément responsable, etc. L'analyse d'Aristote n'a ainsi pas besoin d'un concept du « héros tragique » comme terme posé, figure exemplaire, père et auteur des actions qu'il accomplit et qui le révèlent dans sa nature ou ses intentions, concept du « héros tragique » dont, quoiqu'on en ait dit, la notion n'apparaît même pas dans la *Poétique*³³. Ce qu'Aristote nous donne par contre à penser,

30. Nous laissons aux philologues l'entière et unique responsabilité de la traduction de la notion de *mimésis* par celle d'imitation.

31. Nous n'avons ici qu'un seul terme, celui d'« action », pour distinguer les deux notions de « *praxis* » et de « *pragmata* ».

32. Pour les problèmes philologiques posés par ce passage, cf. principalement Jones, *On Aristotle and the Greek Tragedy*, Chatto and Windus, Londres 1967.

33. La remarque, croyons-nous, est de taille et vaut d'être soulignée. Malgré le sous-titre qu'après tant d'autres J. Hardy donne au second paragraphe du chapitre 13 — « Ce que doit être le héros » — (cf. *Poétique*, Éd. G. Budé, p. 47), la notion de héros, en grec « *hērōs* », est absente de la *Poétique*. Elle y est mise par les traducteurs parce qu'il s'agit là pour nous d'un

c'est ce que nous appellerions l'irréductibilité d'une logique de l'action tragique à ce que peut permettre d'en penser (d'en déduire) une logique du sujet comme terme posé dans l'être d'un être qui, à travers un certain nombre de processus psychologiques, d'intentions, de volitions, d'intérêts, de buts, voire de désirs, se mettrait à agir. L'ordre de l'action serait ainsi incommensurable à l'égard de ce qu'il pourrait en être d'une logique de l'être qui d'ailleurs pourrait très bien n'être, soit qu'une hiérarchie de type platonicien, dont nous avons retrouvé et indiqué certaines traces chez Hegel, soit que la présomption de sa soumission complète à un « ordre des raisons » de type cartésien. Car Aristote ne seulement nous a montré qu'une logique de l'action n'avait pas besoin, pour être développée, d'un quelconque fondement posé dans l'être, mais encore a-t-il insisté pour dire, et répéter, que cette logique est à elle seule responsable de ce qu'il pourra en être de cet être et de ce qu'on pourra en dire. Ce que nous appelons le sujet d'une action, en étant porté à penser ce sujet comme la cause ou le principe de l'action qu'il produit, Aristote nous donne à penser tout au contraire qu'il en est l'effet strict. Ce qu'il peut en être de ce sujet, de son être, de sa nature et de ce qu'on peut en dire, ce qui peut nous le faire reconnaître et dire qu'il est tel ou tel, donc ce à partir d'où le jeu de l'« identification » devient possible, cela procède uniquement de l'action qui en produit les conditions. Répétons en effet ce passage : « La Tragédie est une évocation (*mimêsis*) non pas des hommes, mais de l'action. » — « Les hommes reçoivent leurs caractères de surcroît et comme par effet de retour (*sum-pêrilambanousi*) de l'action, ou à travers leurs actions. »³⁴ La Tragédie, pour Aristote, est une composition globale d'actions de ce genre, c'est-à-dire d'actions qui, « littéralement et à tous les sens du terme », pour reprendre un mot de Rimbaud, *façonnent* des êtres, mais, fondamentalement, ce n'est pas là, pour lui, le plus important. En d'autres termes, à trop insister sur cet aspect, nous donnerions à son texte une pente métaphorique existentielle où le penchant existentiel ne serait peut-être que l'une des versions du sym-

foyer principal de ce qui est censé faire sens. Sur la question, et sur celle de son impact sur le terrain de la philologie, cf. les remarques de Jones, t.c. p. 12 sq. Cf. également le texte de Vernant : « Ébauches de la Volonté en Grèce Ancienne », in *Mythe et Tragédie*, Paris, Maspéro, 1973.

34. Et sur la question de la prédominance de l'agir dans la détermination de l'être, qui est une thèse classique chez Aristote, on peut aussi consulter les passages suivants d'Aristote : *Physique* 197 b 4 ; *Politique* 1325 a 32 ; *Éthique à Nicomaque* 1098 a 16, b 21, etc.

bolisme, nous l'animerions de la volonté d'un « *télos* » qu'il exclut. L'action tragique, en effet, n'a pas pour fonction, terme, fin ou but de nous montrer les êtres qu'elle façonne, de les rendre ostensibles ou de les installer en position de figures exemplaires pour nous faire jouir de l'effet produit ; il faudrait dire de l'action tragique comme pure inscription de passages et de mouvements que tantôt elle peut avoir un tel effet et que tantôt elle ne l'aura pas, l'essentiel de toute façon n'étant pas de ce côté, mais bien plutôt et uniquement du côté du *renversement* (*métabolè*) dans le sens ou la direction des actions accomplies, ces revirements dont les formes principales sont appelées péripéties et reconnaissances. La force d'entraînement (*psychagogeï*) dont joue la Tragédie, écrira en effet Aristote (1450 a 33-35), se trouve principalement dans « les parties du muthos, je veux dire dans les péripéties et les reconnaissances » ; et c'est *par* ces péripéties et ces reconnaissances qui, répétons-le, sont uniquement des renversements ou des revirements dans le sens ou la direction des actions³⁵, que sont produits Pitié et Crainte, Éléos et Phobos, qui en sont également l'effet strict³⁶. Terminons ce commentaire par une remarque : si le christianisme nous a habitués à entendre la pitié comme portant sur des êtres, ou si, pour être effective, sinon efficace, la pitié doit porter sur des êtres³⁷, il faut alors dire qu'elle est un détournement de l'Éléos aristotélicienne qui ne portait que sur des relations ; ou, peut-être peut-on également dire qu'elle en est à la fois l'application et l'accomplissement, dans la mesure où Aristote nous a montré que ce à partir d'où ces êtres pouvaient recevoir la qualification de leur être, dans la Tragédie à tout le moins où la possibilité de cette qualification est jouée, était un effet strict de cet ensemble de relations dont, comme association d'actions, la Tragédie est la composition.

Or, de ce texte, Racine nous donne la traduction et le commentaire suivants :

« La Tragédie est l'imitation d'une action. Or toute action suppose des gens qui agissent, et les gens qui agissent ont né-

35. *Poétique* 1452 a, 22-31.

36. *Ibid.*, 1452 b 28 à 1453 a 7.

37. Tel est en effet le principe qui anime et détermine la condamnation augustinienne du théâtre : comment puis-je accepter de voir réalisé fictivement sur la scène ce que par là même je m'interdis de réaliser et d'accomplir dans ma vie ? Qu'est-ce là sinon une « étonnante folie » ? Etc. Cf. *Confessions*, livre III. Nous avons commenté ailleurs ces passages. Cf. « Aristote et la Poétique », in *Études littéraires*, vol. 9, no 3, décembre 1976, p. 555-578.

cessairement un caractère, c'est-à-dire : des mœurs et des inclinations qui les font agir ; car ce sont les mœurs et l'inclination, c'est-à-dire : la disposition de l'esprit, qui rendent les actions telles ou telles ; et par conséquent les mœurs et le sentiment, ou la disposition de l'esprit, sont les deux principes des actions. Ajoutez que c'est par ces deux choses que tous les hommes viennent ou ne viennent pas à bout de leurs desseins et de ce qu'ils souhaitent ».³⁸

Ainsi, pour Racine, qui prend ici le contre-pied d'Aristote, loin d'être ontologiquement première et décisive dans la détermination de ce que nous appelons un être, l'action n'a-t-elle pour fonction que d'être le milieu, et un milieu, qui, à la limite, ne peut être que transparent, car, à la lettre, rien ne s'y produit à travers lequel se réalise l'adéquation du « caractère ». En termes hégéliens, elle est le lieu matriciel, et, comme toute matrice, essentiellement disparaissant, où se conquiert, se pose, se gagne et s'affirme ce que l'« Esprit », c'est-à-dire le désir de rationalité, savait et attendait depuis le début : le devenir soi d'une figure du soi. Nous désirions au tout début mettre à jour les éléments principaux de la machine de lecture que Hegel met en œuvre à propos de la Tragédie, et, plus précisément, en prenant l'étude de la Tragédie comme exemple particulier, interroger l'étrangeté même de ce type de discours qui interroge l'art à partir du point anticipé de sa disparition ou de sa relève. Peut-être est-il alors possible de demander si l'art, plus particulièrement cette forme de l'art qui, comme la Tragédie ou la poésie, parce qu'elle est *de* la parole, peut être dans l'élément de la représentation, n'est pas essentiellement destiné à disparaître, *ne doit pas nécessairement disparaître*, lorsqu'il est lu, perçu ou considéré par ce désir de rationalité qui n'en attend que sa propre constitution, ou la répétition seule de ce qui l'assure constamment de lui-même. Quoiqu'il en soit, ce qu'il importe ici de remarquer, c'est que l'analyse hégélienne s'inscrit dans le cadre de ce qu'il lustre particulièrement l'interprétation racinienne, interprétation qui, en étant présentée comme une « traduction » du texte d'Aristote, est bien plutôt d'inspiration strictement cartésienne. Pour ce type de pensée, en effet, une action ne peut être comprise qu'à partir et sur le fondement de quelque chose comme un être qui est posé dans l'être comme un être et de ce qui est ainsi, mais de façon tout à fait extérieure à cet être, conceptuellement et logiquement

38. Racine, *œuvres Complètes*, L'Intégrale, éd. du Seuil, 1962, p. 587. En commentant ce passage, Geoffroy écrivait : « Le style de ce philosophe (*i.e.* Aristote) étant très concis, Racine s'est permis quelques paraphrases en faveur de la clarté » !

rendu possible. Il resterait bien sûr à nous demander si le jeu des schémas logiques, qui est ainsi ouvert et offert au calcul, est effectivement conforme à, ou peut effectivement répondre de, et alors à quel prix, cette liasse de relations dont la seule forme grecque de la Tragédie peut toujours être la question et l'occasion. Il nous suffisait de mettre en lumière ce postulat qui, tel un foyer de sens, commande et régit l'analyse hégélienne ; mais, et dans l'unique but de tenter d'ouvrir quelque peu l'espace qui pourrait rendre à nouveau possible cette question que peut nous être la Tragédie, nous aimerions terminer par la citation d'un dernier passage d'Aristote où se trouve exclue, comme ne répondant pas de ce qui est l'« œuvre propre » de la Tragédie, l'interprétation racinienne. Il se peut que le penchant au psychologisme réponde, pour reprendre les termes de Foucault, d'une configuration finalement récente de ce qui en nous s'appelle savoir ; Aristote nous offre peut-être encore autre chose, un élément au moins de comparaison et l'indication d'une filiation : « En outre, si on met à la file des tirades qui reflètent un caractère, si bien réussies qu'elles soient sous le rapport de l'élocution et de la pensée, on n'effectuera pas ce qui est l'œuvre propre de la tragédie (*en tès tragodias ergon*), mais on l'effectuera bien davantage avec une Tragédie inférieure sous tous ces rapports, mais ayant « *muthos* » et composition d'actions. »³⁹ Si la Tragédie pouvait toujours nous être question, ou si, ce qui revient au même, dans quelque chose comme une scène pouvaient toujours être jouées des figures et des structurations de ce qui nous est possible, et ce qui plus est, s'il était possible d'en produire devant nous l'impossibilité, le primat de l'action seule, avant toute prédétermination de ce qu'il doit en être de l'être, ne devrait-il pas alors être pris en considération ? Nous pourrions ainsi tenter d'en finir avec l'être, comme le demandait Artaud, mais il faudrait également que nous gardions fidèlement à la mémoire, sinon tout près du corps, que les deux théories philosophiques les plus accomplies que l'Occident a produites sur la Tragédie, ou sur son dos, l'ont tenté. Peut-être alors conviendrait-il de demander s'il ne faut pas choisir entre le désir de l'*Aufhebung* et l'exigence d'un pessimisme encore plus radical que la radicalité même de tout ce qui a été fait à partir de ce que l'on pouvait souhaiter ? Oedipe, du moins, savait des choses là-dessus.

Université de Montréal

39. *Poétique*, 1450 a, 29-35.

Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?

Michel Henry

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203087ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203087ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Henry, M. (1978). Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? *Philosophiques*, 5 (1), 133–150. <https://doi.org/10.7202/203087ar>

QU'EST-CE QUE CELA QUE NOUS APPELONS LA VIE ? *

par Michel Henry

La vie est une notion bien vague aux significations multiples puisqu'elle se réfère aussi bien aux phénomènes élémentaires, comme ceux de la nutrition ou de la reproduction, qu'on retrouve chez tous les êtres ayant atteint un degré minimum d'organisation, qu'à l'activité quotidienne des hommes ou enfin à leurs expériences spirituelles les plus hautes. L'« import laudatif » du mot « vie », les prestiges des philosophies romantiques qui exaltent son expansion, ne reposeraient-ils pas simplement sur cette confusion ? À l'idée de vie est liée encore celle de la spontanéité qui dévalorise d'un coup le mécanisme, la logique, la pâle abstraction et la raison elle-même. C'est pour fuir l'irréalité des productions idéales qu'on se replonge dans la vie, qu'elle soit instinctive ou inconsciente, surnaturelle ou mystique. Cependant si une philosophie rigoureuse dressait le compte exact de ces diverses significations, elle retrouverait sans doute, en chacune d'elles, une même essence mystérieuse, visée pour elle-même ou par analogie, celle qui fait que, nous aussi, nous sommes des vivants. Voilà pourquoi lorsque, ouvrant le vieux livre, nous lisons : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », lorsque Kierkegaard écrit que « la Vérité, c'est ce pour quoi on voudrait vivre ou mourir », ou lorsque Marx déclare : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience », nous sommes, en dépit des progrès de l'analyse du langage, atteints au fond de nous-mêmes et bouleversés en notre être même. Qu'est-ce donc que cela que nous appelons la vie ?

Vivre signifie être. Le concept de vie est brusquement arraché à son indétermination apparente lorsqu'il dessine d'un coup le champ et la tâche d'une ontologie, c'est-à-dire de la philosophie

* Conférence prononcée à l'Université du Québec à Trois-Rivières le 1er novembre 1977.

elle-même. Si donc la vie désigne l'être, le fait d'être, on ne peut plus la confondre avec certains phénomènes spécifiques, ceux par exemple qu'étudie la biologie ou la mystique, phénomènes qui, loin de pouvoir la définir ou l'expliquer, la présupposent au contraire, au même titre que tout ce qui est. Ce qui fait le caractère concret de la vie et la raison pour laquelle son simple nom nous émeut, n'est-il pas perdu cependant si nous écartons d'elle des déterminations telles que la nourriture justement, la sexualité et toutes les activités qui font la substance de cette vie qui est celle de tout le monde et dont tout le monde parle ? Se nourrir, se vêtir, rencontrer et étreindre l'autre, rien de tout cela assurément n'est étranger à la vie, ce sont ses manifestations premières et irrécusables. Mais ce que nous avons à comprendre, c'est pourquoi de telles déterminations sont celles de la vie, pourquoi et comment elles sont vivantes et sur le fond en elles de quelle essence. Ce que nous avons à comprendre, c'est ce que veut nous dire Kafka quand il écrit : « Avec chaque bouchée du visible, une invisible bouchée nous est tendue, avec chaque vêtement visible un invisible vêtement. »¹

Vivre signifie être. Mais l'être doit être tel, doit être compris de telle façon qu'il signifie identiquement la vie. Or ce qui caractérise la philosophie occidentale — de son origine grecque jusqu'à Heidegger y compris, [qu'elle se propose explicitement comme une ontologie ou qu'une ontologie implicite la meuve à son insu] —, c'est qu'elle présuppose en général un concept de l'être qui, loin de recueillir en lui l'essence de la vie, l'exclut au contraire, et cela de façon insurmontable. Voilà pourquoi le concept de vie demeure suspect aux yeux de la philosophie, non point parce que la vie serait quelque chose de vague ou de douteux, elle, la chose la plus certaine, mais parce que la philosophie a justement été incapable de la penser. Pourquoi ? Parce que la vie se trouve constituée en son être le plus intime et en son essence la plus propre comme une intériorité radicale et telle, il est vrai, qu'elle peut à peine être pensée. Ce qui caractérise au contraire l'être occidental et le définit, c'est l'extériorité. Si nous considérons le mur de cette pièce par exemple, nous devons dire que c'est une réalité particulière différente de la table, différente aussi, et plus encore de son être, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il est, et qui fait aussi être la table elle-même. Quel est

1. *Journal intime*, Grasset, Paris, 1945, p. 309.

donc cet être du mur, ou de la table ? C'est, nous dit Fichte, en une proposition qui n'est pas seulement la sienne mais contient le destin de la métaphysique occidentale, c'est « son être en dehors de son être »². L'être du mur ne coïncide donc pas avec le mur lui-même, c'est le mur mais dans la différence infinie qui le sépare à jamais de soi, de telle manière qu'il ne parvient à soi et ne trouve son identité que dans cette différence, dans cette extériorité et par elle.

Pourquoi l'extériorité désigne-t-elle l'essence de l'être ? Parce que être veut dire apparaître, se montrer et que le déploiement de l'extériorité forme la substance de l'apparence, la phénoménalité pure de ce qui se phénoménalise, l'apparaître du mur mais d'abord de l'apparaître lui-même, le champ où cet apparaître parvient à l'intuition de soi, le devenir visible de la visibilité, la lumière dans l'effectivité de son acte de luire. L'extériorité est en elle-même le lieu où elle se montre dans un se montrer qui est cet être à l'extérieur comme tel. L'extériorité est en soi le pour soi.

Que le concept de l'être comme extériorité ne résulte pas de sa simple spatialisation et donc d'une vue immédiate et naïve de la conscience commune, on l'aperçoit à ceci que l'espace lui-même ne se manifeste qu'à l'intérieur d'un horizon transcendantal qui ne désigne rien d'autre que cette sortie originelle de l'être hors de soi et sa première ekstase. Ou encore, comme le dit Kant, l'espace est lui-même dans le temps, compris comme la condition de tous les phénomènes, c'est-à-dire comme leur phénoménalité. Mais qu'est-ce que le temps ? Donnons la parole à Heidegger : « La temporalité est l'extériorité originelle en soi et pour soi. »³ Ainsi l'interprétation de l'esprit comme temps qui guide la philosophie occidentale depuis Hegel n'est-elle qu'une réaffirmation des présuppositions qui la déterminent à son insu depuis toujours.

À ces présuppositions, à cette interprétation de l'être comme extériorité, la philosophie classique n'a-t-elle pas échappé cependant dans la mesure où elle se présente, au moins depuis Descartes, comme une philosophie de la conscience ? Avec cette conscience qui se propose comme un sujet opposé à l'objet et, de plus, comme un moi, ou comme habitée par un moi, ne sommes-nous pas en présence d'une dimension subjective d'intériorité différente

2. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Touché, Aubier, Paris, 1944, p. 141.

3. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Hall 1941, p. 329.

du monde et opposée à lui ? Quand on fait de l'*ego cogito* le point de départ de la philosophie moderne, on oublie de remarquer combien, chez Descartes lui-même, ce moment du *cogito* est fragile et fugitif. Sur l'appartenance de l'*ego* à cette conscience qui dit je pense, je doute, je désire, je veux et je ne veux pas, la deuxième Méditation se contente d'affirmer : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. » L'absence de toute problématique sérieuse concernant l'ipséité de l'*ego*, au moment où cet *ego* est installé au centre de la perspective à partir de laquelle va se déployer la pensée moderne, explique les incertitudes et les errements continuels de celle-ci au sujet de son prétendu principe et pourquoi le moi se trouve tour à tour et avec la même facilité inclus dans la conscience ou exclu d'elle, pourquoi Hamelin déclare qu'il faut dire non pas « je pense » mais « il est pensé », et Merleau-Ponty non pas « je sens » mais « on sent » ; pourquoi aujourd'hui enfin le sujet se voit brusquement « évacué de la problématique » et enterré sans qu'on n'ait plus finalement la moindre idée sur l'identité de la personne qu'on porte en grande pompe au cimetière. Et c'est souvent chez un même auteur, et non des moindres — Husserl, Sartre pour ne citer qu'eux —, qu'on affirme successivement l'immanence ou la transcendance de l'*ego* par rapport au champ conscientiel.

Mais c'est l'être de ce champ, l'être de la conscience elle-même qui demeure d'abord dans l'équivoque. Il convient certes d'écarter l'illusion selon laquelle cette conscience serait une réalité particulière différente d'une autre, un sujet opposé à l'objet. Comprise dans son concept pur, la conscience ne désigne pas quelque chose qui aurait en outre cette propriété d'être conscient, mais le fait d'être conscient, la condition consciente c'est-à-dire phénoménale, bref la phénoménalité pure comme telle et ce que Heidegger appelle l'être. Or, ce qui caractérise la philosophie de la conscience, c'est qu'elle présuppose implicitement ou expose explicitement le même concept de l'être que la pensée occidentale en général et l'ontologie heideggerienne en particulier, le concept de l'être comme extériorité. Lorsque Fichte pense ontologiquement l'être de la conscience, il l'identifie à l'être en général. L'être de la conscience, c'est précisément l'être du mur, non pas le mur, mais sa propre extériorité par rapport à soi, c'est-à-dire l'extériorité comme telle. Ou encore, l'être du mur, c'est son opposition à soi, sa

représentation et la conscience est cette représentation. Le sujet n'est donc pas différent de l'objet, il désigne la condition phénoménale de l'objet, sa représentation, c'est-à-dire son objectivité même. La subjectivité du sujet n'est en Occident que l'objectivité de l'objet.

