

Du scepticisme épistémologique au béhaviorisme: une discussion philosophique

PHILIPPE THIRIART¹

Collège Édouard-Montpetit

Épistémologiquement, la plupart des intellectuels s'opposent au béhaviorisme radical parce que ce dernier néglige la rationalité pure, l'explication causale, la compréhension intuitive, la prise de conscience et l'authenticité psychologique. Cependant plusieurs auteurs et philosophes non béhavioristes ont exprimé leur scepticisme envers ces méthodes de connaissance. Leur scepticisme permet de mieux saisir la position béhavioriste. Mais, le béhaviorisme radical ne traite pas, de façon satisfaisante, de certains problèmes intéressants comme la connaissance de soi. En pratique, il faut tenir compte d'une approche socio-cognitive.

INTRODUCTION

L'être humain peut-il tendre à la connaissance de la nature des choses? À cette question, la plupart des intellectuels répondent positivement. Chercher à connaître l'essence des choses est une des plus nobles entreprises humaines. En psychologie, cette essence est l'appareil psychique ou le soi. Les comportements ne sont qu'apparences matérielles, que symptômes d'une réalité immatérielle et causale dont dépend la conduite. La rationalité et l'intuition sont les instruments qui ouvrent l'accès à cette réalité psychique essentielle.

Pourtant, selon la tradition judéo-chrétienne, Dieu ne nous a pas créés pour que nous accédions à la connaissance de la nature des choses. Nous sommes sur terre pour y faire notre salut et non point pour connaître les secrets de l'être. Le péché originel n'a-t-il pas consisté à vouloir manger au fruit de l'arbre de la connaissance? Pour plusieurs penseurs chrétiens, «la *libido sciendi*, le désir insatiable de savoir, est aussi condamnable que la concupiscence des sens, *libido sentienti* » (Louis Rougier, 1973, p. 121).

1. Les demandes de tirés-à-part et d'information peuvent être adressées à l'auteur, Département de psychologie, Collège Édouard-Montpetit, 945 chemin de Chambly, Longueuil (Québec), Canada, J4H 3M6

En outre, d'un point de vue matérialiste et évolutionniste, nous sommes les cousins des singes et seul un plus gros cerveau nous en distingue. Posséder ce plus gros cerveau n'implique pas que la connaissance des secrets de l'être nous soit promise. Notre cerveau nous a permis de développer des instruments d'adaptations physique et sociale. D'une part, il a permis le développement de la science et de la technologie. D'autre part, l'intelligence est utilisée par chacun pour essayer de s'assurer d'une position psycho-sociale avantageuse. En effet, dans une société, il y a relativement peu de positions permettant tout à la fois d'avoir une bonne opinion de soi-même, de bénéficier du respect d'autrui, de jouir d'un niveau de vie confortable et d'être à l'abri des revers de fortune. Par conséquent, les systèmes d'explications des diverses professions et disciplines intellectuelles peuvent être considérés comme des instruments de réussite psycho-sociale (Thiriart, 1986).

Les points de vue judéo-chrétien et matérialiste nous suggèrent ainsi un certain scepticisme épistémologique: l'être humain n'est pas construit pour accéder à la nature profonde des choses. Dans la tradition philosophique, un tel scepticisme n'est pas isolé. On le retrouve notamment chez David Hume et Emmanuel Kant (Lalande, 1968). Ce scepticisme peut conduire au béhaviorisme.

DU SCEPTICISME À L'ACCEPTATION DU BÉHAVIORISME

Pour la plupart des philosophes et des intellectuels «littéraires», le béhaviorisme est une aberration. D'après eux, on ne peut sympathiser avec cette doctrine que par ignorance ou par perversité: ignorance de la complexité du psychisme humain ou perversité de réduire le sujet humain à un objet mécanique. Le but du présent texte est de rendre intelligibles certaines raisons pour lesquelles des individus bien informés et bien intentionnés peuvent sympathiser avec une position béhavioriste. Je désire montrer que le scepticisme épistémologique ouvre la porte au béhaviorisme.

