

# Emilio Ribes Iñesta



## **Emilio Ribes Iñesta en quelques dates...**

1944 : Naissance à Barcelone.

1969 : Doctorat de psychologie expérimentale, université de Toronto.

1981 : Doctorat de philosophie, Université nationale autonome du Mexique.

1985 : Parution de son ouvrage principal, *Teoría de la conducta*.

1991 : Création du Centre d'études et de recherches sur le comportement de l'université de Guadalajara (Mexique).

## **Emilio Ribes Iñesta en quelques titres...**

Prix de recherche scientifique décerné par la Société mexicaine de psychologie.

Prix interaméricain de psychologie.

Prix de l'Association américaine du comportement (ABA) pour la diffusion de l'analyse expérimentale du comportement.

Fondateur de la Société mexicaine d'analyse du comportement.

# L'esprit ? Une interaction

*Par Esteve Freixa i Baqué*

Lorsque j'étais enfant, on me raconta la blague suivante : « Un sergent instructeur est en train de faire un exposé de balistique à ses jeunes recrues. « Grâce à la force de propulsion, le projectile suit une trajectoire parabolique ascendante, atteint son point culminant, puis entame sa descente en vertu de... en vertu de... Bon, les gars! Ici, le manuel de l'instructeur m'indique que je dois vous dire : en vertu de la gravitation universelle; mais, entre nous, je pense plutôt que le projectile tombe en vertu de... son propre poids!» Et l'on riait de ce sergent qui ne savait pas que « la gravitation universelle » n'était que la formulation savante de ce qu'il appelait « son propre poids ».

Mais nous nous fourvoyions car il n'avait pas tout à fait tort (quoiqu'il n'eût pas non plus tout à fait raison, comme nous le verrons par la suite). En effet, la gravitation et le poids ne constituent pas un seul et même concept, exprimé en deux langages différents (savant *versus* populaire), mais deux concepts tout à fait distincts. Rappelez-vous vos cours de physique au collège : les corps possèdent une forme propre, un volume propre, une taille propre, mais non un poids propre; ce qui leur est propre est leur masse. Le poids est *l'interaction* (nous y voilà!) entre la masse et la force de la gravitation universelle. Nous confondons, au quotidien, masse et poids dans la mesure où, dans notre environnement

particulier (la Terre), la gravitation prend toujours, à des broutilles près, la même valeur. Ce qui fait qu'à une masse donnée correspond toujours le même poids (la gravitation étant une constante, elle ne modifie pas l'égalité) et que, donc, nous confondons allégrement l'un et l'autre, au point de pouvoir dire ce total non-sens : son *propre* poids. Ce qui est propre à un corps n'est pas son poids, mais sa masse. La preuve en est qu'un même corps (donc une même masse) pèse sur la Lune beaucoup moins que sur la Terre. Et donc tombe plus lentement. Ou encore que, sous vide, il ne pèse rien (d'où l'apesanteur des cosmonautes).

Le poids est donc une interaction et, en tant que tel, il ne se trouve pas plus dans l'objet que dans l'environnement, tout simplement parce qu'une interaction est une forme de relation, et que les relations ne se situent pas dans l'espace, ne possèdent pas d'attribut d'extension, n'ont pas de *res extensa*, comme dirait Aristote. Ce n'est qu'en chosifiant la relation, en la *réifiant*, en commettant une grave erreur catégorielle au niveau ontologique que l'on peut lui attribuer de l'extension et, donc, la situer quelque part (et pourquoi pas à l'intérieur de l'objet ?). On vient de transformer le poids, qui est une caractéristique *relationnelle* de l'objet, en une caractéristique propre, *essentielle*. Quand vous frottez une allumette contre le grattoir de sa boîte, une flamme surgit. Cela vous viendrait-il à l'esprit de vous demander où se trouvait la flamme auparavant, dans l'allumette ou dans le grattoir ? Cette question n'a strictement aucun sens, car la flamme ne se trouvait ni dans l'une ni dans l'autre : elle est le produit d'une *interaction* entre les deux.

Mais, dès que l'on parle en termes de relation, le concept même de causalité – ou, tout du moins, de causalité efficiente, pour continuer d'emprunter à la pensée aristotélicienne, omniprésente chez Ribes – doit être repensé tout autrement. En effet, une fois commise l'erreur catégorielle d'attribuer à l'objet le poids, celui-ci devient, le plus naturellement du monde, la *cause* de sa chute. Alors que la cause, nous l'avons vu, se trouve dans une *interaction*, dont le grand tort réside dans le simple fait qu'elle n'est pas tangible (pas de *res extensa*), qu'elle n'est pas facilement identifiable, qu'elle n'est pas perçue « à l'œil nu ». Du coup, tout substitut « interne » à l'objet a sa chance.