Le mouvement par lequel la subjectivité du sujet se révèle identique en fin de compte à l'extériorité et à son déploiement revêt historiquement les phases suivantes. Chez Descartes, l'appréhension sous le titre de « pensée » de la subjectivité comme expérience vécue et donc comme moment de la vie, appréhension qui se laisse reconnaître dans l'affirmation décisive selon laquelle « sentir, c'est encore penser »⁴, ne préoccupe pas longtemps le philosophe. Pas plus que sur l'essence de l'ipséité, Descartes ne s'interroge sur la structure intérieure de la subjectivité pour autant qu'elle est et peut être identique à la vie. Très vite au contraire, dès la troisième Méditation, l'intérêt de la recherche se déplace vers la relation de la conscience à son corrélat, du *cogito* au *cogitatum*, et c'est celui-ci en réalité et le mouvement vers lui de la conscience, progressivement réduite à ce « mouvement vers », à l'ouverture de l'extériorité, qui viennent faire le thème de la problématique. L'idée de Dieu, à titre de contenu intentionnel, le *cogitatum* en général, son mode de présentation dans l'idée claire et distincte et dans l'évidence, c'est-à-dire dans l'objectivité, et cela selon les modes phénoménologiques de son accomplissement effectif, voilà le téléos qui dirige désormais la recherche, laquelle vise ultimement à établir l'existence du monde, à légitimer l'ensemble des assertions portées sur lui, c'est-à-dire à fonder transcendalement une théorie de la connaissance et du savoir scientifique en général.

Est-il besoin d'observer que, dans la grandiose reprise par Husserl du projet cartésien et en dépit de réserves qui ne portent en fin de compte que sur le maintien dans le cartésianisme de certaines constructions transcendantes, c'est au même glissement de l'intérêt de la matière conscientielle un moment considérée sous le titre de « hyle » à l'intentionnalité, c'est-à-dire à l'irruption triomphante de l'extériorité, qu'on assiste. Husserl parle de la conscience comme d'une vie, l'expérience est ce qu'elle vit, l'*Erlebnis*. Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* veulent cerner la substance de cette vie comprise comme un champ

4. Descartes, *Méditation seconde* ; *Principes de la philosophie*, paragr. 9.

de présence originaire, comme le Présent vivant. Mais ce présent n'outrepasse la limite abstraite de l'instant que pour autant que se noue continuellement à lui la chaîne ininterrompue des rétentions et des protentions qui font de ce présent une totalité concrète mais ne désignent rien d'autre, en tant qu'intentionnalités, que le premier éclatement de l'être à l'extérieur de soi et sa réitération indéfinie. Il est vrai que Husserl aperçoit, de façon géniale, que ce ne sont pas ces intentionnalités de la synthèse passive originelle de l'expérience qui peuvent nous donner la vie, parce qu'alors, offerte à la rétention, cette vie ne serait qu'une vie au passé ou, dans la protention, une vie à venir. Il faut donc reconnaître que le premier surgissement de la présence, c'est-à-dire la vie, est antérieur à ce perpétuel glissement de l'impression au passé ; il réside justement dans l'impression elle-même comme impression originelle (Ur-impression). Seulement la pensée de Husserl vient précisément mourir devant cette impression dont il est incapable de saisir l'essence intérieure qui n'est autre, pourtant, que celle de la vie. L'impression peut bien, dès lors, mais c'était déjà le cas dans la kantisme et chez Hume, contenir l'existence, elle se propose comme une donnée mystérieuse et non comprise dans son être, comme un contenu opaque et, très précisément, le contraire de la vie. Car la vie est la vérité, elle n'est vivante que comme révélation de soi et comme constituée dans le tréfonds de son être et de part en part par cette révélation. Or il est très remarquable de voir que Husserl, quand il veut traiter la vie selon les prescriptions mêmes de la phénoménologie, est incapable de confier l'accomplissement de cette révélation à un pouvoir autre que l'intentionnalité. Le flux de la conscience ne parvient à la manifestation de soi que par le jeu des intentionnalités longitudinales qui courent le long de ce flux et, maintenant dans l'être chacune de ses phases, le donnent ainsi à lui-même à chaque instant. Le merveilleux être pour soi du flux est sa constante référence intentionnelle à soi-même, la donation première, comme auto-donation, n'a pas d'autre site que le creux de l'extériorité. Aussi bien voit-on la phénoménologie s'orienter vers l'examen exclusif des problèmes constitutionnels, c'est-à-dire de la constitution transcendante de l'être. Celui-ci n'est chaque fois qu'un corrélat intentionnel, un *cogitatum*, et la philosophie de Husserl retrouve les chemins ou les impasses de l'idéalisme et du rationalisme de la pensée classique.

C'est sans doute chez Kant, auquel nous avons déjà dû faire

allusion, que cette pensée laisse paraître ses plus évidentes limites. L'incapacité de la problématique kantienne à saisir la vie ou même à pressentir son essence transparait dans la fameuse critique du parallogisme de la psychologie rationnelle qui retire toute légitimité au concept d'âme identique en fait à celui de la vie. C'est en effet l'être réel du moi que la *Critique* prétend dérober à ce moi lui-même, et cela sous prétexte que nous ne connaissons que des phénomènes et que notre moi en est un. Mais la revendication de la phénoménalité qui fait la puissance de l'argumentation kantienne demeure tributaire du concept occidental de l'être. Être sur le mode du phénomène veut dire en effet, pour Kant, être donné à l'intuition et pensé par l'entendement. Mais pensée et intuition sont l'une et l'autre représentation, c'est-à-dire projection ekstatique d'un horizon de visibilité. Que l'être réel du moi ne puisse, comme le démontre Kant, s'exhiber dans une intuition et qu'il n'y en ait pas non plus de concept, cela montre justement qu'il est irréprésentable, que l'essence de l'ipséité est irréductible à l'extériorité ou encore que les présuppositions de l'ontologie kantienne demeurent fermées à l'être de la vie. Il en résulte en outre que le kantisme est impuissant à fonder ce qu'il appelle du moins l'existence phénoménale du moi. Le contenu du sens interne est une impression aveugle que rien ne permet de rattacher à un moi, et à celui-ci plutôt qu'à celui-là ou qu'à l'être étranger. La forme de ce sens n'est que la forme vide de la représentation dont on ne voit pas pourquoi un Je « doit l'accompagner », d'autant que cette représentation d'un Je n'a, selon l'auteur de la *Critique* lui-même, « aucun contenu ».

Une forme vide, un contenu mort, telle est la situation métaphysique qui domine la pensée occidentale à travers ses formulations les plus diverses. Dans la mesure où l'être déploie son essence par l'exposition de l'ekstase, il se produit et se propose comme un être dépourvu d'intériorité, inhabité, n'offrant jamais de lui que ses « dehors », une surface, une plage sans épaisseur sur laquelle le regard glisse et vient mourir. De telle manière que tout approfondissement de la connaissance qu'on prétendait en avoir ne peut signifier que la venue d'une nouvelle apparence objective, d'un nouveau « dehors » et que l'être n'est lui-même que la succession ekstatique de ces apparences entre lesquelles il s'éparpille et dont chacune renvoie à l'autre selon une transcendance sans fin dont le mouvement n'est pas dissociable de l'accomplissement inlassable de l'extériorité, c'est-à-dire aussi bien du temps. Ce n'est donc pas

seulement la chose spatiale qui, en vertu d'une nécessité qui lui serait propre, ne se donne à nous qu'à travers la série ouverte de ses silhouettes, de telle sorte que son être ne serait qu'un pôle idéal situé au-delà d'elles, l'être idéal lui-même comme omni-temporalité ; tout être possible en général obéit à la loi de la dispersion. Dans le monde toute existence est aliénée, brisée, indifférente, opaque, contingente, absurde. L'existence est brisée quand elle existe seulement hors de soi sous la forme de sa propre image, quand elle est devenue une représentation — et nous reconnaissons là le fond de l'idéalisme. L'existence est perdue quand ce qui lui confère l'effectivité ne réside plus en elle mais précisément hors d'elle, dans sa propre extériorité par rapport à soi. L'existence est aliénée quand la loi de son développement n'est plus la sienne, mais un esprit étranger. L'existence qui ne s'édifie plus et ne se développe plus à partir d'elle-même est contingente, et mon corps, dès qu'il n'est plus le jaillissement un avec soi du mouvement et du désir, ce que je suis et ce que je fais, dès que dans son être à l'extérieur de soi il se résout en cette juxtaposition étrange de parties et en cet assemblage injustifiable de fonctions, n'offre plus à l'esprit de la conscience, c'est-à-dire n'est plus dans l'extériorité, que le paradoxe d'une configuration imbécile. Mais le délaissement de ce qui se montre dans la lumière de l'ekstase se réfère à celle-ci et au mode de dévoilement qu'elle accomplit chaque fois. Toute transcendence est le principe d'une facticité insurmontable, l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi.

L'être objectif dénué de raison est l'unique texte du rationalisme. Celui-ci recherche partout des évidences, des preuves, lesquelles signifient toujours une venue à l'évidence de ce qui doit être établi et ne peut l'être que de cette façon. Toute assurance, toute certitude provenant de la mise en objet, Heidegger a pu penser que la technique moderne accomplissait la téléologie du rationalisme et dévoilait sa véritable nature, à savoir la volonté de se soumettre l'étant en faisant de lui un objet, l'objet d'une action dont la théorie scientifique est l'une des formes les plus remarquables. Si cette action aboutit au ravage de la terre, c'est que la technique est aveugle à l'égard de l'essence où repose l'étant. Mais cette essence est justement celle de l'extériorité, c'est elle qui fait de l'étant un objet, le ravage du monde à l'époque de la théorie moderne est une conséquence de la théorie grecque, la technique s'inscrit dans l'histoire de l'être et lui appartient.

La tentative de récuser le rationalisme échoue aussi longtemps qu'elle s'appuie sur des présupposés ontologiques identiques. Ainsi en fut-il au milieu de ce siècle avec la philosophie dite de l'existence. Le renouvellement des thèmes, la substitution aux triangles et aux axiomes de l'existence historique et corporelle, de la relation à autrui, de l'angoisse et de la mort est moins opérante qu'il n'y paraît si l'historicité n'est que l'accomplissement de l'ekstase et la mort son corrélat, si le corps est défini par l'intentionnalité, si l'angoisse demeure incomprise en ce qui concerne sa possibilité intérieure la plus ultime, c'est-à-dire l'affectivité de la vie en elle. La dérélition de l'existence livrée au monde, la déhiscence du présent rongé par un néant, le « je ne suis pas ce que je suis », tout ce pseudo-pathos n'aurait pas prématurément vieilli s'il exprimait autre chose que le vieux règne de l'extériorité, s'il avait su trouver la voie qui conduit à la vie.

Car la vie demeure en elle-même. Elle n'a pas de dehors, aucune face de son être ne s'offre à la prise d'un regard théorique ou sensible, ni ne se propose comme objet à une action quelconque. Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais. La vie est une dimension d'immanence radicale. Pour autant que nous puissions penser cette immanence, elle signifie donc l'exclusion de toute extériorité, l'absence de cet horizon transcendantal de visibilité où toute chose est susceptible de devenir visible et qu'on appelle le monde. La vie est invisible. Cependant l'invisible n'est un concept adéquat pour penser la vie que si nous le distinguons absolument d'un invisible qui n'est qu'un mode limite du visible et appartient donc encore en fait au système de la conscience comme un de ses degrés. Ainsi l'impression husserlienne, après sa conversion rétentionnelle, parcourt la série des places temporelles qui s'enfoncent de plus en plus dans le passé, avec une clarté qui ne cesse de diminuer, pour sombrer à la limite dans « l'inconscient ». Ainsi encore cet écoulement temporel, pour autant qu'il n'est plus perçu mais reproduit dans l'imagination ou le souvenir, se donne encore à nous avec ses différences phénoménologiques correspondant aux différences temporelles, de telle manière cependant que l'ensemble de l'écoulement, n'étant plus présent en personne mais seulement sur le mode du quasi, se trouve affecté d'un déficit phénoménologique supplémentaire et spécifique, propre à la reproduction. Avec toutes ces modifications cependant, nous avons affaire à la conscience et à ses degrés, non à la vie. Pour dissocier radicalement

l'invisible de la vie des modes déclinants de la phénoménalité du monde, nous dirons simplement ceci : un mode d'objectivité ou de conscience est toujours susceptible de se transformer en un autre, une conscience confuse, obscure ou marginale peut se muer en une conscience claire, distincte et finalement en la pleine lumière de l'évidence. Le procès phénoménologique d'élucidation, tout procès de clarification en général, toute prise de conscience, qu'elle soit celle de l'intellectualisme ou de la psychanalyse, toute pensée repose sur cette possibilité inscrite dans le cours de l'expérience et identique à lui. Au contraire, ce qui appartient à la vie et se trouve constitué en son être comme invisible est par principe incapable de se muer en la détermination du visible ou dans l'une quelconque de ses modalités. La vie n'est ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente et elle n'est pas non plus susceptible de le devenir.

Pour cette raison aussi l'invisible de la vie n'a rien à voir avec la non-vérité originelle qui serait au fondement de toute vérité. Si le dévoilement se produit à partir de ce qui n'est pas dévoilé et le suppose, dévoilement et non-dévoilement sont ceux d'un monde et doivent être compris à partir de lui. Encore moins l'invisible serait-il la simple négation du visible ou son résultat, l'hypostase d'un terme négatif prétendant valoir pour l'être et définir sa positivité. Car, si la vie n'a pas de visage, elle n'est pas rien, elle n'est pas la simple privation de la phénoménalité.

La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. L'essence de la vie réside dans l'auto-affection. Parce que le concept de l'auto-affection est le concept de la vie, il doit être pensé de façon rigoureuse. Cette rigueur est perdue quand l'auto-affection désigne, chez Kant et puis chez Heidegger, le sens interne. Avec le sens interne, c'est bien l'être le plus intime de la subjectivité et ce qui fait d'elle la vie qui se trouve questionné en sa possibilité première. Comment l'élaboration de cette question aboutit chez ces deux auteurs à une méprise décisive, on le voit à ceci que l'affection qui s'accomplit dans le sens interne est celle du temps lui-même par l'horizon temporel tridimensionnel qu'il projette ekstatiquement ; c'est en ce sens une affection du temps par lui-même et c'est la raison pour laquelle Heidegger l'exprime en termes kantien comme « auto-affection ». Mais il est clair aussi

que cette affection du temps par l'horizon ekstatique qu'il projette et qu'il reçoit est une affection par le milieu originel de l'altérité, c'est la mise en image d'un monde, c'est ce monde dans sa mondanité pure, c'est l'extériorité transcendante qui constitue le seul contenu de cette affection. Une telle affection n'est autre que la sensibilité en sa structure spécifique, car le sens désigne toujours une affection par quelque chose d'étranger au pouvoir qui le sent. Au contraire la vie, en son affection première, n'est point affectée par quelque chose d'autre qu'elle. Elle constitue elle-même le contenu qu'elle reçoit et qui l'affecte. La vie n'est pas une auto-position, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet. Car c'est là ce que la vie n'est pas, ne peut pas être. La vie s'affecte, est pour soi, sans se proposer à elle-même dans l'objection de l'ekstase, elle se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, du sens interne ni d'un sens quelconque en général. Mais cette auto-affection originelle en un sens vraiment radical, au sens d'une immance absolue exclusive de toute rupture intentionnelle et de toute transcendance, n'est pas un postulat de la pensée. Nous n'avons pas à construire l'être logiquement ou dialectiquement, nous n'en cherchons pas les conditions selon la voie d'une analyse réflexive, nous ne disons pas « il faut bien que », il faut bien que la subjectivité soit pour elle-même, que la vie se fasse être comme le simple et le permanent, comme l'Un et le soi-même, avant de pouvoir être affectée par quoi que ce soit d'autre. La phénoménologie a les moyens de se confronter avec les problèmes ultimes de la philosophie et, d'une certaine façon, elle seule peut le faire. Ce qui se sent et s'éprouve soi-même, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence originaire de la révélation, l'auto-affection phénoménologique de l'être et son surgissement premier. Voilà pourquoi l'invisible n'est pas le concept antithétique, formel et vide de la phénoménalité, mais son effectuation dans l'effectivité du sentiment. Voilà pourquoi aussi l'invisible ne peut se muer en des déterminations du visible ni parcourir la série des degrés de conscience de l'inconscient à la pleine lumière de l'évidence, parce que là où la vie déploie son règne originel dans l'effectivité du sentiment de soi, il n'y a pas d'extériorité et il ne saurait y en avoir. Ainsi s'expliquent les remarques des simples psychologues ou d'un

philosophe profond comme Scheler sur le trouble qu'apporte l'attention au jeu normal de nos sentiments. Il ne s'agit en aucune façon d'une intervention de la conscience dans le cours de notre vie mais tout au contraire d'une impossibilité de principe pour le regard intentionnel de découvrir cette vie dans sa réalité, c'est-à-dire dans l'intériorité radicale de l'auto-affection de son affectivité. L'être, nous devons le dire avec force contre Heidegger, n'est pas ce qui doit être pensé, il ne peut l'être. Et ce n'est pas une modification de cette pensée, une nouvelle façon d'appréhender la réalité, de l'interpréter ou de la comprendre, qui est susceptible de modifier quoi que ce soit à celle-ci, pour autant qu'elle réside dans la vie. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie. » Et cela non point parce que cette conscience serait imparfaite ou provisoire, mais parce que le milieu où elle se meut, l'être étendu devant qu'elle veut prendre dans sa perception rassemblante et offrir à la lumière de l'intelligibilité, ne contient pas l'essence de la vie mais l'exclut. C'est pourquoi encore, sur la prétention, en fin de compte celle du rationalisme, de modifier par une prise de conscience, un progrès de la connaissance, un gain d'objectivité, la vie des gens et son histoire propre, il faut sourire. Car un changement de la réalité ne peut se produire que là où cette réalité déploie son essence, dans la vie, en elle et par elle. Un tel changement intervenant dans la vie, à partir d'elle et comme son mouvement propre, comme changement réel dans son opposition flagrante à l'impuissance du discours théorique, de toute théorie et de toute idéologie en général, nous le nommons praxis.

Quel est ce mouvement de la vie, voulu à partir d'elle et produisant inlassablement ce qu'il produit ? En premier lieu un tel mouvement est par principe individuel, il est la propre transformation de l'individu en même temps qu'il résulte de lui comme son œuvre propre. Et cela parce que la vie, trouvant son être-vivant dans l'auto-affection de son affectivité, est par là même monadique. L'auto-affection est l'essence de l'ipséité si le Soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté. La vie n'est donc pas comme un fleuve indifférent à la nature des roues qu'il fait tourner, l'être n'a pas besoin de se nier dans son universalité pour se donner le moment de la particularité. Bien au contraire le particulier, si l'on veut parler ce langage, est l'essence de l'être, sa possibilité la plus intime, et le déploiement de sa positivité. Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines

qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le *principium individuationis* ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il est lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle. C'est cet être-soi dans l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est la vie et en même temps l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale.

Chaque vie individuelle cependant n'est-elle pas tributaire du milieu où elle se développe comme de l'ensemble des circonstances qu'elle traverse et qui sont pour elle autant de hasards ? N'est-elle pas affectée à chaque instant par le monde et déterminée par cette affection ? Mais l'affection de l'individu par le divers de la sensibilité présuppose son affection par le monde où ce divers se donne à sentir, présuppose la sensibilité elle-même. La sensibilité, toutefois, l'extase de l'horizon dans sa transcendance, présuppose à son tour l'auto-affection de cet acte qui nous ouvre au monde, présuppose la vie et son affectivité. Tout ce qui nous affecte dans le monde et nous touche, tout ce qui vient à nous ne peut le faire que pour autant que cette venue est d'abord la venue de la vie en soi-même, son expérience sans limites dans le sentiment. Voilà pourquoi rien de visible ne nous advient qui ne soit aussi un invisible. Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'affection et sa vie cachée et fait d'elle une vie, ce que nous sentons, déterminé chaque fois par l'affectant, se trouve surdéterminé par l'effectivité de la vie en nous. C'est donc la vie qui rend compte ultimement de ce que nous éprouvons, c'est-à-dire d'elle-même. Il faut récuser les explications superficielles, celles qui prolifèrent aujourd'hui plus que jamais. Ce n'est pas le traumatisme de la naissance, les vicissitudes de la sexualité infantile ou adulte qui provoquent notre angoisse. Quelque chose comme l'angoisse, comme une tonalité affective quelconque en général, ne peut se produire que chez un être originellement constitué en lui-même comme auto-affection et comme trouvant son essence dans la vie et dans l'affectivité. Il y a bien des choses au monde qui suscitent nos souffrances et nos joies, mais elles ne le font que parce que souffrance et joie sont susceptibles de prendre forme en nous comme des possibilités de notre vie même et comme les modalités fondamentales de sa propre réalisation, c'est-à-dire de son effectuation phénoménologique.