En effet, les adversaires du béhaviorisme soutiennent habituellement que la psychologie doit étudier les vraies causes psychiques des comportements ou le soi authentique. Les uns font appel à la rationalité pour accéder à ces causes. D'autres font appel à l'intuition pour atteindre la vérité ou l'authenticité du sujet. Tous considèrent que la prise de conscience est nécessaire et suffisante pour investiguer le réel psychologique et pour amener un changement personnel. Néanmoins, plusieurs penseurs reconnus, non-béhavioristes, ont adopté des positions sceptiques ouvrant la porte au béhaviorisme. Ainsi, la prise de conscience sera critiquée au nom de la psychanalyse et l'authenticité au nom de l'existentialisme.

LE BÉHAVIORISME RADICAL

La thèse centrale du béhaviorisme radical est que les pensées conscientes, les sentiments, les intentions et les processus «mentaux» de toutes sortes, n'ont qu'une faible influence sur nos actions effectives. L'organisme réagit principalement en fonction des conditionnements auxquels il a été soumis. Nous sommes des machines complexes qui réagissent à des stimuli biologiques et sociaux. Notre conduite ne dépend que très partiellement des processus conscients et volontaires, qui servent le plus souvent à rationaliser, à justifier notre conduite après coup. En pratique, le béhavioriste radical procède comme si le mental n'existe pas, puisqu'il considère que le mental — qu'il soit réel, virtuel ou fictif — n'a pas d'influence directe sur les comportements (Kawash & Fuchs, 1974). Selon Jean Bélanger (1978, p. 5), «pour expliquer le comportement, une théorie béhavioriste ne s'appuie que sur trois catégories de phénomènes: la situation, la réponse et l'organisme».

Le mental peut même être perçu comme un obstacle à l'étude de la conduite; en effet, ce que chacun pense de lui-même, l'empêche souvent d'identifier les déterminants réels et matériels de ses comportements (Greenwald, 1980). C'est pourquoi, «Le béhavioriste rejette l'introspection, l'intuition ou l'empathie comme méthode de vérification ou de preuve» (Bélanger, 1978, p. 8). Ainsi, le béhaviorisme radical se distingue des autres courants psychologiques par le fait qu'il ne cherche pas à expliquer ou à faire comprendre la conduite humaine en termes mentaux; il vise plutôt à la décrire, à la prédire et à la maîtriser.

LA RATIONALITÉ CAUSALE ET LA COMPRÉHENSION PSYCHOLOGIQUE

Comme la culture intellectuelle française est rationaliste, elle écarte souvent a priori le béhaviorisme qui est empiriste et d'origine anglo-saxonne. Pourtant, on trouve parfois, chez certains penseurs français, des affirmations de style béhavioriste. En voici quelques exemples. À propos de l'explication purement rationnelle, le poète et penseur Paul Valéry (1945) a déjà écrit:

Il n'est de définitions précises qu'*instrumentales* (c'est-à-dire qui se réduisent à des actes, comme de montrer un objet ou d'accomplir des opérations). Il est impossible de s'assurer que des sens uniques, uniformes et constants, correspondent à des mots comme raison, univers, cause, matière ou idée. Il en résulte le plus souvent que tout effort pour préciser la signification de tels termes aboutit à introduire, sous le même nom, un nouvel objet de pensée qui s'oppose au primitif dans la mesure où il est nouveau (p. 272). L'idée de *Faire* est la première et la plus humaine (p. 17). La pensée est, par essence, impuissante à se tirer de ses propres combinaisons (p. 215-216).

L'historien Paul Veyne (1971) se joint à Valéry en niant que la causalité soit un concept intrinsèquement scientifique. Selon lui, «La causalité... c'est notre vie» (p. 204). «La cause n'existe que par l'intrigue» (p. 205). «La causalité est une con-

clusion, et une conclusion vague» (p. 181). Veyne invoque Descartes pour douter du pouvoir des explications verbales: «Pour savoir la vraie opinion des gens, il faut d'abord prendre garde à ce qu'ils pratiquent qu'à ce qu'ils disent, à cause qu'ils l'ignorent eux-mêmes, car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit» (p. 224).