Comment la vie porte-t-elle en elle des tonalités affectives fondamentales comme ses modalités propres ? En tant qu'elle s'éprouve elle-même dans l'immanence radicale de son auto-affection, la vie est essentiellement passive à l'égard de soi, elle est liée à soi, incapable de rompre ce lien, de prendre à l'égard de soi une distance quelconque. C'est là en effet ce qui caractérise la vie, l'impossibilité d'échapper à soi, de ménager en arrière de soi une position de repli où il lui serait loisible de se retirer, de se soustraire à son être propre et à ce qu'il peut avoir d'oppressant. Pour autant que la vie est acculée à soi dans la passivité insurmontable de cette épreuve de soi qui ne peut s'interrompre, elle est un souffrir, le « se souffrir soi-même » dans et par lequel elle est livrée irrémédiablement à elle-même pour être ce qu'elle est.

Dans l'épreuve pourtant de ce « se souffrir soi-même » et dans sa souffrance, la vie s'éprouve, parvient en soi, est donnée à soi dans l'adhérence parfaite de l'être rivé à soi, elle se gonfle de son contenu propre, jouit de soi, elle est la jouissance, elle est la joie. La dichotomie fondamentale de l'affectivité, le fait qu'un partage spontané s'effectue entre tous nos affects selon leur tonalité dite positive et agréable ou négative et désagréable, n'est pas une simple curiosité empirique ou une donnée naturelle, elle s'enracine dans l'essence de la vie et l'exprime. Mais alors c'est le cours de cette vie, la possibilité du passage de tous nos affects les uns dans les autres que nous comprenons. La joie succède à la peine non seulement parce qu'un événement favorable succède dans le monde à un événement défavorable, mais d'abord parce que la joie peut succéder à la peine. Et cette possibilité du passage de la peine à la joie est identiquement leur commune possibilité, l'essence dont elles dérivent l'une et l'autre, ainsi que Kierkegaard le découvrit quand il fit apparaître au fond du désespoir l'essence de la vie identique à la béatitude et qui y conduit.

Le passage de la souffrance à la joie nous place devant la réalité du temps. La vie est temporalité, mais la temporalité de la vie est difficile à penser. La philosophie moderne a fait faire à la pensée du temps d'immenses progrès. Pourtant elle n'a pu produire une authentique phénoménologie de la temporalité de la vie mais seulement une phénoménologie de la conscience du temps, ce qui est tout différent. Une phénoménologie de la conscience du temps, c'est une phénoménologie de la représentation du temps, une phé-

noménologie qui traite le temps comme une représentation et finalement comme la structure même de la représentation, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a vu, comme l'éclatement originel de l'être dans l'extériorité. Ce qui fait la carence ontologique d'une pareille conception, c'est qu'elle se meut dans une dimension d'irréalité pure. Irréelles sont les places pures du futur et du passé et, de même, ce qui se montre en elles. Irréel le présent lui-même, pour autant qu'on le définit comme une conscience du présent, un horizon ekstatique et donc, encore, une extériorité. Le présent réel, le présent vivant est l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection, l'impression, si l'on veut, mais saisie dans son essence et sa possibilité la plus intérieure, dans l'immanence radicale de son affectivité. Tandis que le glissement de l'impression au passé signifie la substitution à cette temporalité immanente de la vie d'une conscience du temps où la substance du présent s'écoule hors de lui, où la fuite de toute effectivité dans l'extériorité, qui va dominer la pensée post-husserlienne comme elle domine la pensée moderne en général, est déjà à l'œuvre.

Mais alors en quoi consiste la temporalité que la phénoménologie n'a pas su penser, la temporalité réelle qui concerne la réalité, se meut en elle et ne la quitte pas un instant, la temporalité de l'impression elle-même, son auto-mouvement, qui n'est pas le s'en aller hors de soi et hors de nous de ce qui était vivant en nous, qui n'est pas le brusque saut dans l'irréel, la mort à tout instant, mais justement le mouvement de la vie se produisant en elle comme son intériorité même et ce qui ne cesse de lui appartenir ? Un tel concept n'est-il pas contradictoire ? Que signifie « passer » si tout est là et ne cesse d'être là dans l'indissoluble lien à soi de l'auto-affection, si ce qui passe ne se sépare de soi, si ce qui passe est la vie qui demeure en soi-même ?

Considérons ma main, non la main objective qui ne touche pas la table, ne fait rien et n'a jamais rien fait, mais le pouvoir subjectif de préhension, le « Je Peux » fondamental dont l'auto-affection constitue notre corporéité originelle. Depuis notre naissance, ce pouvoir a accompli un grand nombre de mouvements dont nous disons aujourd'hui qu'ils sont passés. Où sont-ils ? Se sont-ils enfuis comme l'impression husserlienne, glissant du maintenant au passé à l'instant et au passé de plus en plus passé, dans une obscurité grandissante et, enfin, dans l'inconscient ? Et s'ils

doivent revenir, le feront-ils à titre de souvenirs, sur le mode irréel de la production d'une représentation qui ne donne jamais l'original ? Ou bien l'acte de prendre, tous ceux que nous avons accomplis, tous ceux que nous accomplirons, ne sont-ils pas toujours et déjà là, sont-ils autre chose que l'auto-affection du pouvoir de préhension et son actualisation potentielle ? Et quand cesse cette actualisation, l'acte ne retombe pas hors de nous et ne s'éloigne pas loin de nous sur la ligne fuyante du temps, il demeure en nous comme le demeurer en soi-même de ce pouvoir, comme cette tension latente qui définit notre être et n'est point aboli. Ce qui demeure et n'est plus conscient n'est pas la trace matérielle, l'être mort éclaté — juxtaposé — rassemblé dans l'inconscient mythologique de la pensée classique ou de ses séquelles freudiennes. Ce qui demeure et n'est plus conscient, et ne l'a jamais été, c'est le demeurer en soi-même de la vie en son être caché. Dans ce demeurer en soi tous les pouvoirs de la vie demeurent en eux-mêmes, ils se tiennent donc comme des pouvoirs effectifs, prêts à se déployer, eux qui ne cessent de se joindre à eux-mêmes et que je peux rejoindre, moi qui ne suis que leur être donné à eux-mêmes, moi qui suis leur vie. C'est pourquoi l'être ne peut décidément continuer à être pensé en termes d'extériorité. Tout ce qui vit et agit s'accomplit à partir de ce qui demeure en soi et comme ce qui demeure, s'accomplit sous la forme de l'itération et de la répétition. Rien ne revient mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie.

Dans un apologue intitulé « Le plus proche village », Kafka raconte l'histoire d'un vieil homme assis sur le pas de sa porte et qui regarde passer les gens. S'ils savaient, pense-t-il, combien la vie est brève, ils ne partiraient pas même pour le plus proche village car ils comprendraient qu'ils n'ont pas le temps d'y aller. Ce texte nous signifie l'irréalité du temps. Si nous regardons en arrière de nous notre vie passée, nous voyons bien que tout cela se réduit à rien, qu'il n'y a que cet instant que nous vivons. Et l'avenir, lui non plus, n'est rien. Si nous voulions nous retrouver dans ce temps, retourner, par exemple, malgré l'avertissement de Kafka, jusqu'au village de notre enfance, nous ne retrouverions rien, rien qui soit nous-mêmes et nous serions comme les croisés devant le tombeau vide d'un dieu. C'est que la vie est intériorité, et dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais.

Étrangère au temps, à l'extériorité, éternelle, — car l'éternité

n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie, — la vie exhibe pourtant en elle une temporalité propre, la temporalité réelle dont nous cherchons le concept. Celle-ci ne consiste pas seulement dans l'actualisation différenciée des potentialités constitutives de la vie, ni dans le passage continu des tonalités les unes dans les autres ; passage tel qu'en son sein aucune ne disparaît mais demeure en celle qui lui « succède » comme son essence et sa possibilité, en sorte qu'à travers toutes ces modalités la vie ne cesse de s'éprouver *elle-même*, ne cesse pas. La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi — ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection — soi-même —, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. Mais la vie n'a pas posé non plus son essence, le fait qu'elle vient ainsi en soi-même et ne cesse de s'éprouver dans cette jouissance de soi. La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. Ce qui vient ne vient pas à partir de l'avenir. Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, telle que la vie l'éprouve en s'éprouvant soi-même, de telle manière que, s'éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser.

Les réflexions que je viens de développer ne manqueront pas de paraître bien métaphysiques et à ce titre surannées, étrangères en tout cas au monde que nous voyons autour de nous, que la science thématise et dont l'objectivité semble constituer et garantir la réalité. Une philosophie de la vie n'est-elle pas suspecte, d'autre part, à cette science, ne tourne-t-elle pas le dos à l'effort de rationalité propre à notre culture ? Peut-on récuser celle-ci avec tant de légèreté ? Mais qu'advierait-il si l'on montrait que la raison elle-même a son fondement dans la vie ? Que ses catégories concrètes ne peuvent être déduites *a priori* de la pensée pure mais ne sont que l'expression et la représentation des catégories de la vie, que la causalité, par exemple, dont la raison, même si elle l'utilise constamment, est incapable de rendre compte, n'est autre que notre corporéité originelle et ce « Je Peux » fondamental que nous

sommes ? que la suprême preuve, enfin, qu'on peut donner, l'ultime « il est vrai que », présumé par tout savoir et auquel tout énoncé fait référence, est la révélation originelle qui réside dans la vie et constitue proprement son essence ?

Quant à ce monde objectif dont l'objectivité semble garante, qu'advierait-il de lui à son tour, pourrait-il reposer plus longtemps sur ce fondement si les phénomènes qui forment sa trame et s'offrent à la perception ne s'expliquaient ni par eux-mêmes ni par le milieu où ils puisent leur phénoménalité propre, si par exemple une critique radicale de l'économie politique établissait que l'ensemble des déterminations économiques, leurs variations comme leur simple maintien, ne relèvent pas d'une causalité économique mais du pouvoir de la vie et trouvent en elle son naturant véritable ? De telle manière que cet univers économique, où tout se passe à la surface et au grand jour, n'est en fait que le double irréel, arbitraire, impuissant et, en fin de compte, fantastique de ce qui s'accomplit ailleurs, dans « le laboratoire secret de la production » dit Marx¹, dans la subjectivité invisible des individus vivants. Ce sont donc les propriétés de cette subjectivité, les lois de la vie qui rendent compte des lois de l'économie et c'est d'abord à partir de cette subjectivité vivante que sont construites les réalités économiques qui leur servent d'équivalents objectifs, sans que cette équivalence et la rationalité qu'elle fonde puissent cesser d'être illusoirs. Le grand malaise qui parcourt le monde ne sera pas dissipé par un progrès du savoir scientifique mais par la venue de nouvelles formes de la vie. Une philosophie de la vie n'est pas la survivance d'une métaphysique aujourd'hui sans objet, elle seule peut guider le regard transcendantal jusqu'à la compréhension intérieure de ce monde — sans cela énigmatique — au milieu duquel il nous est donné de vivre, comme elle peut seule aussi ouvrir à chacun le chemin qui conduit jusqu'à lui-même.

5. Karl Marx, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, I, p. 725.

Philosophiques

philosophiques

À propos (Réflexions)

Roland Houde

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203088ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203088ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Houde, R. (1978). À propos (Réflexions). *Philosophiques*, 5 (1), 151–154.
<https://doi.org/10.7202/203088ar>

À PROPOS (Réflexions)

par Roland Houde

« Cet œil . . . Cette bouche . . . Ce balancement de la tête sur l'épaule pour mieux rire, pour mieux frapper de risibilité toutes choses qui sont au monde, pour mieux dénoncer et dénouer ces deux crampes, la bêtise et la méchanceté . . . ». (Michel Tournier, *Vendredi* . . ., Gallimard, Folio 133, 1976, p. 217).

Dans sa livraison d'octobre 1976, *Philosophiques* nous offre un texte de M. Jean-Paul Brodeur : « De l'Orthodoxie en philosophie » (vol. III, no 2, p. 209-53). Le sous-titre attire particulièrement l'attention : « À propos de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin ».

L'auteur veut faire œuvre d'historien (p. 210) et de théoricien du discours orthodoxe parce que, selon lui, « nous possédons encore assez peu de descriptions explicites de la mise en place et du fonctionnement de ce phénomène culturel caractérisé que constitue une orthodoxie dans le domaine de la pensée », et « le thomisme québécois a constitué le paradigme de ce que l'on pourrait s'entendre à dénommer une orthodoxie ».

Comme il y a une grande et commune aspiration de l'inexistant vers l'existence, nous allons *insister* de façon restreinte, à la mesure de nos moyens, sur le programme de M. Brodeur et sur certains de ses constats.

Programme-constat en effet bien stéréotypé, proposition philosophique québécoise bien orthodoxe si l'on admet que le *stéréotype* caractérise « la répétitivité persistante et l'incapacité d'un sujet

à changer le mode de son expression ». Cette définition qui remonte au début du siècle (C. Dana, 1909) fut appliquée à la psychologie sociale par Lippman (*Public Opinion*, 15e éd., 1956) et reprise par Litterer en 1933 (« Stereotypes », *The Journal of Social Psychology*, 4, 1, p. 59-69) pour être branchée sur l'analyse des régulations psycho-sociales par Young (*Handbook of Social Psychology*, 1953, 5e éd., p. 16 : « . . . images and ideas having group sanctions ») et devenir en 1964 révélatrice de fonctionnements sociaux plus généraux avec Tajfel, Sheik, Gardner (« Contents of Stereotypes and the Inference of Similarity between Members of Stereotyped Groups », *Acta Psychologica*, 22, 3, p. 191-201) afin de s'intégrer finalement à des théorisations plus vastes avec Gordon (« Stereotypy of Imagery and Belief as an Ego-Defence », *British Journal of Psychology*, 1962). Pour ne rien dire de l'utilité des travaux de Tong-He-Choo (« Communicator Credibility and Communication Discrepancy as Determinants of Opinion Change », *Journal of Social Psychology*, 1964, 64, 1, p. 65-76) et de Kalinowski (« Philosophie, théologie et métathéorie », *La Recherche en philosophie et en théologie*, P., Cerf, 1970, p. 157-206) ou de May (« A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions », *American Anthropologist*, 1956, 58, 1, p. 75-96) et de Photiadis-Johnson (« Orthodoxy, Church Participation and Authoritarianism », *American Journal of Sociology*, 1963, 69, 3, p. 244-8). Sans oublier surtout Jean Grenier et son *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* de 1938 (nouv. éd., 1961 avec réimpression en 1967).

Ici comme ailleurs, il y a eu jadis des catholiques conservateurs, indépendants d'une part et associés d'autre part. Les deux groupes pouvaient déclarer n'appartenir qu'à l'Église, à leur foi, à leur patrie, à leur nationalité. Ils respectaient la société traditionnelle dans son ensemble : soumission au pouvoir, soutien de la propriété foncière, rejet de la théorie libérale de l'individualité. Mais les premiers soutenaient aussi l'agriculture, tandis que les seconds étaient maintenus par la culture ou les relations sociales bien comprises. Ces derniers brillaient plus spécialement en société sans se mouiller les pieds ; la question romaine les préoccupait toujours bien que la question canadienne les occupât aussi de temps en temps.

C'est ainsi donc que l'Académie pontificale ou romaine de

Saint-Thomas (établie par Léon XIII en 1880) donna naissance à une filiale *québécoise* (pancanadienne) en 1929 : l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, alors que se préparait sous Pie XI l'importante et décisive constitution *Deus Scientiarum Dominus* qui présidera à l'organisation universitaire de la philosophie à Laval et à la réorganisation de Montréal et d'Ottawa de 1931 à 1935-36. On n'insistera jamais trop sur cette section VII des *Statuts* de notre Académie qui se retrouvent dans l'important ouvrage du regretté Hermas Bastien, *L'Enseignement de la philosophie* . . . , 1936, p. 208-10 :

Le choix des membres de l'Académie se fera dans un esprit national et de façon à provoquer la collaboration et le développement des intelligences canadiennes les plus soucieuses de tirer parti, pour l'avancement intellectuel de notre pays, des doctrines immortelles de l'Ange de l'École.

On n'insistera jamais trop également sur le fait que, fondée par le Cardinal Rouleau, dominicain, le secrétaire à vie en fut le professeur-doyen Ceslas-Marie Forest, également dominicain. Comment ne pas se souvenir que ce dernier, alors à la retraite en 1956, nous a laissé dans ses « Mémoires » un chapitre fort intéressant et éloquent touchant notre sujet, chapitre qui aurait pu tirer d'embarras M. Brodeur sur plus d'un point historique, d'autant plus qu'il fut publié dans *Philosophiques*, vol. III, no 1, 1976, p. 76-8 ! Pour nous, l'histoire de cette institution reste encore à faire malgré les efforts de M. Brodeur. Quand celui-ci signale la non-présence des *Actes* de l'Académie à l'Université de Montréal (p. 212, n. 3), il pourrait sembler imputer au Père Forest une négligence regrettable. Or tel ne peut être le cas. Nous avons en effet localisé et répertorié cette série dans le *Guide des périodiques de philosophie de l'U. de M.* (1974, p. 53) ; la cote d'appel étant 106.71, A168.

Quant à l'orthodoxe, au stéréotype ou doxème, il est depuis fort longtemps reconnu que toute société orthodoxe, à l'analyse, présente ou sert une valeur (ou idéologie) qui n'est pas adéquatement introduite ou maintenue par des procédures rationnelles. De plus, le groupe orthodoxe exige beaucoup moins de ses membres qu'ils analysent ou proclament les propositions ou positions orthodoxes qu'il ne leur défend d'en proclamer le contraire. Dans un système de pensée à régulation orthodoxe, il vaut toujours

mieux ne rien dire et ne rien faire. À la limite, un orthodoxe parfait, c'est quelqu'un qui sait se taire.

4 juin 1977

Université du Québec à Trois-Rivières

Raymond Montpetit : *Comment parler de la littérature?*
Montréal, HMH, Les Cahiers du Québec, collection
« Philosophie », 1976, 195 p.

Claude Panaccio

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203089ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203089ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1978). Raymond Montpetit : *Comment parler de la littérature?*
Montréal, HMH, Les Cahiers du Québec, collection « Philosophie », 1976, 195 p.
Philosophiques, 5 (1), 155–171. <https://doi.org/10.7202/203089ar>

ÉTUDES CRITIQUES

Raymond MONTPETIT : *Comment parler de la littérature ?*
Montréal, HMH, Les Cahiers du Québec, collection « Philosophie », 1976, 195 p.

par Claude Panaccio

D'être soulevée, la question « Comment parler de la littérature ? » suscite aussitôt chez le lecteur une certaine frayeur et un certain vertige. Il songe à la multitude des débats qui depuis plusieurs années déjà hantent les pages de revues spécialisées comme *Poétique*, *Tel Quel*, *Communications*, *Langages*, ou de ceux (les mêmes le plus souvent) que reprennent inlassablement, de façon toujours plus sophistiquée et plus complexe, les colloques ou les congrès consacrés à la sémiologie de l'œuvre littéraire ou à l'analyse textuelle. Il pense à l'herméneutique, à la grammatologie, à la sémanalyse, à la poétique, à l'analyse structurale du récit, à la sémantique structurale, à la stylistique, à la phonostylistique, à la morphosyntaxe, à la sociologie de la littérature, et, pourquoi pas ? à la critique des idéologies. Il imagine des bibliographies monstrueuses et des labyrinthes conceptuels réservés à de petites sectes d'initiés.

Or le livre de Raymond Montpetit est loin d'être abstrus. L'« honnête homme », amateur de littérature, s'y retrouvera sans trop de difficulté. En un sens, on pourrait y voir un ouvrage de vulgarisation, mais ce serait en restreindre injustement la portée. Car si l'on y trouve des présentations simples et accessibles de Schleiermacher, de Dilthey, de Ricœur, de Barthes, de Todorov, du formalisme russe et de certaines tendances récentes en critique littéraire, l'intérêt de l'entreprise réside dans la façon synthétique et heuristique dont tout cela est mis en relation, rattaché à un nombre restreint de grandes orientations, dont l'opposition caractérise non seulement le discours méta-littéraire, mais peut-être de

façon beaucoup plus générale le discours théorique contemporain dans son entier.

C'est ainsi que Montpetit distingue trois façons principales de « parler de la littérature » : la manière « herméneutique », la manière « formaliste » et la manière « machiniste », tripartition qui fournit à l'ouvrage son plan général. On pourrait à gros traits résumer l'intrigue du livre de la façon suivante : jusqu'ici — du moins au cours de ce siècle — le discours sur la littérature a été partagé entre les deux premières tendances qui constituent, selon l'expression de Michel Foucault, « les deux grandes formes d'analyse de notre âge »¹. Mais voici qu'apparaît depuis quelque temps une troisième approche, encore peu théorisée, mais apparemment plus susceptible de saisir la spécificité du texte littéraire, celle que l'auteur lui-même privilégie et qu'il appelle l'approche « machiniste ».

Je voudrais ici d'abord présenter brièvement la façon dont Montpetit caractérise les trois approches en question, puis scruter de plus près la question de la spécificité du machinisme, en particulier dans son rapport au formalisme. Je suggérerai à ce propos que la façon dont l'auteur traite cette question prête quelque peu à confusion en rabattant les uns sur les autres un certain nombre de problèmes théoriquement distincts.

1. Interpréter, formaliser, machiner

La critique littéraire n'est pas, sur le plan théorique, une entreprise innocente. Les questions qu'elle adresse à l'œuvre, la façon dont elle en localise et en repère le sens, l'ensemble des catégories qu'elle utilise, tout cela déjà est grevé de philosophie. Et c'est ce que Montpetit montre particulièrement bien pour le cas de l'approche « interprétative » ou « herméneutique », celle qui vise à refaire en sens inverse le chemin parcouru par l'expression créatrice et à remonter du produit fini (l'œuvre) à l'élan intentionnel qui l'a engendré, à retrouver donc la subjectivité derrière les mots.

Pour dévoiler les particularités théoriques de ce genre d'approche, Montpetit nous conduit d'abord vers des philosophes : Schleiermacher, Dilthey, et surtout Paul Ricœur. Il montre ensuite que certaines pratiques de critique littéraire peuvent être directe-

1. FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 312 (cité par Montpetit, p. 9).

ment rattachées à ce genre de philosophie. Le cas type est celui de Georges Poulet, mais l'auteur nous entretient aussi au passage de Doubrovsky, de Starobinski, de Jean Rousset, de Jean-Pierre Richard et de quelques autres.

La critique herméneutique est ainsi caractérisée par sept traits (p. 42-48), que je ne reprendrai pas ici, mais qui au bout du compte dépendent tous de ceci que l'œuvre y est abordée comme expression d'une subjectivité. Le critique intervenant lui aussi dans le processus à titre de sujet, littérature et critique littéraire deviennent un cas particulier de l'intersubjectivité, ce qui, selon Montpetit, comporte l'inconvénient majeur de laisser échapper la spécificité du *texte* comme objet non subjectif.

L'approche formaliste prend à peu près exactement le contre-pied de la précédente : les sept traits par lesquels elle sera à son tour qualifiée (p. 109-110) s'opposent un à un aux sept caractéristiques de l'herméneutique. L'idée centrale ici est que le traitement formaliste met la subjectivité entre parenthèses pour s'attaquer à la structuration interne du signifiant. Là où il était question de communication, d'expression, de compréhension, figurent maintenant des codes, des systèmes, des lois, des règles de distribution. En même temps qu'il échappe à l'intersubjectivité, le littéraire « s'horizontalise ». Au bout du compte, les formalistes visent la construction d'une science de la littérarité, capable d'en expliciter les lois générales de constitution et d'organisation.

Les principaux auteurs considérés sont : d'abord Roland Barthes, — la partie qui lui est consacrée est d'ailleurs remarquable et constitue l'un des sommets de l'ouvrage, — ensuite les formalistes russes et finalement Tzvetan Todorov, le projet d'une science de la littérarité s'exprimant dans ces deux derniers cas de façon très explicite.

L'auteur, on le sent, est beaucoup plus sympathique à cette seconde voie qu'à la première, mais, au bout du chapitre, il se révèle de nouveau insatisfait, et presque pour la même raison : si l'approche formaliste permet — du moins en principe — de qualifier le littéraire dans sa différence d'avec les autres pratiques signifiantes, elle perd pourtant la spécificité de chaque texte, de chaque œuvre, en les aplatissant tous dans la « littérarité ». Son vouloir de scientificité, nous dit Montpetit, est « réducteur des différences »

(p. 118). D'où la question qui, on s'en aperçoit maintenant, guidait depuis le début toute l'entreprise de l'auteur :

« Peut-il y avoir un traitement du texte dont le but serait de mettre à jour le travail particulier qui a justement donné lieu à *ce texte-ci* et non point à un autre ? » (p. 119, souligné par l'auteur).

La troisième partie du livre, celle qui porte sur le « machinisme », propose à cette question une réponse affirmative.

Mais une surprise nous attend ici : six pages seulement, réparties en trois groupes de deux (p. 123-125, 150-152 et 169-171), sont consacrées à expliciter de manière générale en quoi consiste l'approche machiniste, le reste du chapitre étant occupé par deux exemples : une analyse du *Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell (p. 125-150) et une analyse d'*Othello* de Shakespeare (p. 152-169). Pour une raison qu'il n'explique pas, l'auteur a choisi de montrer le machinisme à l'œuvre plutôt que de le théoriser. Mais puisqu'il faut au moins minimalement le caractériser, disons, avec Montpetit, que la gestion machiniste ne cherche ni le sujet créateur derrière l'œuvre, ni les lois générales qui la régissent de haut, mais qu'elle entend dégager les rouages internes du fonctionnement d'un texte particulier.

Dans le cas du *Quatuor*, ce fonctionnement est conçu sur le modèle du travail du rêve, tel que Freud l'a décrit, c'est-à-dire essentiellement comme jeu de *substitutions* : « transformation, déformation, transcription, traduction, condensation, déplacement, figuration, distorsion (. . .). Tous ces mots nous conduisent à l'idée d'une *substitution* » (p. 124). L'analyse machinique doit ainsi repérer, à différents niveaux, la présence dans l'œuvre de séries substitutives, le passage d'un terme à l'autre dans la série conditionnant en quelque sorte la poursuite du récit : les narrateurs se substituent les uns aux autres, les versions les unes aux autres, les partenaires amoureux les uns aux autres et ainsi de suite ; la trame du roman n'est rien d'autre que l'entrelacement de ces divers déplacements.

Bien qu'il n'y soit pas explicitement fait référence, sauf dans la bibliographie, on trouverait sans doute la formulation la plus élaborée de ce modèle dans *Logique du sens* de Gilles Deleuze²,

2. DELEUZE, G., *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969.

ouvrage qui cherche précisément, mais de façon toute informelle, à mettre en place une logique des séries substitutives qui constituerait la logique générale du sens. Deleuze et Montpetit se rencontrent en particulier en ceci qu'ils posent tous deux l'impossibilité de principe de clore les séries substitutives. La machination littéraire, écrit Montpetit, « comme celle du rêve dont elle se réclame, en est une de substitutions, substitutions dont on ne parvient jamais à toucher l'origine » (p. 125). Phénomène étrange, qui est particulièrement bien mis en lumière à propos du *Quatuor d'Alexandrie*, où finalement la « vraie » version des faits demeure inaccessible.

On reconnaît là au passage la problématique « derridaïenne » de la « trace »³, celle de la « différance » (avec un « a »)⁴, celle du « déplacement »⁵. C'est-à-dire, pour être plus clair, qu'on retrouve ici la thèse caractéristique de ce que j'appellerais la philosophie post-structuraliste française : les signifiants, en particulier ceux de l'écriture, se renvoient indéfiniment les uns aux autres, sans qu'il soit jamais possible de totaliser le sens⁶. L'absence de théorisation du machinisme dans le livre de Montpetit reconduit ainsi le lecteur — par un phénomène d'intertextualité typique — d'une part à Freud (*L'interprétation des rêves*), d'autre part à Deleuze, Derrida, Barthes, Kristeva et compagnie.

2. Du rapport entre le formel et le machinique

L'écart entre le traitement des deux premières parties et celui de la troisième paraît de prime abord significatif. Il faut admettre que si le « machinisme » est privilégié, son statut théorique demeure fort obscur. Alors notamment que les deux premières approches sont rigoureusement mises en parallèle et par là en opposition l'une avec l'autre, leur rapport avec la troisième reste énigmatique, réduit à une métaphore laconique : l'herméneutique fouille sous le texte et le formalisme le surplombe, tandis que le machinisme se tient *dans* le texte⁷.

3. Cf. DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, surtout p. 65-108.

4. Cf. DERRIDA, J., « La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 1-29.

5. Cf. le titre fort significatif de l'ouvrage de Stephen HEATH, consacré à Barthes, *Vertige du déplacement*, (Paris, Fayard, 1974).

6. À mon sens, c'est précisément cette thèse qui empêche à l'heure actuelle le « post-structuralisme » de convoler avec le marxisme, et cela malgré un flirt évident.

7. Cf. en particulier p. 151-152. Cette tripartition n'est pas sans rappeler la distinction proposée par Deleuze dans *Logique du sens* (p. 152-158) entre trois sortes de philosophes : les philosophes de la hauteur (les platoniciens), ceux de la profondeur (les présocratiques) et ceux de la surface (les stoïciens). Inutile de dire que Deleuze est lui-même partisan du troisième groupe.

Il y aurait déjà à propos du rapport entre machinisme et herméneutique quelques questions à soulever. Plusieurs formules de Montpetit suggèrent l'existence d'une téléologie de la machine⁸, et le mot même de « machine », qui d'après Larousse se définit comme « Appareil combiné *pour* produire certains effets », semble bien renforcer une telle suggestion. L'auteur pourtant nous assure que la machine textuelle n'est nullement soumise au sujet créateur. Mais alors qui donc l'a si savamment construite ? D'où lui vient sa finalité ? Questions naïves sans doute, mais qu'il n'est pas si facile d'évacuer.

Laissons-les de côté cependant pour nous arrêter plus longuement sur la question — à mon sens plus intéressante — du rapport entre le machinisme et le formalisme. Pour Montpetit, l'opposition se résume à ceci : le formalisme cherche les lois universelles de la littérarité, le machinisme entend décrire les rouages de tel texte particulier. Deux corollaires importants accompagnent cette façon d'opérer la distinction :

- 1) le formalisme s'exprime dans un métalangage⁹, alors que le machinisme laisse jouer le discours de l'œuvre¹⁰ ;
- 2) le formalisme occulte le travail du lecteur alors que le machinisme, reconnaissant avec Barthes le « pluriel du texte », admet que : « on peut toujours faire du texte un autre usage » ; un autre usage, c'est-à-dire une autre lecture.

8. Cf. par exemple les passages suivants : « Le texte peut donc s'analyser rouage par rouage, et se révéler alors être une machine *savamment montée pour* produire ses effets . . . » (p. 12) ; « le texte, une machine qui est *montée pour* produire certains effets . . . » (p. 151) ; « ce que le traitement machinique dégage, ce sont plutôt les mécanismes *montés de façon à* assurer la marche du texte, la production de cette écriture et des effets qu'elle *veut* provoquer » (p. 170). (Souligné par moi).

9. Cf. par exemple : « le texte est ici décrit par un discours d'un autre type que le sien, discours qui croit possible de parler à distance, et de loin, comme d'un autre lieu qui, fort probablement, serait le lieu surélevé du 'méta' ». (p. 105) ; « La différence des langages, c'est la possibilité du métalangage, la possibilité d'un discours formaliste sur la littérature » (p. 106) ; « Le traitement formaliste (. . .) n'est possible qu'en tant qu'un discours X peut maîtriser le jeu d'un discours Y qu'il n'est pas » (p. 107).

10. Cf. par exemple : « Le machiniste entretient avec son texte un rapport opérationnel qui le place de plain-pied avec son texte » (p. 151) ; « Ces discours sur la littérature (l'herméneutique et le formalisme) se déterminent comme métalangage (. . .). Le machiniste est par rapport à cette topologie, hors lieu ; son travail opère le texte et s'effectue au niveau même de cette écriture particulière dans laquelle il est pris ». (p. 152).

Je dois dire que pour ma part je ne trouve pas cette opposition lumineuse. D'abord le formalisme y est presque caricaturé : perçu comme cette entreprise qui cherche à « dominer » le discours littéraire, à le « surplomber », à le « maîtriser », il se voit soupçonné d'une inquiétante volonté de puissance. L'idée même d'un métalangage devient ainsi antipathique, et le privilège accordé au machinisme tient pour une large part à cet effet rhétorique : il est plus sympathique, n'est-ce pas ? de se tenir au *niveau de . . .* et de *jouer avec . . .*, que de contraindre ou de soumettre à des lois.

Pareille manœuvre d'ailleurs s'esquissait dès le chapitre II, consacré précisément à l'examen du formalisme. La moitié du chapitre en effet — la première moitié qui plus est — porte exclusivement sur Roland Barthes. Or Montpetit montre lui-même, et je partage cette interprétation, que Barthes n'est pas un formaliste :

« partie d'une position herméneutique, la démarche barthésienne n'a fait qu'effleurer ou qu'esquisser une méthodologie formaliste, celle-ci éclatant au moment où elle aurait pu se constituer, sous la pression du pluriel » (p. 93).

Le formalisme se trouve ainsi escamoté avant même que d'être entré en scène : le passage sur Barthes se termine sur cette conclusion (étrange) : il faut détruire le métalangage (p. 97).

Bien sûr, la seconde partie du chapitre nous entretient aussi du formalisme russe et de la poétique de Todorov, mais l'insistance, par ailleurs justifiée, à caractériser ces entreprises par la recherche d'une légalité universelle du littéraire, oblige à faire l'économie d'une analyse plus précise de la démarche formelle et des tentatives dans lesquelles elle se manifeste avec le plus de clarté, celle par exemple de l'analyse automatique de discours.

Mais je voudrais surtout suggérer que la façon dont Montpetit oppose formalisme et machinisme tend à produire une confusion entre au moins trois problèmes distincts, alors que le véritable problème que soulèvent des analyses comme celles que Montpetit poursuit lui-même à propos de Durrell et de Shakespeare n'est ni l'un ni l'autre de ces trois-là, mais un quatrième qui n'est presque pas touché par l'auteur.

3. De quatre problèmes qu'il ne faut pas confondre

Les quatre problèmes auxquels je songe sont les suivants :

- 1) le problème du métalangage,
- 2) le problème de la légalité (c'est-à-dire de l'universel et du particulier),
- 3) le problème du rôle du lecteur,
- 4) le problème du rapport formel entre fonctionnement textuel et structure linguistique.

Je les reprendrai ici un à un.

3.1 Faut-il détruire les métalangages ?

Répondre à cette question par l'affirmative, ce serait récuser du même coup cette autre question qui donnait son titre à l'ouvrage : « Comment parler de la littérature ? » ; ce serait poser tout simplement qu'il ne faut pas parler de la littérature. Pour qu'un discours soit identifié comme métadiscours, ne suffit-il pas en effet qu'il parle d'un autre discours ? On sait, par exemple, que pour Jakobson même une explication fournie par un locuteur sur le sens de ce qu'il vient de dire constitue une manifestation de la fonction métalinguistique¹¹. De ce point de vue, il n'est nullement requis que le métalangage soit en tous points distinct du langage-objet : l'un et l'autre peuvent par exemple recourir à une langue commune. Mais il suffit que l'on soit capable au moyen du métalangage de renvoyer à certains éléments au moins du langage-objet. Il n'y a donc là rien de très mystérieux, ni de très menaçant, mais simplement le nom très général d'un ensemble de pratiques discursives, au demeurant fort diversifiées, dont certaines sont d'usage quotidien.

Pour peu qu'on souscrive à un objectif minimal de rigueur, on admettra sans doute qu'il y a quelque intérêt à définir de façon un peu précise les catégories dans lesquelles on parlera de la littéra-

11. Cf. JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale* (t.I), Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 217-218. « ... le métalangage n'est pas seulement un outil scientifique nécessaire à l'usage des logiciens et des linguistes ; il joue aussi un rôle important dans le langage de tous les jours (...). Chaque fois que le destinataire et/ou le destinataire jugent nécessaire de vérifier s'ils utilisent bien le même code, le discours est centré sur le code, il remplit une fonction métalinguistique. »

ture ou de l'œuvre littéraire, et à spécifier les règles de leur utilisation. Cette opération justement n'est rien d'autre que la construction d'un métalangage ! Montpetit, dans son « Ouverture », déclare espérer que son livre contribuera « à la constitution de discours sur la littérature qui voudront maîtriser leurs propres fondements et rendre leurs analyses rigoureuses » (p. 5-6). Je ne sais pas trop ce que c'est pour un discours que de « maîtriser ses propres fondements », mais je crois tout de même voir poindre ici le projet d'un métalangage.

Si d'ailleurs nous relisons l'analyse (« machiniste ») que Montpetit consacre au *Quatuor d'Alexandrie*, nous y verrons à l'œuvre toute une série de catégories proprement métalinguistiques. J'en mentionne — dans un ordre arbitraire — quelques-unes parmi celles, d'ailleurs beaucoup plus nombreuses, qui figurent entre les pages 125 et 134 :

— titre	— adverbe	— écriture	— épigraphe
— exergue	— temps des verbes	— déplacement	— procédé
— citation	— énonciation	— métaphore	— transitivité
— substitution	— narrateur	— hiérarchie	— instance
— texte	— récit	— intertextualité	etc . . .

Un métalangage, si je ne me trompe, n'est rien d'autre qu'un tel ensemble de catégories (lexique), accompagné des règles de leur combinaison et de leur application (syntaxe et sémantique). Le fait que ces règles demeurent tacites dans le texte de Montpetit, c'est-à-dire que ni la syntaxe ni la sémantique du métalangage machiniste ne soient rendues explicites, n'enlève rien au fait que de telles règles sont agissantes, et dans ce texte même.

Il y a quelque chose de mythologique et de mystificateur à parler de la destruction du métalangage. J'y crois reconnaître à vrai dire comme un relent de cette vieille volonté métaphysique d'entrer *dans* les choses mêmes. Et bien sûr, c'est là une illusion : le machiniste n'échappera pas plus que l'herméneute ni que le formaliste à la nécessité du métalangage. La véritable opposition entre la deuxième et la troisième partie du livre de Montpetit ne se situe pas ici, ou alors elle est illusoire.

3.2 L'universel contre le particulier

Si la distinction formalisme/machinisme ne tient pas à la présence ou à l'absence d'un métalangage, peut-être dépend-elle du

type de métalangage employé et des objectifs qui lui sont assignés. Or c'est bien sur une opposition de ce genre que Montpetit insiste le plus volontiers : le formaliste s'intéresse à la « littérature », c'est-à-dire à des universaux, le machiniste à des textes littéraires, c'est-à-dire à des individus.

L'auteur cite à ce propos certains passages très explicites de Todorov, considéré ici comme représentant typique du formalisme, par exemple celui-ci :

« L'objet de la science n'est pas, n'a jamais été un objet réel, pris tel qu'en lui-même. Ce ne sont donc pas, dans le cas des études littéraires, les œuvres littéraires elles-mêmes »¹².

« Il en résulte, commente Montpetit, qu'il n'y a pas de poétique particulière à une œuvre littéraire, mais seulement une poétique de la littérature » (p. 115) ; laquelle voudrait énoncer des lois générales, alors que le machiniste, lui, vise à décrire les « rouages » de telle ou telle œuvre littéraire particulière. Le formalisme est du côté de la science, le machinisme s'apparente davantage à la critique littéraire¹³. Les limites du formalisme sont donc celles de toute science, puisque, comme chacun sait, « il ne peut y avoir de science que du général » (p. 116). Le machiniste, au contraire, en abandonnant les prétentions scientifiques d'un Todorov, peut se permettre de transgresser allégrement ces limites et de rejoindre la singularité du texte-objet.

L'évidence de cette distinction, et d'ailleurs de l'adage séculaire qui la soutient, est cependant sujette à caution. Il y aurait par exemple quelque chose d'étrange à dire qu'un biologiste ne peut pas décrire un état particulier d'un organisme particulier parce que la biologie est une science, ou que, pour la même raison, la météorologie ne peut pas — en principe — prédire le temps qu'il fera demain. Il est certain que les catégories scientifiques sont abstraites, mais leur intérêt est précisément de pouvoir servir à l'analyse de situations concrètes. Qu'il y ait toujours nécessairement un résidu, cela ne doit pas nous traumatiser outre mesure, puisque c'est là le sort de toute entreprise discursive, qu'elle soit scientifique

12. TODOROV, T., « Roman Jakobson poéticien », *Poétique*, no 7, 1971, p. 228 (cité par Montpetit, p. 115).

13. Cf. la distinction opérée par Barthes entre science de la littérature et critique littéraire, in *Critique et vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 56-75.

ou non. On ne peut pas raisonnablement espérer relayer le discours scientifique par un autre qui serait plus approprié à la description de l'individuel.

Considérons à ce propos quelques passages des analyses « concrètes » proposées par Montpetit dans la dernière partie du livre :

« Alors que aoriste, imparfait et plus-que-parfait sont, comme le montre Benveniste, des temps de l'énonciation historique (. . .), présent, futur et parfait établissent une liaison entre le *dit* d'une part, et d'autre part le *moment* et la *personne* qui dit » (p. 128-129, souligné par l'auteur).

« Un roman de tel genre se doit de produire nécessairement tels et tels effets » (p. 151).

« . . . un impératif qui est catégorique pour tout personnage (. . .), celui de la *poursuite du récit* (. . .), le personnage doit agir pour que le récit progresse » (p. 153, souligné par l'auteur).

« Commençons notre analyse par un examen de cette catégorie constitutive de tout récit, la catégorie des *actions* » (p. 155, souligné par l'auteur).

« La machine que nous sommes à lire progresse en opérant de multiples transformations de l'ordre *visible* ou *dicible* (ce qui d'ailleurs est le propre de toute littérature à fiction) » (p. 161).