En d'autres termes, le processus cérébral qui nous fait faire quelque chose, est différent de celui qui nous permet de savoir que l'on fait cette chose. Or, quand nous expliquons notre comportement, nous faisons habituellement appel au deuxième processus – celui qui nous permet de savoir que nous émettons un comportement – plutôt qu'au processus qui détermine ce comportement. Par conséquent, il est normal que les déterminants effectifs de nos comportements échappent souvent à nos explications. Ce qui permet au biologiste Henri Atlan (1986) de déclarer:

Expliquer c'est donner un sens aux choses, supprimer leur caractère surprenant et inquiétant en les reliant à du déjà vu et à du déjà expliqué (p. 17). C'est pourquoi la fécondité de la recherche scientifique est à trouver beaucoup plus dans ses effets de maîtrise et de manipulations opératoires, que dans ses effets d'explication (p. 144). Le besoin d'explication du réel est, au fond, antiscientifique (p. 186). L'incomplétude explicative [serait] le trait caractéristique par quoi la science se distinguerait de la magie. Cette incomplétude explicative [permettrait] la croissance des savoirs scientifiques par opposition à la stagnation des cosmogonies magiques (p. 398).

Pour un individu, une explication valable est celle qui est compatible avec les explications qui lui sont déjà familières. La validité d'une explication dépend de l'individu qui l'entend. Elle est subjective et circulaire. Elle n'est pas scientifique mais psycho-sociale. Et, ici au Québec, Jean Bélanger conclut: «la thèse behavioriste ne constitue pas comme telle une théorie explicative du comportement» (1978, p. 11).

Si l'explication est subjective et circulaire, peut-on dès lors se fier à la compréhension intuitive? L'historien Paul Veyne le nie (1971):

La compréhension psychologique ne permet ni de deviner, ni de critiquer; elle est le déguisement d'une invocation au bon sens ou à l'homme éternel qui, depuis un bon siècle d'histoire et d'ethnographie, n'a connu que des déments. ... mais ce n'est pas un critère, [ni] un moyen de vérification (p. 215). La compréhension est une illusion rétrospective (p. 216). [Prétendre] connaître les hommes est n'être pas surpris par eux après l'événement (p. 214).

En outre, bon nombre de recherches, effectuées depuis 30 ans en psychologie, montrent que le sujet n'a pas d'accès direct et assuré à ses propres émotions et attitudes. Il les infère causalement comme l'inférerait un observateur extérieur (Beauvois, 1984; Leyens, 1983; Nisbett & Ross, 1980). Par exemple, de nombreuses personnes infèrent qu'elles sont intimidées – lors d'une rencontre sociale – lorsqu'elles perçoivent que leur cœur bat fortement et rapidement. Si on peut les persuader d'attribuer ces battements cardiaques à un stimulus extrinsèque (drouge ou bruit), elles cessent de se sentir intimidées dans cette situation (Rubenstein, 1980). Cette perspective s'appuie sur les conceptions les plus récentes du

fonctionnement du cerveau (Gazzaniga, 1987; Thiriart, 1987a). En conclusion, dans la vie une explication sert à faire comprendre; sa valeur est plus psychosociale que scientifique. Pour leur part, les behavioristes radicaux sont autant sceptiques à l'égard de la compréhension psychologique intuitive que de l'explication rationnelle et causale. Ils visent plutôt la description, la prédiction et la maîtrise des événements.

L'EFFICACITÉ THÉRAPEUTIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Historiquement et populairement, la psychanalyse est considérée comme la théorie la plus représentative de la psychologie. D'après la psychanalyse, nous sommes inconscients des motivations réelles de plusieurs de nos actions. On peut considérer cette inconscience soit comme accidentelle, soit comme nécessaire. Bien des gens conçoivent l'inconscience comme accidentelle. Selon cette première conception, on serait normalement conscient des causes et des motivations de nos actions; leur inconscience proviendrait d'accidents durant le développement de l'individu. Dans ce cas, le traitement psychanalytique permettrait de prendre conscience d'anciennes situations traumatiques et de se libérer des émotions qui y sont attachées. Un traitement réussi donnerait lieu à un individu pleinement conscient de son passé, de ses motivations et de la réalité. En outre, il ne souffrirait plus de symptômes névrotiques.

Il est permis de douter de cette conception optimiste à partir de plusieurs arguments. En premier lieu, la psychanalyse est le plus souvent inefficace pour libérer ses clients de leurs symptômes névrotiques. Lorsque des enquêtes sont effectuées auprès de ces clients, elles montrent qu'un faible pourcentage d'entre eux sont libérés de leurs symptômes. Dans son ouvrage *Les psychocrates*, Martin Gross présente une intéressante analyse socio-culturelle de la psychologie et de la psychiatrie. Il rapporte notamment une étude effectuée aux États-Unis par les psychanalystes eux-mêmes. Cette recherche conclut à un taux de 20% de «guérisons» (1979, p. 262). En France, Dominique Frischer arrive à des conclusions semblables dans son livre *Les analysés parlent* (1977).