Autant de « lois », ou en tout cas de règles (n'entrons pas ici dans le délicat — mais pertinent — problème de la distinction entre lois et règles), assignables tantôt à toute écriture, tantôt à toute littérature, tantôt à tout récit, tantôt à toute littérature à fiction, et qui sont fort utiles à l'analyse des textes concrets. Je vois mal à vrai dire comment on pourrait procéder autrement. Mais sommes-nous ici très loin des analyses que proposent les formalistes ? Propp sans doute cherche à dégager la structure générale du conte, mais c'est évidemment pour mieux décrire des contes particuliers¹⁴ ; Greimas prétend scruter, à l'aide de sa sémantique structurale, l'univers de Bernanos¹⁵, et Todorov lui-même étudie *Les Liaisons dangereuses*¹⁶ ou le *Décameron*¹⁷.

Peut-être alors devrions-nous penser que le formalisme et le machinisme ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, mais que celui-ci

14. Cf. PROPP, V., *Morphologie du Conte* (traduit par M. Derrida), Paris, Éd. du Seuil, 1965.

15. Cf. GREIMAS, A.J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, p. 222-256.

16. Cf. TODOROV, T., *Littérature et signification*, Paris, Larousse, 1967.

17. Cf. TODOROV, T., *La grammaire du Décaméron*, La Haye, Mouton, 1969.

présuppose et utilise celui-là. L'analyse machinique serait à la théorie de la littérature ce que la médecine est à la physiologie ou à la biologie : une science appliquée. Pas plus qu'à la présence ou à l'absence de méta-langage, la distinction ne tiendrait à la présence ou à l'absence de lois (ou de règles) générales, mais bien plutôt à une différence d'objectifs : les théoriciens formalistes rechercheraient les lois pour elles-mêmes, les machinistes les appliqueraient — celles-là ou d'autres — à l'étude de cas particuliers.

Comment d'ailleurs la description du fonctionnement d'une « machine » pourrait-elle faire l'économie d'une « mécanique » (au sens de : discipline qui étudie le mouvement et le fonctionnement des forces motrices et des machines) ? La théorie freudienne du travail onirique dont s'inspire le machiniste est bel et bien une théorie générale du rêve, et non pas la juxtaposition de descriptions particulières. De même le repérage et la mise en ordre des séries substitutives dans l'analyse du *Quatuor* requerrait à la limite quelque chose comme une théorie formelle des séries. Considérée de ce point de vue, l'opposition entre formalisme et machinisme tend à s'estomper, réduite au couple théorie/étude de cas.

3.3 Lecture, jeu et description

Mais peut-être n'avons-nous pas encore pris en considération l'élément le plus important. Peut-être la véritable originalité du machinisme ne se situe-t-elle pas, malgré l'insistance de Montpetit sur ce point, dans le rôle qu'il accorde au particulier, mais dans celui qu'il attribue à la lecture, occultée, semble-t-il, par le formalisme. Ce serait là bien sûr un tout autre critère de distinction, qu'on ne peut pas identifier purement et simplement à ceux dont il a déjà été question, mais certains passages du livre paraissent bien inviter à son adoption. L'étude d'Othello par exemple commence de la façon suivante :

« Un certain nombre de pages couvertes par un certain nombre de signes, avec entre eux des blancs et des espaces ; tel se présente l'écrit à notre perception, le reste est lecture, c'est-à-dire traitement, travail, gestion » (p. 152).

Nous avons admis jusqu'ici que le machiniste visait à produire une analyse ou une description du texte. Mais est-ce bien là son objectif ? Montpetit nous le présente au passage comme un « opérateur, apprêtant la machine textuelle, vérifiant ses rouages et

mécanismes, et la faisant fonctionner » (p. 150-151). Peut-être ne s'agit-il pas tant de chercher à propos de l'œuvre littéraire un certain savoir, mais bien plutôt de la mettre en marche, de l'« actionner », exactement comme on procède avec une automobile, un ouvre-boîte électrique ou une machine à boules. Le texte littéraire serait alors comparable à telle œuvre de Rauschenberg, dans laquelle une petite roulette est mise en mouvement par les bruits que produisent les spectateurs, l'intensité du bruit réglant la vitesse de la roulette. Le spectateur en pareil cas actionne littéralement l'œuvre, sans pour autant en chercher les lois générales de fonctionnement, sans la traiter comme cas particulier d'une loi physique :

« Le texte-machine, écrit Montpetit, est quelque chose dont on use (. . .), la relation qui nous relie à lui n'est pas le dialogue, mais une opération active qui peut faire violence au texte en le traitant » (p. 151).

Cette façon de voir est intimement — et d'ailleurs explicitement — reliée à l'idée barthésienne du texte-pluriel :

« Si le texte-machine donne à lire (. . .), c'est davantage par sa malléabilité, par sa flexibilité et son aptitude à se prêter à divers usages toujours en fonctionnant » (p. 151).

On sait que, selon le Barthes de *S / Z*, qui entretient à l'endroit du projet d'une science de la littérarité les mêmes réserves que Montpetit (« le texte y perd sa différence »¹⁸), « l'enjeu du travail littéraire (. . .), c'est de faire du lecteur, non plus un consommateur, mais un producteur du texte »¹⁹. Ce qui rejoint du même coup un véritable lieu commun de l'esthétique contemporaine, la mise en question de l'objet d'art comme pur spectacle, l'idée que le lecteur (ou le spectateur) est, pour reprendre l'expression de Jean-Louis Galay, « co-effectueur du sens (en principe toujours pluriel) du texte »²⁰.

L'adoption d'une pareille optique produirait cependant un déplacement d'importance. D'abord on ne verrait plus très bien comment y situer l'idée d'une logique des séries substitutives. Mais

18. BARTHES, R., *S/Z*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 9.

19. *Id.*, p. 10.

20. GALAY, F.-L., « Esquisses pour une théorie figurale du discours », in *Poétique*, no 20, 1974, p. 107. Cette connexion entre l'idée d'un lecteur actif et l'idée d'un texte-pluriel est une véritable constante de la méta-littérature contemporaine.

surtout le machiniste, ainsi décrit, ne serait plus en quête de « rigueur » ou de « systémativité » — termes par lesquels pourtant Montpetit semblait dès le début de l'ouvrage (p. 5) caractériser l'objectif qu'il assignait à la critique littéraire —, mais il serait simplement un jouisseur, au même titre que celui qui prend plaisir à faire tourner la roulette de Rauschenberg. La démarche de S / Z, on le sait, conduit au « plaisir du texte ».

Là est peut-être l'ambiguïté la plus sérieuse de l'entreprise de Montpetit. Car à y regarder de plus près, le machiniste n'est pas vraiment un « opérateur ». Lui aussi écrit un texte, un autre, qui vise à *démonter* la machine littéraire, à en *dégager* les mécanismes, bref à en *décrire* les rouages. Il y a, qu'on le veuille ou pas, dans les *analyses*, d'ailleurs fort intéressantes, que Montpetit consacre à Durrell et à Shakespeare, une prétention à produire des énoncés vrais. Vérités relatives certes, mais n'est-ce pas le lot de toute vérité, y compris des vérités scientifiques ? L'ambiguïté dont je parle peut être saisie sur le vif à l'apparente indifférence avec laquelle l'auteur propose tantôt de démonter la machine, tantôt de la faire fonctionner. Mais qui ne voit qu'on ne peut pas faire les deux à la fois ? Le moment où la critique s'écrit est différent du moment de la lecture jouisseuse.

Et si les énoncés du critique machiniste à propos d'un texte particulier prétendent être « vrais », la véritable question est celle des procédures par lesquelles ils peuvent être validés²¹. Comment, par exemple, attester la présence d'une série substitutive ? La notion — énigmatique — de « pluriel du texte » laisse quelquefois supposer que ces énoncés ne peuvent pas être validés : « On peut toujours, dit Montpetit, faire du texte un autre usage » (p. 151). Mais si toutes les lectures se valaient, il n'y aurait ni rigueur ni systémativité possibles. D'autres passages cependant inclinent à penser que le texte est construit de façon à produire certains effets et *non pas certains autres* : le lecteur, dit Montpetit ne peut qu'être « pris en charge » par la machination textuelle, « forcé d'y prendre place » (p. 150) ; et plus loin : « Un roman de tel genre se doit de produire nécessairement tels et tels effets » (p. 151). Or c'est apparemment cette contrainte textuelle, cette production nécessaire

21. Sur la question des procédures (possibles ou souhaitables) de validation des analyses de texte, voir les articles de Jean-Claude GARDIN, réunis in *Les Analyses de discours*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974.

d'effets particuliers, que le machiniste voudrait décrire et dont il cherche à rendre compte :

« Ce que nous cherchons, ce sont les mécanismes qui permettent à cette écriture particulière de se dérouler et d'avoir cours, au texte de se poursuivre et de produire les effets pour lesquels il a été monté » (p. 158).

Bref, il y a dans le texte de Montpetit une tension entre deux entreprises incompatibles : celle, ludique, de jouer arbitrairement avec un texte, et celle, plus exigeante, de formuler des règles, d'énoncer des lois, de proposer une description du texte et des effets qu'il est susceptible de produire. Si certaines formules paraissent inviter à la première entreprise, on s'aperçoit bien qu'en réalité c'est la seconde qui est effectivement mise en œuvre à propos du *Quatuor d'Alexandrie* et d'*Othello*. Seul le refus, d'ailleurs purement verbal, du métalangage permet d'esquiver la question de la validation de cette description, évasion qui à son tour engendre une série de confusions inextricables.

Et si le machiniste produit bien des *analyses*, alors le rôle particulier attribué au lecteur dans cette approche appelle quelque chose comme une théorie de la compétence du lecteur. Auquel cas la différence entre formalisme et machinisme tiendrait, contrairement à ce que dit Montpetit à plusieurs reprises, à ce que le premier — le formalisme — s'intéresse au texte même dans sa structure interne, alors que le second s'interroge sur ce qu'il advient du texte lorsqu'il est lu. Le machinisme rejoindrait par là une entreprise comme celle de Jean-Louis Galay :

« Notre description vise à imaginer un code d'enregistrement non pas de la surface discursive, mais de la lecture : il faut trouver le moyen de transcrire, au besoin grâce à un code approprié, ce que nous *faisons* quand nous lisons »²².

Il n'y a pas de raison cependant pour qu'une telle « description » soit plus ludique ou moins formelle qu'une autre, ni en particulier pour qu'elle puisse faire l'économie d'un métalangage²³.

22. GALAY, F.-L., art. cit., p. 408 (souligné par l'auteur). Voir aussi à ce propos l'article de Marianne CANTO-KLEIN et Nicole RAMOGNINO (qui d'ailleurs suit d'assez près celui de Galay) : « Les faits sociaux sont pourvus de sens — Réflexions sur l'analyse de contenu », in *Connexions*, no 11, 1974, p. 65-91.

23. Galay, par exemple, insiste beaucoup sur la nécessité de construire rigoureusement un tel métalangage.

3.4 Langue versus texte

Ces remarques conduisent à ce qui, à mon sens, constitue le cœur du problème, la question du choix d'un modèle théorique. Si la distinction entre l'approche de Montpetit et celle d'un Todorov, par exemple, ne dépend ni du recours ou de l'absence de recours à un métalangage, ni vraiment d'une opposition entre l'universel et le particulier, ni de ceci que le machiniste jouerait avec le texte alors que le formaliste l'étudierait, mais d'une différence entre les éléments et les relations retenus par chacun comme pertinents pour l'analyse ou pour la description, alors cette distinction, idéalement, est celle de deux théories qui ne se donnent pas le même objet et qui n'utilisent pas les mêmes modèles formels.

Le machinisme serait alors, et l'on rejoint ici certaines des formules de Montpetit, l'étude des effets que produisent les structures textuelles sur les lecteurs (ou sur certaines catégories de lecteurs) ; il nécessiterait par conséquent une théorie des actes de lecture, une catégorisation des unités de lecture (ce que Barthes appelle les « lexies »²⁴) et une mise au jour des codes utilisés par le lecteur (ce que Barthes essaie également de faire dans *S/Z*), de ceux par exemple qui lui permettent d'« opérer » les mises en séries repérées par l'analyse machiniste.

Il est possible que le modèle théorique fourni par la linguistique structurale soit peu approprié à ce genre d'entreprise ; non seulement parce que, ainsi qu'on le dit souvent, il privilégie l'unité — phrase et s'applique mal à des séquences plus longues, mais surtout parce qu'à première vue il permet difficilement de décrire quelque chose comme un acte ou quelque chose comme une série.

La véritable question que soulève le livre de Montpetit n'est pas, me semble-t-il, celle de l'opposition entre le formalisme et autre chose que le formalisme, mais celle de savoir *quel modèle formel* convient à l'analyse de la lecture littéraire et comment les énoncés conformes à ce modèle peuvent être rendus décidables. À moins de se contenter d'être un pur jeu et d'abandonner toute prétention à la rigueur et à l'adéquation, l'analyse machiniste doit — idéalement du moins — se réclamer d'une théorie générale ; et ce serait de sa part pure faiblesse que de refuser *a priori* toute forma-

24. « Le signifiant-tuteur sera découpé en une série de courts fragments contigus, qu'on appellera ici des lexies, puisque ce sont des unités de lecture. » (Barthes, R. *S/Z*, p. 20).

lisation. Si le modèle structural est instatisfaisant, ce n'est certainement pas à cause de son caractère trop formel, mais peut-être seulement parce qu'il ne peut pas décrire le genre de relation que — plus ou moins confusément — on voudrait pouvoir analyser. En pareil cas, ou bien on change d'ambition, ou bien on change de modèle. Mais on peut difficilement prétendre mener l'analyse à bien sans aucun modèle. Ces remarques bien sûr ne résolvent pas le problème, mais peut-être contribuent-elles à le mieux poser. De toute façon, elles ne doivent évidemment pas être reçues comme une mise en question de l'intérêt du livre de Montpetit, mais comme la requête d'un prolongement à ce livre.

Université du Québec
à Trois-Rivières

Réponses au commentaire de Claude Panaccio sur « Comment parler de la littérature? »

Raymond Montpetit

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203090ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203090ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Montpetit, R. (1978). Réponses au commentaire de Claude Panaccio sur « Comment parler de la littérature? ». *Philosophiques*, 5 (1), 173–177.
<https://doi.org/10.7202/203090ar>

RÉPONSES AU COMMENTAIRE DE CLAUDE PANACCIO SUR « COMMENT PARLER DE LA LITTÉRATURE ? »

par Raymond Montpetit

Pour situer le lieu à partir duquel j'entreprends, à la suite de Claude Panaccio, de commenter à mon tour un texte qui en l'occurrence est le mien, je me relis ce passage de *Proust et les signes* de Gilles Deleuze :

« L'œuvre d'art moderne est tout ce qu'on veut, ceci, cela, et encore cela, c'est même sa propriété d'être tout ce qu'on veut, d'avoir la surdétermination de ce qu'on veut, du moment que ça marche. L'œuvre d'art moderne est une machine et fonctionne à ce titre. »

Dès le départ, pour comprendre la conception que je défends du textuel fictif, il faut poser cette notion du « texte-machine » à partir de laquelle articuler divers concepts qui, vus dans la perspective de cette notion centrale, acquièrent un éclairage nouveau ; d'abord, ceux de *lecteur* et d'*auteur*. En effet, cette machine textuelle, le lecteur n'en est pas le premier usager, le premier utilisateur : c'est, pour le texte, l'*écrivain*, et pour la toile, le *peintre*, qui en tant que producteurs, font de leur objet un premier usage au cours duquel ils le constituent en le modifiant. On a trop artificiellement séparé *lecture* et *écriture* : un romancier ne fait pas qu'écrire son texte, il le lit et le relit, il se relit en écrivant, et cela n'est pas sans conséquence sur ce qu'il écrit. Dans la pratique même d'écrire, la *lecture* est un *moyen de production* comme l'est la contemplation de sa toile pour le peintre qui est à la peindre. Bref, la machine artistique, lors de son montage initial, est déjà en train de fonctionner et d'être mise en marche dans la logique d'une de ses utilisations possibles : la fabrication de la machine se fait au cours du premier usage.

C'est ici que je situerais ce que Claude Panaccio voit comme contradictoire, à savoir, d'une part, une certaine *téléologie* de la machine littéraire, qu'il source au mot même de « machine », défini

comme « un appareil combiné pour produire certains effets », et mon affirmation, d'autre part, que cette machine n'est soumise à aucun *sujet* qui la maintiendrait dans son intentionnalité expressive : si la machine implique un projet et des prévisions, comment alors échappe-t-elle à la volonté explicite de celui qui la monte ? C'est bien de cela qu'il s'agit : il y a un projet d'écrire et d'inscrire certains effets voulus qui nécessitent la présence de certains rouages et fonctionnements résumés dans les *règles* du genre ; mais ceci dit, une fois la machine montée et en action, les usages du texte dépassent infiniment les effets de sens qui étaient produits et prévus à l'intérieur de ce premier usage qu'est la lecture-écriture du producteur lui-même. Cet usage que l'auteur fait de son texte s'écrivant, usage qui détermine un premier jeu du texte, serait le seul, n'eût été que ce qu'il produit le dépasse de toutes parts, et que le contrôle qu'il établit sur son écriture ne relève que d'un ensemble de règles d'usage qui ne sont que les siennes propres et qui ne tiennent plus dans un usage autre. L'auteur n'est maître que du jeu spécifique qu'il instaure et à l'intérieur duquel il définit sa maîtrise textuelle : hors de celui-ci, il n'a plus sa place. La notion de texte-machine relativise la dichotomie auteur/lecteur en une dynamique où chacun actionne son rouage.

Entrons maintenant un peu dans les difficultés, bien soulignées par Claude Panaccio, concernant la question du statut du métalangage. Panaccio écrit au sujet de mon analyse du discours de Roland Barthes « que le passage sur Barthes se termine sur cette conclusion étrange : il faut détruire le métalangage ». Il va de soi qu'au sens général d'un discours qui, au lieu de parler de « quelque chose », parle d'un autre discours, il ne saurait être question de nier le statut métalinguistique de tout commentaire, glose ou analyse, ni de sortir du métalangage. L'évolution de la pratique de Barthes le démontre : dans *Fragments d'un discours amoureux*, l'intention de ne pas opter pour un discours métalinguistique est thématisée et plusieurs fois affirmée, ce qui pourtant n'empêche aucunement la prolifération d'énoncés qui, selon la terminologie stricte de Jakobson, jouent bel et bien une fonction métalinguistique. Néanmoins, encore ici, une conception machinique du texte insistant sur son caractère inter-textuel, sur ce fait que le tissu textuel lui-même dans son écriture est lecture et ré-inscription de textes antérieurs, atténue de beaucoup l'opposition entre un discours référentiel et un

discours métalinguistique. Il n'y a plus un parler des choses et un parler des mots, aucun discours ne pouvant se targuer de parler des choses à partir d'un lieu hors-langage, dans l'innocence d'un langage premier.

Cette découverte concernant la nature de la textualité, la peinture, dans la matérialité de la picturalité, l'avait faite il y a longtemps : le tableau, en plus d'être « copie de la nature », a toujours été aussi *commentaire* sur la peinture antérieure et reprise de la tradition, dans la logique rupture/influence : la peinture, dans son historicité, est un objet exemplaire de cette superposition du langage-objet et du langage à fonction métalinguistique.

Ce que je refuse donc, dans l'usage que je cherche à faire du texte, c'est de maintenir une différence nette entre un langage de surplomb qui prendrait pour objet un autre langage, qui, lui, serait d'une autre nature. La fonction métalinguistique consistant à « parler d'un autre discours » n'est ni aussi nette ni aussi claire qu'elle semble, et elle ne s'oppose pas davantage à un tout autre qui serait son contraire. Il y a des degrés dans l'articulation concrète de ce « parler sur » : un discours peut faire référence à un autre sous le mode du *pastiche*, sans le citer, mais jouant de sa manière ; de même, lorsque j'emploie dans un texte un mot ou une expression qui, en plus de cerner un signifié, implique dans sa compréhension un corpus textuel défini, il y a référence faite à travers mon texte à un autre, par le biais d'une fonction métalinguistique flottant, pour ainsi dire, sur le texte premier et s'ancrant à certains mots ou expressions. Un texte peut alors s'écrire avec un autre texte en filigrane dans ses interstices, sans sembler pour autant « métalinguistique » selon la définition classique.

Ce n'est donc pas par volonté métaphysique d'entrer dans les choses mêmes que j'ai cherché à ébranler la conception métalinguistique du rapport commentaire/roman ; au contraire, si cette distinction s'atténue dans mon usage, c'est que la textualité romanesque, lue dans sa relation à sa propre tradition textuelle, me semble déjà, à sa manière, tenir dans son fonctionnement un rôle métalinguistique, plusieurs façons de parler de quelque chose impliquant aussi *de facto* un discours sur la manière dont on en parle. Détruire le métalangage devient ainsi, par le biais de l'intertextualité, le voir partout sous divers modes.

J'aborderais maintenant la question des rapports entre une gestion formaliste et une gestion machinique du texte, Claude Panaccio suggérant différentes logiques qui permettraient cette articulation. Disons au point de départ que le formalisme fait partie de la machine, qu'il permet en gros de dégager tous les rouages qui relèvent des règles du genre : le texte est réglé par tout ce que l'analyse formelle décrit, mais ensuite, à partir de cette contrainte, le jeu machinique peut commencer lorsque se posent les questions : que puis-je faire de ce texte ? quelles chaînes puis-je produire à partir de sa dynamique élémentaire ? C'est à ce niveau qu'il faut poser la question du statut des énoncés de la gestion machinique : celle-ci cherche à produire des énoncés vrais, non pas dans le sens que l'on pourrait dicter leurs règles de validation, mais uniquement dans le sens que ces énoncés veulent vraiment décrire l'usage producteur de significations qui a été fait du texte et qui lui a permis de fonctionner dans plusieurs de ses instances : si tous les usages ne se valent pas, c'est que certains ne font du texte qu'un usage fort limité. Les règles étant décrites, reste qu'il y a encore des bons et des mauvais joueurs. Nous voilà près d'une autre question soulevée par Claude Panaccio, celle de la théorie de la « compétence des lecteurs » sur laquelle reposerait l'analyse machinique, en cherchant par exemple « les effets que produisent les structures textuelles sur les lecteurs ».

L'analyse machinique, insistant sur l'*usage* qui est fait d'un texte, réinscrit bien dans son champ la notion d'un lecteur-usager qui opère des jonctions ; toutefois elle ne cherche pas à établir un lexique des effets produits sur toutes les catégories de lecteurs éventuels (genre de rhétorique des effets écrite à partir d'une sociologie de la lecture), mais bien uniquement à écrire les effets produits, à l'occasion du texte dans la lecture spécifique qui fut celle de l'écriture machinique, par un usager conçu non pas comme un sujet social et psychologique, mais comme sujet constitué par un ensemble aléatoire de textes passés.

Longtemps le savoir a conçu la relation texte/lecteur sous le mode personnel de l'intersubjectivité en faisant du texte un *alter ego* ; une gestion machinique conduit plutôt à mettre en évidence le jeu textuel comme tel et, en retour, le caractère éminemment *textuel* du « je » qui opère sa lecture. Si la machine peut sans cesse être réactivée dans une lecture, n'est-ce pas parce que le texte est un

cumul avec lequel je suis aux prises, moi lecteur machinique, écrivant à partir de ce que j'ai déjà lu et écrit, à partir précisément de ce cumul spécifique et arbitraire de textes que je suis ?

« . . . indépendamment de ce que l'on veut exprimer et de la manière dont on l'exprime, s'annonce cet événement, que ce qui est écrit appartient à la littérature, que celui qui le lit lit la littérature. »

Le livre à venir, Maurice Blanchot.

Université du Québec
à Montréal

1. Les « interdictions philosophiques »

Présentation

Josiane Boulad Ayoub

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203091ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203091ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Boulad Ayoub, J. (1978). 1. Les « interdictions philosophiques » : présentation. *Philosophiques*, 5 (1), 179–180. <https://doi.org/10.7202/203091ar>

INTERVENTIONS

1. LES « INTERDICTIONS PHILOSOPHIQUES »

PRÉSENTATION

La pratique philosophique est intervention dans le domaine théorique, nous le savons ; il est donc naturel de s'adresser à la revue *Philosophiques* et à sa rubrique « Interventions » pour y publier les courts textes que Pierre Raymond m'envoyait de Paris à la fin de janvier. Pour le premier, son auteur a l'intention de le joindre, en une sorte d'avant-propos, à un ouvrage collectif sur Popper et le néo-positivisme ; il contient une allusion à un article du logicien canadien Yvon Gauthier, paru dans la revue française *Critique* en janvier '78. Pour plus de clarté, j'ai ajouté la réaction que Raymond a manifestée à son sujet ; cette réaction constitue le second texte. Les mathématiciens avec lesquels Raymond en a parlé ont eu souvent, m'écrit-il, des réactions aussi vives que les siennes. L'intérêt de ces textes n'est pas de venir alimenter une polémique personnelle entre mathématiciens, logiciens, philosophes, mais démontrer sur un échantillon précis à quelques formes de résistances, à quels types d'interdictions se heurte une nouvelle pratique de la philosophie qui s'attache à la sortir de sa rumination traditionnelle et à l'émanciper des « impérialismes » de tout ordre. Le travail que poursuit P. Raymond, depuis son essai *Le Passage au Matérialisme*, Maspéro, 1973, et comme directeur de la collection « Algorithme », (Maspéro) est celui risqué et difficile de l'analyse — textes et exemples scientifiques à l'appui — des rapports entre les philosophies et les sciences, de la mise à l'épreuve des thèses marxistes à propos du conflit opposant l'idéalisme au matérialisme, de ses enjeux et de ses effets, de la fonction de relais de la philosophie avec les sciences, les idéologies, la politique. Raymond est ainsi conduit à formuler des thèses neuves qui indiquent un ordre de recherches. « Distinguer les fonctions idéologique et scientifique de la philosophie, isoler sa transcription en vue du

travail des savants, qui en ignorent souvent l'origine philosophique », voici quelques-unes des ambitions de la collection « Algorithme » ainsi que des autres ouvrages de P. Raymond, pour modifier et développer notre connaissance de l'histoire des sciences et de la philosophie ; par exemple, *De la combinatoire aux probabilités*, qui traite de l'importance de la mutation philosophique liée à l'apparition de l'analyse combinatoire, ou encore *Philosophie et calcul de l'infini* (avec C. Houzel, J.L. Ovært, J.J. Sansuc), qui étudie la liaison originale de la philosophie classique de l'infini et du calcul infinitésimal, et surtout l'important *Matérialisme dialectique et Logique*, qui met en lumière les conséquences du divorce de la philosophie et des sciences « exactes » survenu au XVIII^e siècle, c'est-à-dire la logique moderne et les difficultés du matérialisme historique.

Josiane Boulad Ayoub
Cégep du Vieux-Montréal

Les « interdictions philosophiques » (Avant-propos à un ouvrage sur Popper, rédigé en collaboration avec Enrique Eduardo Mari)

Pierre Raymond

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203092ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203092ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Raymond, P. (1978). Les « interdictions philosophiques » (Avant-propos à un ouvrage sur Popper, rédigé en collaboration avec Enrique Eduardo Mari). *Philosophiques*, 5 (1), 181–188. <https://doi.org/10.7202/203092ar>

LES « INTERDICTIONS PHILOSOPHIQUES »

(Avant-propos à un ouvrage sur Popper,
rédigé en collaboration avec Enrique Eduardo MARI)

par Pierre Raymond

On conçoit aisément que les tentatives d'édification d'une philosophie matérialiste qui ne soit ni une métaphysique ni une « logique de la science » mettent en rage les partisans de la philosophie de la logique. Parmi eux, un néo-positiviste, Carnap, disait déjà en 1931, dans *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, que toute philosophie n'a le choix qu'entre ces deux voies, et que la première, la métaphysique, est dépourvue de sens. Par « métaphysique », il entendait cette orientation de la philosophie qui est à « la recherche de la vérité » dans des domaines privilégiés (Dieu, l'âme, le Monde comme tout, l'être . . .) où pour parvenir à ses fins, elle pourrait se passer de l'expérience. Toute philosophie qui ne serait pas une méthodologie des sciences « exactes » ne pourrait être qu'une métaphysique, et la métaphysique, d'après Carnap, n'est jamais qu'un art raté, de la « musique sans don musical », une « médiocre expression du sentiment de la vie », une affectivité détournée de l'ineffable. L'idée de mettre de la raison dans les valeurs, la religion, la morale, l'art, le droit, la politique, serait absurde, car « on ne peut pas constituer une proposition exprimant un jugement de valeur ». La condamnation s'étend donc bien au-delà de la métaphysique, à toute la philosophie extérieure à cette méthodologie déjà évoquée. Au nom de quoi ? D'une restriction de l'activité théorique à la recherche du vrai. Comme si la philosophie ne pouvait avoir de sens grâce à d'autres catégories que le couple vrai/faux réservé aux sciences.

Textes anciens que ceux de Carnap ?

Oui, car Wittgenstein¹ expliquait un peu auparavant (1921),

1. Loin de nous l'idée de réduire Wittgenstein à cette première doctrine, de négliger les « innombrables noyaux matérialistes » que E.E. Mari pointe dans le « second » Wittgenstein.

dans le *Tractatus logico-philosophicus* (6e section), que « l'éthique et l'esthétique ne se peuvent exprimer », que « le fait que le monde est, est mystique », qu'« il y a assurément de l'inexprimable », que « la juste méthode de la philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire, sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature . . . , et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions », qu'il n'y a donc pas de philosophie à enseigner mais « cette méthode, seule rigoureusement juste », qu'enfin « ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». Et Carnap reprochera même à Wittgenstein, à la fin de *La syntaxe logique du langage*, d'avoir parlé de . . . l'ineffable !

Textes anciens, nous dira-t-on, et qui ne représentent plus la pensée actuelle de leurs propres auteurs ou de leurs disciples.

Est-ce bien sûr ? L'ancienneté de ces proclamations n'est pas, à l'évidence, un argument en faveur de leur disparition. Leurs suites ou leur réactivation ne font pas défaut. En France, Jean Largeault parlait, en 1970, dans un ouvrage sur *Logique et philosophie chez Frege*, du « Recul de la philosophie » (p. 86-90), opposant la rigueur de la logique moderne à la désuétude de la philosophie, restreignant la valeur de celle-ci à sa tendance analytique. Au Canada, Yvon Gauthier, logicien qui s'affirme extérieur au logicisme néo-positiviste, n'hésite certes pas à dénoncer chez J.T. Desanti l'intention d'une « philosophie silencieuse » là où il faudrait être plus audacieux : mais de quel bruit philosophique s'agit-il ? de la « philosophie des sciences » du logicien lui-même, de ses propres œuvres que tous attendaient sans le savoir, car tout « le reste n'est que métaphysique » (Yvon Gauthier, in *Critique*, janvier 1978 ; sur le contenu de cet article nous nous exprimons ailleurs)². En Autriche, l'écrivain Thomas Bernhard, « fils spirituel de Wittgenstein », poursuit aujourd'hui « l'aventure de son maître aux frontières des mathématiques et de la métaphysique » ; cet « héritage d'une dramatique fertilité » le mène au lieu du « mystique », « où se situerait Dieu ; c'est, disent les musiciens dodécaphonistes de l'École de Vienne, l'espace réservé à la musique qui va au-delà des mots en s'appuyant justement sur les chiffres ; c'est là

2. Voir *Réponse à Yvon Gauthier*, p. 189.

que naît l'œuvre d'art pour Thomas Bernhard » (cité d'après l'article de Nicole Casanova, dans *Le Monde* du 3 mars 1978).

Le néo-positivisme est mort sous son aspect de doctrine logique. Mais ses retombées idéologiques ne sont pas achevées. Elles sont sensibles sous trois grandes formes liées entre elles : la théorie des activités scientifiques relève du domaine scientifique lui-même ; les disciplines à vocation scientifique sont jugées selon des critères empruntés à la logique mathématique ; la philosophie, quand on lui reconnaît le droit à l'existence, se voit ouvrir les seules perspectives de la métaphysique ou de l'irrationalisme (à moins qu'elle ne se restreigne à une méthodologie des sciences, elle-même placée sous l'autorité de la logique mathématique). Ces trois positions, tout à fait vivantes aujourd'hui encore, réactivent en fait un héritage issu du scientisme ; et la restriction de la raison au domaine scientifique, et même à l'univocité de l'accord logique, a pour effet l'extension de l'irrationalisme en dehors. Loin que le néo-positivisme détruise cet irrationalisme qu'il dit parfois combattre, il le fortifie. Et si « Althusser et ses amis » peuvent être accusés d'avoir couvé certaines formes de cette explosion, c'est justement dans la mesure où ils sont aussi porteurs, à leur insu, de ce même scientisme, voire de la tentation de substituer les sciences aux idéologies, et non parce qu'il y aurait une parenté sourde entre leurs thèses philosophiques et l'irrationalisme ou le spiritualisme.

Les catégories de « science » et d'« idéologie » ne permettent pas, sous leur forme actuelle, d'intervenir avec une finesse suffisante dans les conflits engagés par l'existence de disciplines comme la linguistique, la psychanalyse, la psychologie, l'ethnologie, l'économie politique, le théorie des jeux . . . ; celles-ci répondent souvent bien aux critères de « science » qu'une épistémologie peut proposer. Les raisons de lutter pour ou contre telle ou telle de leurs entreprises ne peuvent en outre se limiter à considérer qu'elles sont des sciences ou des idéologies. Non plus que le soutien que nous apportons au matérialisme historique ne peut se limiter à dire toujours que c'est une science. L'escamoter, comme le font souvent les « sciences humaines », n'est pas seulement escamoter une science. Et il nous faut envisager que le soutien que les philosophies classiques apportaient aux mathématiques et à la physique n'était pas dû exactement à ce qu'elles étaient des sciences.

Pour extirper ce risque constant de scientisme, cette restric-

tion de la raison aux sciences, des sciences aux mathématiques, de la raison à l'accord rigoureux, que faut-il faire ? Il ne suffit pas de dénoncer les origines positivistes du scientisme. (Du reste, la doctrine d'Auguste Comte apportait des éléments nouveaux pour une histoire des sciences, la métaphysique y était aussi traitée comme la condition du travail scientifique, antiempirisme notable, ses questions y étaient pointées comme indices non d'un ineffable, mais de difficultés réelles qu'elles masquent). Il faut soumettre à un examen nouveau l'idée même de science. Abandonner peut-être cette recherche d'une essence mythique de la science qui permettrait de trier les vrais et les faux prétendants. Considérer que les critères de spécialisation, de rigueur, d'efficacité, d'interrogation expérimentale, ne suffisent pas à définir un domaine autonome comme scientifique. Les réactions de soutien ou de polémique rationnels vis-à-vis de telle entreprise de recherche théorique ne peuvent jamais être limitées à la prise en compte de ces critères sans faire intervenir l'insertion de ces recherches dans l'histoire contemporaine de la société.

C'est depuis que l'idée de science s'est précisée dans la direction actuelle, dès la fin du 18^e siècle, que la confiance dans les savants pour traiter rationnellement des problèmes de la société s'est évanouie, et que des philosophes ont confondu le manque de renfort scientifique avec une invitation à l'irrationalisme ou à la servilité vis-à-vis des sciences mathématico-physiques. À l'inverse, dans les périodes où la raison ne distinguait pas entre les valeurs et les faits, entre la philosophie et les sciences, les savants-philosophes représentaient une force d'intervention sociale plus efficace.

Est-ce à un retour vers ces périodes que nous tendons ? Certainement pas, puisque nous avons au contraire toujours dénoncé comme typiques de l'idéalisme ces philosophies qui visaient à jeter des ponts entre sciences et valeurs. Mais nous voulons maintenant consacrer nos recherches à dissiper les confusions qu'offrait l'expression de ce juste rejet : conserver les effets de jugement sur ces philosophies, tout en remettant en question l'idée de science. Remise en question accompagnée de celle de l'idée moderne de valeur, inaccessible à la raison raisonnante, impropre à l'idéologie rationnelle. Mais cet examen n'en doit pas moins conserver l'inappréciable progrès que constitue en revanche la position de valeurs comme distincte du déterminisme des sciences

mathématico-physiques. Toute raison, voire toute science, n'est pas constituée sur leur modèle : ce que nous suivons d'autre part en exposant la distinction fondamentale entre science physique (théorique et expérimentale) et science de l'histoire (théorique et pratique). (Cf. *L'histoire et la politique*, à paraître).

C'est donc à un examen critique des catégories de « science », d'« idéologie », de « valeur », que nous voulons convier, sans abandonner rien des effets pratiques de ces catégories. Examen déjà engagé par le thème de « formes philosophiques de fonctionnement des recherches scientifiques » ; poursuivi à propos d'une science de l'histoire ; prolongé bientôt sur un autre terrain : celui du statut de la philosophie.

Alors il faudrait ne pas aller voir ce qui se passe du côté de la logique, de peur de proférer des erreurs ? Il faudrait réduire le « savoir timide » au silence ? Attendre, laisser la parole aux logiciens sur le statut de la philosophie ? Déplorer qu'« Althusser, Badiou et Raymond » s'expriment à ce propos, comme le fait Y. Gauthier ?

Il faudrait accepter ces « interdictions philosophiques » ?

Et cela quand des logiciens se mêlent de parler de la philosophie en général ? de proférer des imbécillités sur d'autres sciences, comme l'histoire ou la linguistique ? sur la tradition philosophique ? Imbécillités prononcées gravement sous le masque de la rigueur logicienne, en son nom. On nous dira : ne confondez pas ces philosophies de la logique et le travail des logiciens. Nous le voudrions bien, mais comme ces doctrines ont été diffusées, restent diffusées *à partir* de ce travail, par des logiciens, sans être récusées par des techniciens, alors il faut supposer qu'elles participent elles-mêmes au fonctionnement de ce travail.

Ces doctrines restreignent la philosophie à la rationalité scientifique. Elles confondent celle-ci avec celle des sciences mathématiques et physiques. Elles divisent ces dernières en science formelle vide et en connaissances empiriques appliquées.

La philosophie ne devrait pas réagir à cela ? Cela qui est *aujourd'hui* diffusé par des manuels d'épistémologie issus des États-Unis ?

Réagir à cette effarante place faite à l'irrationalisme, à l'inef-

fable, en morale, en religion, en art, en droit, en politique, au nom de la raison. De la raison qui ne serait que logicienne. C'est bien le rationalisme qu'il faut défendre, mais un rationalisme qui ne soit limité ni à la logique ni au scientisme. Car ce sont ces limites qui provoquent l'irrationalisme.

Réagir donc contre cette restriction du langage à l'univocité vide de la logique.

Réagir contre une restriction qui est autant *politique* que philosophique. Car affirmer que le « logos » doit faire l'accord des esprits pour exister revient à évacuer le débat, la pluralité hors de la raison. Il y a un *terrorisme* feutré dans cette doctrine, terrorisme contre la pluralité de la raison. L'hôpital psychiatrique pour le contestataire est contenu dans cette incapacité des *logiciens* à accepter que la raison ne soit pas uniquement leur propre route. Et l'on voit en effet déjà chez Carnap, en 1931, affleurer le thème répressif au nom du libéralisme et non du bolchevisme : la musique apaise les mœurs, il faut régler les débats, c'est-à-dire, pour lui, les *passions*, par l'harmonie affective — un sédatif en somme . . .

Popper est distinct de cette position néo-positiviste. Nous pouvons débattre de ses thèses au nom de sa propre conception de la philosophie. Il n'y a pas de terrorisme poppérien. C'est essentiel. Popper accorde droit de cité à une rationalité philosophique qui ne soit pas scientifique. Même s'il a des difficultés à définir son statut autrement que par la métaphysique. C'est-à-dire des difficultés à ne pas dépendre de l'alternative néo-positiviste entre « science et métaphysique ». Popper a ouvert une faille dans l'édifice du néo-positivisme, à nous d'y enfoncer un coin.

Or tel spécialiste de logique mathématique (Jacques Bouveresse, par exemple, toujours dans *Critique*, août-septembre 1974) a attaqué la conception althussérienne du matérialisme historique, plus particulièrement de l'histoire des sciences, au nom de Popper, que « les épistémologues qui se veulent matérialistes » feraient mieux de « connaître et [de] discuter ». Du haut d'une compétence logicienne, d'une technicité qui se veut neutre, voici des marxistes traités de snobs, de mondains, de provinciaux de Paris, de parisiens de la Rive gauche . . .

Excellente occasion pour nous de montrer, explication de texte rigoureuse à l'appui (d'un texte que nous connaissions tout de

même), que l'accusateur manque surtout de . . . rigueur quand il parle de l'histoire — et Popper avec lui, mais Popper, lui, ne prétendait pas d'abord à cela. L'accusateur se montre un spécialiste du raccourci saisissant quant à « Althusser et ses amis » : chez eux la politique tient lieu de philosophie et devient un « argument de vente », le souci d'un discours juste a remplacé celui de comprendre ce dont on parle . . . (Encore dans *Critique*, février 1978).

Excellente occasion, au sortir de cette petite confrontation, de revenir sur l'utilité négative du néo-positivisme pour les marxistes : si le philosophe se refuse à la recherche métaphysique de la vérité, s'il croit en l'existence d'un lieu propre à la philosophie, d'un lieu où son discours ait droit de cité — alors, il doit être capable d'exhiber, face à la critique néo-positiviste, d'autres catégories que celles du vrai et du faux pour juger des propositions philosophiques. Le néo-positivisme a contraint Heidegger à chercher une autre catégorie de vérité. Il doit contraindre le matérialisme à trouver d'autres catégories pour la philosophie que celle de la vérité. Nous avons commencé à parler de celle de justesse, nous y reviendrons.

On pourrait objecter à cette polémique : ces philosophes logiciens que vous attaquez, aux attaques desquels vous répondez plutôt, ne partagent-ils pas parfois vos engagements idéologiques, politiques, sans accompagner votre engagement philosophique ?

Individuellement, c'est possible. Mais leurs écrits, leur propagande philosophique, sont bien distincts de leurs positions politiques individuelles. Celles-ci assurent qu'on peut discuter avec eux, s'accorder peut-être. Ceux-là doivent être combattus, car l'*anti-marxisme à masque de gauche* est un fidèle allié de l'*anticommunisme à visage philosophique* des « nouveaux philosophes », un fidèle allié des idéologues de la droite.