Quand des psychanalystes prétendent à une efficacité pratique – car ils ne le prétendent pas tous – ils choisissent les cas rares qui ont réussi avec des individus souvent exceptionnels. Le beau livre de Marie Cardinal, *Les mots pour le dire*, laisse croire au lecteur que sa guérison démontre l'efficacité propre de la psychanalyse, alors qu'on sait que les psychothérapies peuvent assez bien réussir avec une personne caractérisée comme JALID: jeune, attrayante, loquace, intelligente, dynamique (Gross, 1979, p. 69). Marie Cardinal était une JALID typique. Elle aurait pu régler ses problèmes avec d'autres approches thérapeutiques, sans doute plus rapidement qu'en psychanalyse, mais elle n'aurait pas eu la matière de tout un livre. . .

Faire appel aux cas exceptionnels pour illustrer une approche est fallacieux. C'est comme si on se basait sur la vie de saint François d'Assise ou de saint Vincent de Paul pour présenter ce que fut habituellement le catholicisme. Ajoutons

que l'enfer est parfois pavé de bonnes intentions et qu'une thérapie peut s'avérer désastreuse pour certains patients. Dans *Anna*, un époux nous raconte le destin tragique de sa femme qui a suivi une thérapie humaniste, supervisée par le célèbre anti-psychiatre Ronald D. Laing (Reed, 1978).

LA PSYCHANALYSE COMME FICTION

Néanmoins, on ne peut pas nier que certains traitements psychanalytiques réussissent. Cette réussite est-elle due au fait de retrouver les événements du passé tels qu'ils ont eu lieu? La plupart des gens semblent le croire, mais pas Freud. Pour décrire le processus analytique, il préfère le terme «construction» plutôt que «reconstruction» du passé. En 1937, dans *Constructions in analysis*, il déclare: «Fort souvent, nous ne réussissons pas à amener le patient à retrouver ce qui a été réprimé. Au lieu de cela, si l'analyse est conduite correctement, nous lui communiquons la conviction que sa construction est vraie, ce qui permet d'obtenir le même effet qu'un souvenir retrouvé» (Freud, 1968, vol. 23, pp. 265-266). De plus, déjà en 1916-1917, il écrivait que si nous réussissons «à amener un traitement à un dénouement heureux en installant et puis en résolvant un fort transfert paternel... il ne serait pas correct de conclure que le patient a souffert autrefois d'un semblable attachement libidinal à son père» (Freud, 1968, vol. 16, pp. 455-456).

Plus récemment, le psychanalyste et chercheur américain Donald Spence conteste aussi qu'il soit nécessaire et possible d'atteindre à la vérité historique. D'après lui, «Dans la situation analytique, le patient et le professionnel cherchent tous les deux désespérément à construire une histoire [...]. Une analyse réussie ne retrouve pas le passé, elle crée une fiction utile pour le futur» (Robinson, 1982). Ainsi, il n'est pas nécessaire que le patient accède à la vérité historique de son passé pour mieux affronter la vie. Il est suffisant qu'il s'invente une vérité narrative qui l'aide à mieux vivre.

Mais en principe, serait-il possible au patient de retrouver la vérité historique de son passé grâce à une psychanalyse ou à une méthode comme l'hypnose? Dans son ouvrage *La mémoire*, Elisabeth Loftus (1983) montre que la mémoire fonctionne par construction et que cette construction est inévitablement influencée par notre situation présente. Aussi, la vérité historique de notre passé échappe nécessairement à la prise de conscience (Rosenfeld, 1988).

LES LIMITES DE LA CONSCIENCE

Si une psychanalyse libère rarement des symptômes, si elle ne permet pas de retrouver notre passé exact, permettrait-elle, à tout le moins, de prendre durablement conscience de nos pulsions profondes? Selon Freud, ces pulsions profondes

sont sexuelles et agressives. En être constamment conscients pourrait donner lieu à des comportements antisociaux, qui nous mettraient rapidement en difficulté.

Pour la sociobiologie comme pour la psychanalyse, la conscience n'a pas pour but principal d'atteindre la vérité. Dans *Dominances*, le philosophe Claude Lévi-Strauss (1982) écrit: «La pensée ou la conscience est, non pas la présence à soi, mais au contraire une forme d'absence du corps à soi... L'évolution [des espèces] n'est qu'un long défilé où le succès du plus apte à se reproduire est assuré en partie par sa plus grande aptitude à paraître ce qu'il n'est pas... La pensée est le premier des cosmétiques... C'est le rôle même de l'intelligence humaine que de simuler, au double sens... de reproduire [naturellement] et de dissimuler» (pp. 152-155). Ainsi, les argumentations idéalistes masqueraient notre nature animale. L'humain n'est pas tant un animal rationnel qu'un animal rationalisateur.

Plus encore, on a montré que des déprimés ont une perception plus exacte de l'effet réel de leurs actions que des *normaux* (Alloy & Abramson, 1979; Thiriart, 1987a). Enfin, une expérimentation québécoise montre que nous ne sommes que faiblement en mesure de différencier entre des affirmations vraies et des affirmations fausses à propos de notre personnalité (Thiriart, 1987b). La prise de conscience s'avère peu fiable pour connaître le réel.

Par conséquent, nous aboutissons à une deuxième façon de concevoir la psychanalyse: nous sommes *habituellement* inconscients de nos pulsions fondamentales et des déterminants de nos actions. Des processus particuliers du cerveau doivent être mobilisés pour prendre conscience d'un stimulus, d'un message et même d'un souvenir (Thiriart, 1988a). Nous sublimons peut-être ces pulsions fondamentales, ou, plus exactement, nous adoptons comme des fins en soi ce qui n'étaient, à l'origine, que des moyens de les satisfaire. La vie humaine civilisée consisterait ainsi à poursuivre des fins qui originellement n'étaient que des moyens en vue de fins plus fondamentales: la survie et la reproduction (Thiriart, 1988b). Il est nécessaire qu'il en soit habituellement ainsi. La lucidité totale n'est pas souhaitable. La civilisation est fondée sur la répression des instincts. Pour vivre en société, chacun doit être relativement naïf à propos des mobiles originels de ses comportements.

LES LIMITES DE L'AUTHENTICITÉ ET L'EXISTENTIALISME

Au début de chaque session, je demande à mes collégiennes et collégiens ce qui leur plaît et leur déplaît dans la vie. Bon nombre d'entre eux répondent que l'hyppocrisie leur déplaît. Par conséquent, une approche humaniste valorisant l'authenticité les séduit souvent. Mais est-il possible d'accéder à une authenticité absolue? D'après l'existentialisme, l'authenticité ne peut être que relative. Il y a quelques années, Joseph S. Catalano (1984) publiait un article à propos de la bonne foi et de la mauvaise foi selon Jean-Paul Sartre. Je cite Catalano largement ici puisqu'il synthétise fort bien mes positions: «Il apparaît clair que... nous ne pouvons jamais échapper au fait de jouer un rôle... Bien que nous soyons libres

et responsables des rôles que nous jouons, notre seule latitude est d'abandonner un rôle et d'en pénétrer un autre» (p. 41).

Mais comment se fait-il que nous ne soyons pas sereins et tranquilles dans nos rôles? Comment se fait-il que nous éprouvions assez souvent une impression de manque? «L'absence et le manque que nous constatons dans le monde originent de la nature de la conscience humaine en tant qu'activité négative» (p. 42). Mais, de quelles façons la conscience peut-elle être appelée activité négative? Dans un premier sens, la conscience est une activité négative parce qu'elle nous permet d'imaginer ce que nous pourrions être et ne sommes pas. Lorsque nous comparons ce que nous pourrions faire avec ce que nous faisons, il est inévitable que nous ressentions souvent une impression de manque. A partir de ce constat d'insuffisance, deux avenues s'ouvrent. La première est de se choisir un projet et de l'entreprendre. En effet, lorsque nous poursuivons activement un but, nous re-trévissons le champ de notre conscience de façon opportune.

Mais trop souvent la conscience de soi n'engendre pas le choix de l'action souhaitable. Elle sert plutôt à rationaliser notre passivité. Trop souvent la prise de conscience n'est pas une étape en vue de l'action, mais un écran entre nous et l'action. En ce deuxième sens, on peut dire que la conscience est négative. Elle est plus souvent la racine de l'auto-justification que de l'action positive.