Nous avons indiqué, dans *Le passage au matérialisme*, les principaux rôles que nous attribuons à la philosophie : assimilation, exploitation et formes de fonctionnement des activités scientifiques. Les deux premiers sont beaucoup plus généraux que le dernier. Celui-ci assure la liaison des recherches théoriques avec l'histoire sociale. Mais les assimilations et les exploitations seules assurent d'une part les relais entre les sciences et les idéologies, d'autre part la possibilité même des formes de fonctionnement.

Nous voulons aujourd'hui revenir brièvement sur ces thèmes. Le lieu original de l'activité philosophique matérialiste peut être vraiment situé ici. D'abord, sans doute, dans la critique rationnelle des idéologies au nom des sciences contemporaines. Mais cela ne suffit pas : car mettre de la raison dans les valeurs, exigence fondamentale de toute philosophie matérialiste, n'implique pas que cette raison soit la raison scientifique. Celle-ci n'est déjà pas unifiée des mathématiques à l'histoire. Mais elle ne permet jamais de légitimer des valeurs, Poincaré le disait à bon droit. Il faut donc :

- admettre que d'autres types de rationalité, proprement philosophiques, existent en dehors des sciences, et les définir ;
- donner à la philosophie la fonction de dénoncer les passages indus, opérés par des savants ou d'autres, entre une rationalité scientifique particulière et une rationalité philosophique. Les sophismes en cause sont à la lisière des sciences et des conceptions du monde, mais souvent enveloppés dans un système qui masque la lisière. Fonction donc marginale de la philosophie, qui risque de décevoir les savants comme les idéologues, de décevoir ceux qui n'aperçoivent pas l'originalité du lieu philosophique — faute du reste que les philosophes aient souvent su le délimiter eux-mêmes.

C'est à cette tâche, qui n'est ni théorie de la connaissance, ni philosophie des sciences, ni histoire des sciences insérée dans l'histoire générale, que nous voulons consacrer notre pratique matérialiste de la philosophie. Tâche qui entraîne des interrogations sur la diversité des types de sciences, en particulier sur le statut de celles, comme l'histoire, qui offrent une liaison entre théorie et pratique que la physique et la biologie n'offrent pas. Mais aussi des interrogations sur les rationalités morales, juridiques, politiques, . . ., distinctes des rationalités scientifiques.

Le cours que nous avons entrepris cette année à l'E.N.S. concerne exactement ces problèmes : savoir pourquoi Marx parle de victoire *inévitabile* du prolétariat ; savoir, ce qui est différent, pourquoi le général Giap dit et répète, dans la tradition léniniste, que « la guerre de libération du peuple vietnamien a été victorieuse, *parce qu'* elle était une guerre juste ».

Philosophiques

philosophiques

Réponse à Yvon Gauthier

Pierre Raymond

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203093ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203093ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Raymond, P. (1978). Réponse à Yvon Gauthier. *Philosophiques*, 5 (1), 189–191.
<https://doi.org/10.7202/203093ar>

RÉPONSE À YVON GAUTHIER

par Pierre Raymond

À propos de l'article de M. Gauthier, « L'épistémologie française des mathématiques », publié dans *Critique* de janvier 1978, et, plus particulièrement, à propos de la section 6, « Une théorie matérialiste des mathématiques », qui me concerne, je tiens à signaler ce qui suit.

1. Les trois seules allusions à mon livre *Le passage au matérialisme* constituent autant d'erreurs faciles à manifester.

— Que la notion de fondements (des mathématiques) soit liée à l'activité (philosophique et idéaliste) de fondation, que le théorème de Gödel sur les preuves de non-contradiction fasse s'écrouler la problématique du fondement, et que cet écroulement ait un effet majeur sur l'aspect philosophique de cette entreprise : autant de thèses centrales de Cavallès, citées par moi selon son vocabulaire, et qui sont la texture même de *Méthode axiomatique et formalisme* et de *Sur la logique et la théorie de la science*. Thèses que je reprends à mon compte (dangers d'un fonctionnement et d'une exploitation idéalistes de la problématique du fondement, sans aucune identification, de ma part, du travail logicien et de l'activité philosophique), en disant d'où elles viennent.

M. Gauthier, lui, ne cite pas Cavallès. À mon propos, il dit, p. 29, que l'auteur de ces thèses « ne mérite pas la peine d'une réfutation ». Mais, à propos de Cavallès, il dit, p. 10 : « sa philosophie mathématique, qui savait se tenir près des mathématiques, demeure pertinente et peut inspirer l'épistémologie contemporaine ou le philosophe instruit de savoir actuel. »

Ces thèses méritent la discussion, c'est évident. Elles ont été déjà discutées, rejetées par certains, je le sais. La discussion implique bien sûr qu'on se soucie de définir *aussi* l'activité philoso-

phique de fondation et les modalités de son intériorisation masquée par la logique. Un logicien n'est pas forcément le plus habilité pour le faire.

Mais M. Gauthier, lui, ne tente rien de tout cela. Son allusion au travail de Gödel, entre 1939 et 1958, sur l'éventualité de « fondements platoniciens », est ici dénuée de portée.

— La phrase « absurde » et digne d'un « journaliste du *Figaro* » que M. Gauthier cite sur le concept de « forcing » est une allusion à une entreprise de M.-A. Sinaceur (*Critique*, janvier 1973) pour passer de la logique mathématique à la philosophie ; je la cite moi-même pour la critiquer (sans la traiter comme M. Gauthier le fait). On admirera les talents de lecteur de ce logicien, et le poids de cet exemple qui devrait être le meilleur d'une liste « fastidieuse », puisqu'il est le seul.

— La volonté de « m'en tenir » à un discours sur les discours philosophiques sur les mathématiques qu'il me prête, et l'interprétation hâtive qu'il en donne, sont des contresens, qui ne valent en effet pas la réfutation. Il suffit de me lire.

2. Le contexte de ces allusions ne peut m'inciter à aucune autre réponse : il ne s'agit que d'opinions vagues, sans arguments et entrecoupées de petites insultes.

Le reste de l'article, souvent du même genre, ne me concerne pas. Cavaillès ne pourra pas se justifier de s'être limité à la théorie des ensembles : il a sans doute eu tort, — pour M. Gauthier, le juge universel, — d'être exécuté trop tôt par les Allemands. Les auteurs vivants pris à parti réagiront comme ils l'entendront. Je relève toutefois que les *rappports* des informations scientifiques avec leurs thèses philosophiques ne sont que rarement compris par M. Gauthier. Les informations distinctes et les objections qu'il leur apporte n'atteignent dont pas en général leur cible. Il ne suffit pas de se prétendre philosophe pour l'être.

Quant à ses affirmations, rares, qu'il dit philosophiques, je ne saurais vraiment pas y répondre : ce sont des banalités logiciennes en deçà de la philosophie. Et j'ignore ce qu'est un philosophe « marxiste comme tout le monde » (p. 30).

Je signale enfin que cet article, daté d'août 1977, a déjà été publié tel quel, pour une partie, dans la revue canadienne *Dialo-*

gue, en novembre 1975. M. Gauthier en a simplement ôté la dernière phrase, qui mérite d'être citée : « Pour ma part, j'indiquerai les grandes lignes d'un constructivisme matérialiste dans un ouvrage prochain qui viendra à son heure. » Le but de M. Gauthier, dans ce règlement de comptes brouillon, apparaissait déjà clairement : il croyait, et croit encore ne pouvoir faire de publicité à son œuvre décisive que par ce procédé négatif.

Ne pas retoucher cet article entre-temps permettait à M. Gauthier d'ignorer d'autres ouvrages écrits depuis sur la logique ou sur les mathématiques.

Ou de feindre de les ignorer, puisqu'il cite avec faveur et utilise même abondamment (p. 23) *Philosophie et calcul de l'infini*, en oubliant seulement de mentionner que j'en suis l'auteur d'à peu près la moitié.

Ces remarques à propos de l'article de M. Gauthier ne concernent que les rapports de sa position de *logicien* avec la philosophie. Rapports caractérisés par l'ignorance de ce qu'est la philosophie, par la morgue logicienne du « le reste n'est que métaphysique ». Les rapports de ce même impérialisme de logicien avec les mathématiques sont une autre question que nous n'avons pas la prétention de traiter. Des mathématiciens ont aussi matière à réagir.

Réplique à Pierre Raymond

Yvon Gauthier

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203094ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203094ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Gauthier, Y. (1978). Réplique à Pierre Raymond. *Philosophiques*, 5 (1), 192–194.
<https://doi.org/10.7202/203094ar>

RÉPLIQUE À PIERRE RAYMOND

par Yvon Gauthier

Monsieur Pierre Raymond
École Normale Supérieure
45, rue d'Ulm
75230 Paris

Cher monsieur Raymond,

Je viens de recevoir votre texte, qui m'est parvenu par la bande, puisqu'il ne m'était pas destiné, semble-t-il. Vos réactions, que vous annoncez vives, me paraissent bien anodines. J'étais disposé à reconnaître une certaine virulence gratuite dans quelques passages de mon article qui vous concernent, mais votre acrimonie vindicative (je mets à part les quelques insultes inoffensives) m'incite à vous répondre en *staccato*, comme il convient dans l'art mineur de la réplique (que vous ne semblez pas savoir manier avec élégance).

1. Fondements-fondation : il est vrai que Cavaillès a suggéré ce thème dans sa thèse de doctorat — j'ai indiqué ailleurs les failles des surinterprétations de Cavaillès. Mais ce thème devient chez vous un leitmotiv, un motto qui n'est jamais une reprise critique, mais un babil répétitif. J'ai bien dit que la philosophie mathématique de Cavaillès pouvait encore inspirer le philosophe *instruit* du savoir actuel.
2. Absurdités de tous les jours : l'article de Sinaceur, auquel vous faites allusion, est généralement bien informé. La phrase que je cite de vous est bien de votre cru et non du meilleur, c'est l'interprétation que vous avez cru pouvoir tirer du court exposé de Sinaceur. Ce n'est pas une citation sauvage, comme dans de nombreux autres cas.
3. Discours sur les discours . . . : la thèse que vous annonciez, *i.e.* les mathématiques comme expérimentation, se résume au

commentaire d'articles de vulgarisation ou de travaux de philosophes.

4. Philosophe, logicien : vous accordez beaucoup d'importance aux étiquettes. Pour ma part, je renonce allégrement à celle de philosophe, s'il faut faire la philosophie à votre manière.
5. Marxiste comme tout le monde : l'ironie de la formule vous a échappé ; il est vrai que c'est une « gauthièreté ».
6. Dialogue : les passages qui vous concernent sont repris d'un compte rendu dans *Dialogue*. Je n'ai pas cru bon d'y ajouter quoi que ce soit et de vous accabler davantage deux ans après. Si je n'ai pas cité dans un autre contexte votre participation à *Philosophie et Calcul de l'infini*, c'est qu'elle se réduit à un fouillis philosophico-historique sans aucun rapport avec les exposés mathématiques de l'ouvrage. Si, par ailleurs, j'ai éliminé la dernière phrase publicitaire, c'est que je n'étais plus sûr après vous avoir lu de nouveau que « matérialisme » était encore une bonne marque de commerce. Vous conviendrez, qu'avec les deux maigres pages que je vous consacre dans mon article, je n'ai pas voulu faire ma publicité sur votre dos trop fragile.
7. Du nouveau : je n'avais cependant pas lu votre dernier travail *Logique et matérialisme dialectique*. Je commence par en dire du bien. Je suis d'accord avec l'une de vos thèses principales sur le matérialisme dialectique : il n'y a plus de matérialisme dialectique, métaphysique anachronique d'un nom inassignable, la matière. Badiou, dans sa « Théorie de la contradiction » est bien en deçà. Malheureusement, il n'y a pas que cette perspective progressiste. Ce que vous dites sur la logique et sur la philosophie positiviste me fait regretter encore une fois que vous abordiez ces problèmes. Je n'en veux ici qu'un seul exemple : vous commentez l'énoncé de Russell (p. 142-143) : « une proposition vraie est impliquée par n'importe quelle proposition » en disant qu'il faut ajouter « supposée vraie ». N'importe quel étudiant de logique élémentaire sait que cet axiome médiéval, « Tout énoncé vrai suit de n'importe quel énoncé » (y compris sa propre négation, « consequentia mirabilis ») est le pendant de l'axiome « Ex falso sequitur quodlibet ». Russell, évidemment, savait tout cela.

8. Quant aux cautions mathématiques, j'ai toutes celles qu'il me faut (en particulier, le seul mathématicien directement concerné m'a déjà répondu, à ma plus grande satisfaction).
9. Je n'ai plus la patience de commenter « Interdictions philosophiques ». Ce sont des généralités sans poids.
10. J'espère que ce n'est là que le début d'un échange fructueux. Vous avez sans doute au Québec quelques lecteurs, plus patients et plus innocents. Nos querelles ne sont qu'académiques, nous sommes unis dans un même combat, au fond. Je vous invite quand même à lire mon ouvrage (que je vous envoie sous pli séparé) ou mes ouvrages ; ils ne sont pas sans défauts, mais il y a là un discours apparemment cohérent ; on peut commencer par là.

Avec mes salutations cordiales,

Yvon Gauthier, professeur titulaire,
Université de Montréal

2. Le pays de la culture

Fernand Couturier

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203095ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203095ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Couturier, F. (1978). 2. Le pays de la culture. *Philosophiques*, 5 (1), 195–199.
<https://doi.org/10.7202/203095ar>

2. LE PAYS DE LA CULTURE

par Fernand Couturier

« Dépayser la culture » était le titre de l'article de Michel Morin et de Claude Bertrand, paru le 15 et le 22 octobre 1977 dans le cahier « Culture et Société » du journal *Le Devoir*.

Il faut savoir gré aux auteurs de refuser la nationalisme en culture. Un certain amour et une certaine recherche de la québécoisité prennent facilement l'allure d'un mouvement de repli sur soi, et il y a de ces retours à l'origine qui se présentent moins comme ressourcement régénérateur que comme « fixation identitaire » dont les odeurs de renfermé sont déjà perceptibles au sens olfactif de la moyenne. Mais faut-il pour éliminer et éviter ce nationalisme « dépayser la culture » ? Il se pourrait alors qu'on fasse déboucher la culture sur une espèce d'apatridie sans nom et qu'on la confine dans une désertique irréalité. C'est l'impression qui se dégage nettement de l'article. Regardons.

D'abord on y parle de l'identité d'une manière assez négative en empruntant à la langue de la psychologie psychanalytique : l'identité, c'est la fixation identitaire et la manifestation de cette identité, c'est l'autoreprésentation narcissique. Et quand on essaye de caractériser plus positivement ce qu'est l'identité de l'individu, on la présente, utilisant le même recours, comme un écartèlement intérieur déchirant et angoissant défini comme une aliénation.

Le temps ne serait-il pas venu de mettre de côté, ne serait-ce que provisoirement, en raison de ses références psychologique et sociologique à la morbidité et à l'esclavage, ce terme d'aliénation, quand on veut parler de cette exigence fondamentale de l'humain de se dépasser toujours sans pour autant cesser d'être lui-même ? Il semble que la pensée éviterait de la sorte de mauvaises orientations et trouverait plus de disponibilité pour la question vitale de l'ouverture à tout ce qui est autre. L'ouverture à l'autre n'a de sens que

comme accueil de l'autre, et les deux, qui ne font qu'un en réalité, supposent *un soi bien établi dans sa distinction* et reconnaissable comme tel tout au long du processus de dépassement. La nécessité du dépassement, qui est marche vers l'autre et accueil de l'autre, ne doit pas être réduite à la fatalité d'une pure fugitivité ou à une évanescence absolue qui ne serait que pure trace, c'est-à-dire trace de rien. En clair, l'individu qui se dépasse demeure en tant que *cet* individu.

De plus, il apparaît tout à fait vain, comme il est justement souligné dans l'article, de restaurer l'origine, de forcer ou d'importuner la réalité par le passé. Car le passé est du révolu, et l'installer dans le présent ne paraît pas avoir plus de sens que d'élire domicile chez lui. Seulement, peut-on légitimement se limiter à concevoir ainsi le passé ? On est plus près du phénomène de l'histoire si, au lieu de voir le passé comme un point de départ dont on peut se départir, on l'expérimente comme l'ouverture d'un possible dans lequel on demeure, agit et vit, tout comme c'est dans le présent et à partir de lui que s'ouvre l'avenir dans lequel on pourra également vivre. Le devenir historique apparaît comme une exploitation ou, mieux, une explicitation des possibilités humaines d'exister et, en tant que tel, implique à la fois les trois moments du temps. On doit malheureusement à la mentalité historiciste la manie de considérer abstraitement le passé comme séparé ou détaché de ce qu'on appelle le présent qui, lui-même pourtant, devient passé au fur et à mesure qu'on entre dans l'avenir, à savoir à chaque instant. De là conçoit-on facilement l'histoire comme sécrétion de révolu. Pour « réoriginer » la culture française, il ne suffit pas de dire qu'il faut la recommencer « ailleurs et autrement », faisant ainsi table rase de l'acquis et de l'hérité. C'est facile à dire, mais irréalisable dans la mesure où c'est quand même la culture française qui est recommencée et que le nouveau décolllement ne peut pas être l'effet d'un délestage total. C'est précisément par ce qui se rassemble en nous du passé au titre d'une *efficience de sens* que nous avons suffisamment d'identité pour soumettre ce que nous sommes déjà à l'épreuve de l'altérité et ainsi changer nos mesures par le déplacement de nos limites, non par leur suppression.

Ces considérations conduisent tout droit à l'idée de création qui occupe une place centrale dans le texte. La création est présentée comme une exigence interne qu'on doit concilier avec

l'idée d'une « pure force créatrice » ou « effort créateur » de l'individu, et qui a pour fonction d'apporter une solution toujours « aléatoire » à l'état d'aliénation intérieure dans lequel se trouve nécessairement l'individu. Il fait plaisir de voir la créativité placée au cœur même de l'être de l'homme plutôt que présentée, ainsi que cela arrive souvent, comme une activité anodine capable de meubler agréablement le temps où l'homme se repose de ses périodes de sérieux. Mais cette créativité est bien celle de l'individu, et si cet individu a une identité qui résiste à l'évanouissement pur et simple et perpétuel dans l'autre, un peu à l'image et au rythme d'un temps dont le présent cède sans cesse à l'avenir pour devenir ce qu'il n'était pas, à savoir le passé, et si cette identité recueille en elle un fonds de réalité d'une densité telle que les mesures manqueront probablement toujours pour en déterminer le degré, on n'arrive pas facilement alors à comprendre comment cette créativité puisse apporter une solution « toujours aléatoire » à l'état d'aliénation intérieure de l'individu. S'agirait-il de créer encore à partir de rien ? On comprendrait ainsi qu'il puisse sortir n'importe quoi de cette pure force créatrice. Mais si c'est toujours quelqu'un de bien déterminé qui crée, alors il paraît convenable d'atténuer la gratuité du résultat et d'imaginer un aléatoire tempéré par une certaine continuité de sens.

Est-ce du byzantinisme ? Que non ! Preuve : les conséquences. Une pure force créatrice, toute intérieure d'après le contexte, qui fournit des solutions aléatoires à un état d'aliénation également intérieur, ne peut, semble-t-il, que rester à à l'intérieur. On ne se trompe pas : « Or il n'est point d'autre solution à cet état d'aliénation, tout intérieur ne l'oublions pas, point d'autre solution que celle qui lui sera trouvée, toujours provisoirement, dans un autre monde, irréel et intérieur, à savoir celui-là même de la culture en tant qu'elle instaure un *territoire imaginaire*, irréductible à tout territoire réel. » Pour éviter, sans doute, l'absurdité d'une créativité humaine *ex nihilo*, dans le cas : aléatoire et tributaire de rien, on est obligé de maintenir le produit de cette création à l'intérieur de l'individu, et l'opposant ainsi à l'extérieur reconnu lui-même comme le réel, on lui confère le statut de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'irréel. Et cela, c'est le monde de la culture.

Pourquoi opposer l'imaginaire au réel ? Ne convient-il pas plutôt de le concevoir comme cette ouverture même que la réalité

peut s'offrir chez l'homme et par lui pour se dépasser, c'est-à-dire effectuer une accession à l'altérité ? Et de la sorte l'imaginaire n'aurait rien d'irréel. Pourquoi, d'autre part, continuer à opposer l'intérieur à l'extérieur à la manière cartésienne, quand il s'agit de l'homme, comme s'il ne s'était rien dit depuis trois quarts de siècle sur l'hors-de-soi essentiel à toute intentionnalité de la conscience humaine ou à toute modalité d'existence ? Peut-être parce que la culture est encore considérée bien abstraitement et pharisaïquement comme n'appartenant pas à la réalité quotidienne, et qu'alors il faut bien la confiner dans cet espace intérieur imaginaire et irréel. Il va de soi alors qu'il faille la dépayser puisqu'elle ne doit pas se souiller, comme pur signe de l'altérité, au contact des contours particuliers du territoire géographique. Il va de soi aussi que l'individu créateur doive être désidentifié au maximum parce que sa création culturelle ne serait pas pur dépassement, et qu'il n'aurait peut-être plus à supporter tout à fait solitairement l'angoisse de la déchirure existentielle.