Et même lorsque nous nous auto-critiquons avec sincérité, nous nous félicitons implicitement de cette sincérité, ce qui nous dispense de devoir changer. Plus encore, [écrit Catalano] si nous étions réellement honnêtes en ce qui touche à notre condition, nous tenterions de la changer, plutôt que de nous condamner pour des vices que nous perpétons... Ce sont nos actions et non pas nos jugements abstraits à notre sujet qui sont le meilleur critère de l'honnêteté... Il semblerait que toute connaissance de soi est teintée d'auto-déception... Il n'existe aucune position neutre d'où nous puissions évaluer notre comportement... Notre bonne foi n'est seulement qu'une saisie fugitive du fait que nous ne puissions échapper à la mauvaise foi elle-même» (p. 43-44).

Ainsi, pour l'existentialisme, l'authenticité de la conscience ne peut être que relative. La conscience est toujours en représentation que cela soit vis-à-vis d'autrui ou vis-à-vis d'elle-même.

Cette conception a été explorée par le psychologue Mark Snyder (1987). Ses recherches lui ont permis de distinguer deux processus de régulation chez l'individu: la socio-régulation (*high self-monitoring*) et la psycho-régulation (*low self-monitoring*). Le socio-régulateur est en représentation par rapport à autrui. Il se demande: «Quelle personne cette situation me demande-t-elle d'être et comment puis-je agir pour être cette personne?» Les leaders sont souvent des socio-régulateurs. Le psycho-régulateur, quant à lui, est en représentation par rapport à lui-même. Il se demande: «Qui suis-je et comment pourrais-je être moi dans cette situation?» Le psycho-régulateur cherche à maintenir une authenticité ou une cohérence entre ce qu'il pense être et ce qu'il essaie de faire. Ainsi, la personne qui vise l'authenticité, serait en représentation vis-à-vis d'elle-même.

CONCLUSION

Une des principales fonctions de la conscience est de rationaliser ou de justifier nos comportements à nos propres yeux et à ceux d'autrui. L'explication est plus humaine que scientifique. Selon les auteurs invoqués, pour connaître la réalité, on ne peut pas se fier pleinement à la rationalité, à l'explication causale, à l'intuition, à la prise de conscience ou au sentiment d'authenticité.

L'important demeure ce que les humains font et ce qu'ils ressentent émotivement. Ce qui intéresse les behavioristes, c'est l'amélioration des comportements et l'équilibre des émotions. Dans ce but, ils évitent de se laisser obnubiler par l'explication causale mentale ou par la compréhension intuitive. Ils préfèrent viser assez directement la description, la prédiction et la maîtrise des comportements et des réactions émotives. Ainsi, ils espèrent une plus grande efficacité qu'avec les autres approches psychologiques (Foa & Emmelkamp, 1983).

Selon le philosophe Mario Bunge (1983, p. 11), «l'approche behavioriste au sens strict se distingue par ce qu'elle a choisi de négliger». L'approche behavioriste a une valeur heuristique certaine: elle permet de découvrir de nouveaux faits, de nouvelles relations entre les phénomènes. Néanmoins, selon Bunge (1983, p. 14), «dans son extrême ascétisme ontologique, épistémologique et méthodologique, le behavioriste nie que les problèmes les plus intéressants soient accessibles à l'approche scientifique. Il abandonne ainsi le terrain au mentaliste et à ses spéculations fantaisistes».

Un de ces problèmes intéressants est celui de la connaissance de soi (Thiriart, 1989). Peut-on en parler d'un point de vue strictement behavioriste? Esteve Freixa i Baqué (1989) le fait au niveau des principes. Mais le behavioriste radical le plus convaincu peut-il s'empêcher de s'introspecter, de se juger, de se prêter des intentions, et cela dans un cadre social? Aussi, une perspective socio-cognitive me paraît inévitable. Et de fait, la plupart des thérapeutes du comportement sont amenés à utiliser cette perspective (Beaudry & Boisvert, 1988, p. 20). Même si l'explication causale mentaliste et la compréhension intuitive ne donnent pas accès à une réalité essentielle, elles accompagnent le flux de la vie quotidienne. À ce titre, il faut en tenir compte.