Il semble cependant qu'on peut justement situer la culture dans le domaine de l'imaginaire ; ce serait le pays de la culture. Mais il apparaît que l'imaginaire, loin d'être confiné à l'intérieur de l'individu et réduit à l'irréel, doive être compris plutôt comme appartenant au réel même, lui permettant d'accéder à un plus être, d'être autrement qu'il ne serait sans lui ou d'apparaître selon une vérité plus intense. La métaphore de l'imaginaire investit tout le réel et signifie partout : de l'aménagement du territoire à la disposition du bâtiment et jusqu'à la représentation du jeu théâtral ou cultuel en passant par la présentation du tableau, celle du repas, du vêtement et du dire poétique. Comme imaginaire, la culture doit être omniprésente et doit tout représenter dans la claire manifestation de sa vérité. Cette manifestation n'est jamais une tâche achevée ; elle est toujours à reprendre et à perfectionner tant en intensité qu'en variété. Alors il ne faudrait pas dépayser ni départiculariser la culture. Au contraire, la poursuite jamais définitivement accomplie de son être-soi et de son être-vrai, en tant que ceux-ci impliquent essentiellement et toujours l'ouverture à l'altérité, l'essence même de la culture, peut bien exiger de passer par ces caractères distinctifs rattachés habituellement à l'habitation d'un pays et dont le premier en importance est sans contredit le langage.

Ainsi l'identité ou la distinction n'est pas nécessairement fixa-

tion identitaire, ni coïncidence réflexive à un figé ou à un défini quelconque, ni reculade nostalgique au point d'origine de quelque cordon ombilical. Le nationalisme ou le dépaysement ne représentent pas un « ou bien . . . ou bien . . . » fermé et funeste.

Université du Québec à Montréal

3. La recherche et le comité de déontologie à l'université

Georges Leroux

Volume 5, numéro 1, avril 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203096ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203096ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. (1978). 3. La recherche et le comité de déontologie à l'université. *Philosophiques*, 5 (1), 200–208. <https://doi.org/10.7202/203096ar>

3. LA RECHERCHE ET LE COMITÉ DE DÉONTOLOGIE À L'UNIVERSITÉ

par Georges Leroux

PRÉSENTATION

Le texte qui suit constitue une intervention dans le débat suscité dans certaines institutions comme les universités, les centres de recherches et les hôpitaux, par la mise sur pied d'un Comité de déontologie. Ce Comité ne possède pas encore de prérogatives définies et son existence est motivée, pour une bonne part, par le fait que plusieurs organismes subventionnaires ont jugé que le temps était venu de se munir de garanties morales avant de financer un projet de recherches.

L'Université du Québec a laissé à chacune de ses constituantes la tâche de créer un tel Comité, habilité à donner des avis aux organismes subventionnaires. Elle a également travaillé à préciser la problématique et à définir les principes de la déontologie de la recherche. C'est à titre de professeur à l'UQAM que j'ai participé aux discussions d'un groupe de travail dont le mandat était de formuler des suggestions pour l'élaboration d'une politique générale en matière de déontologie de la recherche. J'y ai côtoyé des chercheurs provenant de plusieurs disciplines, en plus d'un juriste et d'un théologien, et j'ai beaucoup appris dans nos discussions. Compte tenu du contexte dans lequel fut rédigé le texte que je sou mets ici aux critiques de collègues philosophes, je m'excuse à l'avance de son caractère essentiellement aporétique. Il vient de ce que partout où je croyais pouvoir énoncer une proposition claire et ferme d'un point de vue philosophique, on a fait valoir des objections tirées de la pratique scientifique dont j'avais mésestimé la pertinence.

RECHERCHE ET DÉONTOLOGIE

Dans la discussion des prérogatives d'un Comité universitaire de déontologie de la recherche, deux problèmes essentiels doivent

être abordés. Il y a d'abord le rapport étroit de l'éthique de la recherche à l'ensemble du contrat social auquel soucrit l'Université ; ce rapport est tel qu'on doit chercher à éclaircir la question de savoir si la recherche peut encore être dite libre de ses conséquences prévisibles à tous les plans où celles-ci peuvent se manifester. L'institutionnalisation progressive de la recherche dans des centres soutenus directement par l'État donne à cette première question un contexte fondamentalement politique : l'Université peut-elle développer une éthique de la recherche qui ne tienne pas compte des directions que voudrait lui imprimer le public qui la subventionne ? Peut-elle le faire sans nuire à la liberté de la recherche, à son dynamisme intrinsèque ? Cela introduit le second facteur déterminant dans l'analyse des prérogatives d'un Comité de déontologie : la liberté du chercheur, en particulier dans ses aspects heuristiques et organisationnels. Cette liberté est en effet traditionnellement liée au développement interne de l'observation et de la conceptualisation, mais elle comporte en outre aujourd'hui des dimensions liées à la complexification des procédures d'expérimentation et des modes de subvention, dont l'importance ne saurait être mésestimée. S'il est difficile de concevoir qu'un Comité de déontologie puisse intervenir en contraignant la liberté heuristique d'une recherche, il est fréquent de constater que ce Comité peut entraver, pour cause, l'organisation et le financement d'une recherche.

La mise sur pied de Comités institutionnels de déontologie répond clairement à la nécessité de régler le développement de la recherche sur le plan de ses conséquences. Une telle préoccupation s'exerce d'abord en ce qui a trait à la protection des sujets humains de l'expérimentation, mais elle intervient également au niveau des objectifs globaux d'une société, dont la détermination n'appartient pas au seul développement de la science mais encore à l'exercice d'une volonté politique. La question qui se pose alors est la suivante : l'institution peut-elle tenter de régler la recherche sur le plan de ses conséquences sans intervenir sur le plan de ses hypothèses ? La vigilance éthique d'une société peut-elle s'exercer sans entraver le développement complexe du savoir ?

La réponse à cette question n'est pas simple à fournir et de nombreux débats, concernant notamment ce qu'il est convenu d'appeler l'idéologie de la science, n'ont pas encore permis d'en donner même une claire formulation. On ferait cependant un pas

en avant si on consentait à voir dans l'apparente contradiction entre les contraintes toujours plus grandes exercées par l'institution et la liberté de la recherche un problème plus moral que logique. L'institution de Comités de déontologie demeure en effet doublement limitée. Le mandat en est restreint aux conditions de l'expérimentation ; cela découle du fait que les conséquences prévisibles d'une recherche demeurent toujours moralement indéterminées et que seul l'usage du savoir peut être moralement déterminé, c'est-à-dire soumis à un jugement de valeur. Le Comité de déontologie limite donc son expertise à l'examen des seules conditions de l'expérimentation pouvant avoir des effets néfastes pour des sujets participants ou encore des conditions soustraites à la connaissance des sujets et établies sans leur consentement. En second lieu, le Comité de déontologie limite son mandat à l'examen des seuls projets de recherche mis de l'avant dans l'institution. Il demeure sans prise sur la recherche privée. En conséquence, l'adhésion du chercheur à l'institution constitue, *de facto*, une adhésion à un système de principes qui est celui de l'institution et qui tient compte des normes de la société qui supporte cette dernière.

On ne saurait donc faire valoir, au moins dans l'état actuel de la politique de la science, — caractérisé par une grande timidité, — que l'institution de Comités de déontologie entraîne une limitation théorique ou pratique de la liberté de la recherche. Elle ne fait au contraire, dans la pratique, comme en témoigne le Rapport du Comité de déontologie du Conseil des Arts du Canada¹, que rappeler aux chercheurs les conditions minimales de la moralité de l'expérimentation avec des sujets humains. Elle ne leur dit rien de l'éthique de la science, encore moins de la politique sociale. Le Comité de déontologie rappelle l'appartenance à l'institution, il n'énonce pas les rapports de la recherche à la société. On ne peut donc lui reprocher de durcir l'opposition entre le contrôle institutionnel et la liberté de la recherche, puisqu'il n'exerce de contrôle

1. *Déontologie* : Rapport du Groupe consultatif de déontologie. Conseil des Arts du Canada, 1977. Ce Rapport concerne surtout la recherche en sciences humaines, par exemple sur les enfants, sur les prisonniers, etc. Le mandat des Comités institutionnels est discuté aux pages 28-30. Pour le domaine bio-médical, on pourra consulter le Rapport du Conseil de Recherches médicales intitulé *La déontologie de l'expérimentation chez l'humain*, Ottawa, 1978 (Rapport no 6). Le Rapport contient, à la p. 55 et ss, une bibliographie d'orientation très utile, dans laquelle on trouvera à la fois les documents internationaux (par ex. le code de Nuremberg) et la bibliographie générale.

que sur la recherche de l'institution même, et encore ne le fait-il que minimalement.

Cette première conclusion porte notre question à un niveau proprement éthique : l'adhésion du chercheur à l'institution entraîne-t-elle pour lui le devoir de se conformer à ses règles ? Il est important de dire ici qu'une réponse affirmative à cette question pourrait n'avoir guère de conséquences, tant que l'institution ne veut que contrôler les conditions de l'expérimentation, mais qu'elle pourrait en avoir de considérables si l'institution décidait, par exemple sous la pression de l'opinion, de régir le développement même de la recherche, par exemple en discriminant les projets à partir d'objectifs de nature purement sociale, politique, militaire, etc... La composition du Comité de déontologie deviendrait alors une question fort complexe, puisque deux avenues, et deux seulement, s'offriraient à l'institution universitaire et de recherche : l'autonomie et la servilité. C'est ici qu'intervient, à proprement parler, la liberté du chercheur : liberté de ne pas souscrire à l'institution si elle est servile, liberté de s'en détacher si, étant autonome, l'institution contredit néanmoins les principes moraux du chercheur. On voit donc que la moralité de l'adhésion du chercheur à l'institution est plus difficile à éclaircir dans le cas d'un contrôle étendu que dans le cas, actuel, d'un contrôle minimal. S'il est difficile d'asservir le chercheur à l'institution, dans le cas de la détermination des objets même de la recherche, il est concevable de l'y soumettre pour la seule détermination des conditions de cette recherche.

Tel est l'objectif d'un Comité de déontologie, telle est sa prérogative élémentaire. Ultimement, celle-ci découle des contraintes qui ne peuvent manquer de s'exercer sur la recherche institutionnalisée. Le concept de la liberté de la recherche lui-même est discuté, car il autorise une position facilement admise en principe, mais qui rencontre plusieurs difficultés sur le plan de la pratique. Ce qui est admis en principe l'est aussi généralement : une recherche qui contredirait manifestement le bien-être des sujets participants, qui contribuerait à dégrader un environnement ou qui aurait des conséquences clairement néfastes sur les individus ou les lieux qui en subiraient l'expérimentation, ou une recherche dont les conditions seraient camouflées aux sujets participants ne saurait être entreprise sans contrevenir à l'éthique la plus fondamentale

d'une société. Cette situation ne se présente jamais sur le plan des objets d'une recherche, puisque les projets de recherche possèdent en général les caractéristiques suffisantes pour garantir leur moralité, à proportion de la visée d'amélioration qu'ils proposent. Même dans le cas de la recherche dite fondamentale, le rapport de cette recherche à ses applications peut toujours être énoncé de manière ambiguë : les utilisations positives pourront toujours compenser, au moins quant aux prévisions, les utilisations négatives qui donneraient lieu à la réserve éthique. Une telle ambiguïté est sans doute suffisante pour dissoudre en son principe jusqu'à l'idée d'une éthique de la science : aucun savoir n'est moralement déterminé. En conséquence, sur le plan de ses objets, un principe admis dans sa généralité, — à savoir que la science ne saurait s'engager sur des chemins qui manifestement détruisent la société ou l'environnement, — peut ne recevoir jamais aucune application. Le rapport entre un projet de recherche et ses conséquences n'est en effet jamais manifeste, mais toujours implicite, toujours ambigu.²

Le premier seuil où cette ambiguïté peut être levée est celui des conditions de la recherche ; c'est là que la contrainte de l'Université et des organismes subventionnaires sur la direction de la recherche, en fonction de la société qui la supporte, doit d'abord s'exercer. La prévisibilité des conditions de la recherche doit être assez précise pour garantir leur moralité : voilà ce qu'exige en un premier temps l'institution. On doit donc pouvoir en donner une description assez concrète et dépourvue d'ambiguïtés. C'est à cette tâche que contribuent les codes et procédures de déontologie visant à protéger immédiatement les personnes impliquées directement dans l'expérimentation.

Ce principe une fois admis peut-on soutenir qu'il contredit la liberté académique ? Nous ne le pensons pas. L'application de ce principe entraîne que tout projet de recherche qui a des conséquences prévisibles ayant une incidence éthique doit être soumis au Comité de déontologie de l'Université. L'universalisation de cette application doit être maintenue fortement, même si le chercheur peut alors arguer des retards encourus par ce processus. Cet aspect de la discussion est organisationnel.

2. C'est à lever cette ambiguïté dans tous les cas particuliers où il est possible de le faire que travaillent les collaborateurs du *Hastings Center*, dans l'État de New York. Les publications de ce Centre (*Hastings Centre Report*) portent le plus souvent sur les implications éthiques de recherches particulières.

On ne saurait en effet, dans le domaine de l'éthique, faire valoir une contrainte de temps contre un principe moral. S'il est certain que la contrainte de temps vient à bout de la moralité des meilleurs chercheurs, il n'en est que plus clair qu'un Comité de déontologie doit tenir pour nuls les arguments de ceux qui, au nom de la liberté académique, refusent l'examen du Comité, en mettant de l'avant la question administrative.³

Cette tâche est limitée, elle représente un mandat restreint tout en constituant pour le chercheur une obligation morale forte. Il est sans doute à prévoir qu'elle se développera, en un second temps, dans le sens d'une précision accrue de toutes les conséquences d'un projet de recherche susceptibles d'intéresser une discussion éthique. S'il est vrai que le principe d'une éthique de la science demeure non fondé sur le plan de la prévision, il peut sans doute être établi en regard d'une optimisation des résultats bénéfiques. Déjà en effet la tâche et le devoir de rendre explicites les conséquences virtuelles d'un projet établissent les conditions suffisantes de sa moralité. Ceci est sans doute le prochain seuil que devra atteindre le Comité de déontologie : non pas la prévision du bénéfique, qui demeure ambiguë, mais l'énoncé de toutes les possibilités et la description du probable. La liberté de la science et de la recherche reçoit à ce niveau une détermination positive qui ne peut en contredire le concept : le Comité de déontologie ne discrimine pas les projets selon leurs implications prévisibles, il n'a pour tâche que de veiller à stimuler l'énoncé de ces implications. Il appelle à la vigilance éthique les chercheurs, il ne se substitue pas à eux.

Le troisième temps ou seuil d'intervention d'un Comité de déontologie demeure encore si éloigné qu'on répugne à l'évoquer ; il implique en effet un état de la société où le contrôle de la science n'appartient ni à ceux qui l'exercent — ne répondant en conséquence à aucun critère interne de développement, — ni à ceux qui tiennent une position dans la vie politique, mais à une instance autonome, reconnue à la fois par les chercheurs et par l'institution sociale et en conséquence susceptible de contraindre les premiers au nom d'un contrat social inédit. On ne voit pas, malgré l'obscurité qui s'attache à cette hypothèse, qu'on puisse éviter d'y parvenir ; c'est pour cette raison qu'on la mentionne ici.

3. BARBER, Bernard, « The Ethics of Experimentation with Human Subjects », *Scientific American* 234 (1976) 25-31.

En effet, aucune des positions représentées dans l'histoire des sciences en ce qui a trait à l'orientation de la recherche n'est satisfaisante. Cette orientation ne peut être laissée à l'État sans ouvrir la porte à un contrôle, dont un exemple aberrant fut le lyssenkisme. Une telle position, qui exclut en quelque sorte les chercheurs, demeure intenable. Inversement, des travaux récents et de plus en plus nombreux tendent à montrer l'anarchie et le chaos d'un développement de la recherche livré aux seules lois de la compétition et de la technologie. La société actuelle est donc mise au défi d'articuler un mécanisme satisfaisant pour empêcher le contrôle étatique, tout en réglant l'anomie de la recherche à l'ère industrielle.

Pour progresser dans cette voie, il faudra d'abord résoudre un problème actuellement débattu : les rapports de la science et de l'idéologie. Le chercheur peut en effet faire valoir que le principe de la soumission de la recherche aux fins d'une société est idéologiquement déterminé, et ce, même dans les cas où les droits de la personne sont engagés. Par exemple, quelqu'un pourrait soutenir que si une expérience devait avoir un risque élevé de mortalité, — les transplantations d'organes, — et néanmoins garantir une brèche dans la direction de la solution des problèmes de ce genre, alors elle devrait néanmoins être tentée. Cette personne présuppose alors que le concept même de « personne » est idéologiquement déterminé. De manière plus concrète, on pourrait faire valoir qu'une recherche met souvent en cause une institution politique (par exemple, les recherches sur la psychologie de l'intelligence dans des races distinctes).⁴

Ce dernier aspect fait resurgir ce qui est actuellement évacué : le conflit entre la liberté du chercheur et la soumission à un Comité de déontologie ; en effet, les principes régissant l'examen d'un projet sont eux-mêmes l'expression d'idées déterminées, possiblement réfutables, etc . . .

Le cas du professeur HORN, à qui on refusa des subventions qui lui étaient nécessaires parce que ses recherches mettaient en cause la psychologie des enfants noirs américains, en particulier le caractère héréditaire de l'intelligence, est bien instructif à cet égard. Il ne fait aucun doute que les Comités de déontologie

4. HORN, L. John, « The Ethics of Research : A Case Study and its Lessons », in S. HOOK, P. KURTZ & M. TORODOVITCH, Eds. *The Ethics of Teaching and Scientific Research*, New York, Prometheus Books, 1977, p. 135-159.

peuvent abuser de leur pouvoir de contrôle dans ce type de recherches. L'exemple en cause montre bien cependant le paradigme des recherches qui posent ce problème : il s'agit de recherches idéologiquement orientées. C'est en ce sens qu'on cite Galilée et Copernic à l'appui de sa position quand on sent qu'on veut soi-même ébranler une conception du monde. À vrai dire, le paradigme de la science libre appartient au passé révolu de la science ; dans le présent, il ne convient peut-être qu'à la philosophie qui est idéologiquement plus déterminée que les sciences. Aucune science ne partage entièrement ce prédicat avec la philosophie, et les chercheurs qui refuseraient l'examen du Comité de déontologie, pour la raison que cet examen pourrait être idéologiquement biaisé, ne font que révéler par là même qu'il se trouve dans leurs préoccupations quelque chose qui donne prise à un tel biais. Dans l'état actuel cependant, ils pourraient avoir raison : les comités prévus n'ont d'autre seuil d'intervention clair que celui des conditions de l'expérimentation.

L'éventualité problématique d'une instance chargée de régir le développement de la recherche préjuge, en effet, de la possibilité de distinguer dans un projet son orientation idéologique particulière. Comme aucun moyen satisfaisant n'est à notre disposition pour fournir des analyses rigoureuses à ce chapitre, il faut donner comme consignes au comité d'éthique de limiter les critères de son examen à des critères identifiables et précis. Dans un premier temps, et cela pourra rassurer tous les chercheurs, ces critères doivent demeurer limités au bien-être des participants à l'expérimentation, à la qualité de l'environnement physique, à la confidentialité des informations, etc., bref, à des critères qui n'interfèrent en aucune façon avec l'heuristique de la recherche en cause. Ce problème, plus délicat, sera laissé à une étape ultérieure, dans laquelle seront définis les critères éthiques d'une recherche, au niveau même de son heuristique. Notre position exprime un vœu, correspondant à la nécessité d'une situation, mais il se pourrait que ce vœu ne soit jamais réalisable.

Il faut donc donner au Comité de déontologie une fonction destinée à se développer proportionnellement aux risques de l'expérimentation scientifique, aux manipulations des sciences humaines et au pouvoir qui en découle pour les utilisateurs de ces connaissances. C'est en vertu du principe que la science n'est possible

que par la société qu'on doit argumenter pour le principe qu'elle doit être faite aussi *pour* elle, et non contre elle.⁵

-
5. On consultera avec profit le recueil édité par les soins de P.A. FREUND : *Experimentation with human subjects*, New-York, Braziller, 1969 (Dædalus Library). Ce livre contient, entre autres, des textes de H. Jonas, T. Parsons, M. Mead. Nous n'avons pas mentionné le problème, très discuté chez les philosophes, des droits des animaux ; cf. S.R.L. CLARK : *The Moral Status of Animals*, Oxford, 1977. Il faut signaler le développement récent de l'éthique bio-médicale ; H.T. ENGELHARDT et S.F. SPICKER dirigent, chez l'éditeur Reidel, une collection intitulée « Philosophy and Medicine », déjà très riche. Notons également la publication à l'Université de Chicago, depuis mars 1976, d'un périodique spécialisé dans ces questions : *The Journal of Medicine and Philosophy*. Enfin, il faut attirer l'attention sur la création à Montréal, dans le cadre de l'Institut de Recherches cliniques, d'un Centre de Bioéthique dirigé par un théologien, M. David Roy.