ABSTRACT

Epistemologically most intellectuals are opposed to behaviorism because it neglects pure rationality, causal explanation, intuitive comprehension, consciousness raising and psychological authenticity. Yet several non-behaviorist authors and philosophers have voiced their skepticism about these methods of knowledge. Their skepticism supports behaviorism. But radical behaviorism is not satisfying to deal with some subjects as self-knowledge. In practice a socio-cognitive approach is unavoidable.

RÉFÉRENCES

- Alloy, L. B. & Abramson, L. Y. (1979). Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: sadder but wiser? *Journal of experimental psychology: general*, 108 (4), 441-485.
- Atlan, H. (1986). *À tort et à raison: intercritique de la science et du mythe*. Paris: du Seuil.
- Beaudry, M. & Boisvert, J.-M. (1988). *Psychologie du couple*. Montréal: du Méridien.
- Beauvois, J.-L. (1984). *La psychologie quotidienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bélanger, J. (1978). Images et réalités du béhaviorisme. *Philosophiques*, 5 (1), 3-110.
- Bunge, M. (1983). De la neurologie sans âme et de la psychologie sans tête à la neuropsychologie. *La petite revue de philosophie*, 5 (1), 1-45.
- Catalano, J. S. (1984). Bonne et mauvaise foi, notions faible et forte. *La petite revue de philosophie*, 6 (2), 37-59.
- Foa, E. B. & Emmelkamp, P. M. G. (Eds.) (1983). *Failures in behavior therapy*. New Jersey: John Wiley & Sons Inc.
- Freixa i Baqué, E. (1989). Les fondements de la connaissance de soi du point de vue béhavioriste. *La petite revue de philosophie*, 10 (2), 67-81.
- Freud, S. (1968). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press.
- Frischer, D. (1977). *Les analysés parlent*. Paris: Stock.
- Gazzaniga, M. (1987). *Le cerveau social*. Paris: Laffont.
- Gross, M. (1979). *Les psychocrates*. Paris, Laffont.
- Greenwald, A. G. (1980). The totalitarian ego: fabrication and revision of personal history. *American psychologist*, 35 (7), 603-618.
- Kawash, G. & Fuchs, A. H. (1974). A factor analysis of five schools of psychology on prescriptive dimensions. *Journal of the history of behavioral science*, 10, 426-437.
- Lagade, C. (1982). *Dominances*. Longueuil: Le Préambule.
- Lalande, A. (1968). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leyens, J.-Ph. (1983). *Sommes-nous tous des psychologues?* Bruxelles: Mardaga.
- Loftus, E. (1983). *La mémoire*. Montréal: du Jour.
- Nisbett, R. & ROSS, L. (1980). *Human inference: strategies and shortcomings of social judgment*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Reed, D. (1978). *Anna*. Paris: Albin Michel.
- Robinson, P. (1982, July). The story hour. *Psychology Today*, pp. 76-78.
- Rosenfeld, A. H. (1988, May). Brain attack. *Psychology today*, pp. 68-69.
- Rougier, L. (1973). *La métaphysique et le langage*. Paris: Denoël.
- Rubenstein, C. (1980, March). «Faking shy women out of shyness». *Psychology Today*, pp. 19, 20, 22.
- Snyder, M. (1987). *Public appearances, private realities: the psychology of self-monitoring*. New York: W.H. Freeman & Co.
- Thiariat, P. (1986). Gnoséologie et sociobiologie. *La libre pensée*, 5, 14-25.
- Thiariat, P. (1987a). Le cerveau et la croyance nécessaire. *La petite revue de philosophie*, 8 (2), 69-90.
- Thiariat, P. (1987b). Les incertitudes de la connaissance de soi et le béhaviorisme. *Comportement humain*, 1, 113-123.
- Thiariat, P. (1988a). Le subliminal: un mythe moderne! *Très à part*, 9, 71-75.
- Thiariat, P. (1988b). Les conceptions du plaisir dans l'antiquité et la psychophysiologie moderne. *Philosopher*, 5, 57-70.
- Thiariat, P. (Ed.) (1989). Psychologie et connaissance de soi [numéro spécial]. *La petite revue de philosophie*, 10 (2), 1-143.
- Valéry, P. (1945). *Variétés V*. Paris: Gallimard.
- Veyne, P. (1971). *Comment on écrit l'histoire*. Paris: du Seuil.