Je parie que le lecteur, arrivé à ce point, se demande : mais quel rapport avec la psychologie ? Quel rapport avec l'esprit ? J'y viens. Mais je suis sûr que beaucoup d'entre vous ont déjà saisi le parallèle,

décrypté la métaphore, ne serait-ce qu'en se souvenant du titre de ce chapitre.

Le problème vient de ce que l'humanité tout entière a confondu, pendant des siècles, l'esprit (une interaction) avec le sujet, le moi, la personnalité. Ou, plus récemment, pour s'adapter et sacrifier aux standards de la science, avec le cerveau, comme si la seule façon d'envisager une psychologie scientifique était de tomber dans le réductionnisme biologique ! Mais l'humanité a quelques excuses : des personnages illustres, et non des moindres – Platon, les Pères de l'Église, Descartes ; vous m'excuserez du peu –, l'ont guidée et confortée dans cette voie erronée.

Le sujet n'est qu'un des deux termes de l'interaction, l'autre étant, naturellement, le milieu, l'environnement. L'esprit, en tant qu'*interaction*, ne peut donc se réduire à aucun de ses termes ni, encore moins, « habiter » l'un d'eux, car les interactions n'ont pas de « *res extensa* ».

Mais la *réification* de l'esprit, et, en conséquence, le fait de le situer dans l'espace (de préférence, *dans* le sujet), n'est pas la seule erreur commise par les différentes formes de la psychologie traditionnelle et ses multiples déclinaisons. En effet, une autre forme d'erreur catégorielle, magistralement analysée et dénoncée par Gilbert Ryle (un autre des auteurs de référence de Ribes), s'est subrepticement glissée, depuis la nuit des temps, dans notre conceptualisation de l'être humain et dans l'explication de son comportement. Elle consiste à confondre l'« *étiquette* » d'une catégorie avec l'un des *éléments* de la catégorie en question. Voyons cela un peu plus en détail.

Il existe trois types principaux d'erreurs catégorielles. Le premier, le plus simple et aussi le plus facile à démasquer, consiste à introduire dans une catégorie un élément appartenant à une autre catégorie. C'est ce que nous ferions si nous introduisions, par exemple, l'élément « voiture » dans la catégorie des vêtements, à côté de « chemise », « pantalon », « jupe » ou « corsage ». Ou, de manière moins évidente, lorsque nous introduisons l'élément « tomate » dans la catégorie des légumes alors qu'il appartient à celle des fruits. Le deuxième type d'erreur, moins fréquent mais tout aussi aisément décelable, consiste à introduire, en tant qu'élément d'une catégorie, l'étiquette d'une autre catégorie. C'est ce que nous ferions si nous introduisions, par exemple, l'élément « légumes » dans la catégorie des vêtements, à côté de, comme tout à l'heure, « chemise », « pantalon »,

« jupe » ou « corsage ». Le troisième type, celui qui nous intéresse ici, est à la fois relativement fréquent, aisément décelable en général, mais pas du tout lorsqu'il concerne les concepts qui nous occupent. Il consiste à introduire, en tant qu'élément d'une catégorie, l'étiquette de *la propre* catégorie. C'est ce que nous ferions si nous introduisions, par exemple, l'élément « vêtements » dans la catégorie des vêtements, à côté de, encore une fois, « chemise », « pantalon », « jupe » ou corsage ». Ainsi énoncée, il semble difficile d'admettre qu'une erreur aussi grossière puisse être commise. Pourtant, la façon traditionnelle de conceptualiser l'esprit, la psyché, le mental, etc., relève purement et simplement de ce type d'erreur, tellement intégrée dans notre conception des choses que, malgré son caractère grossier, comme nous en sommes convenus il y a un instant, elle n'est pas identifiée en tant que telle. Voyons cela à l'aide de quelques exemples.

Il y a quelques années, je fus invité à présenter mes travaux dans un colloque sur les sciences du comportement qui se déroulait à Xalapa, au Mexique. J'eus l'honneur et le privilège, avec quelques autres participants, de me voir remettre une invitation personnelle du président de l'université à effectuer une visite de cette université. Et, en effet, à l'heure dite, il nous attendait au point de rendez-vous et nous montra, avec beaucoup de fierté, le moindre recoin de son établissement. Ainsi, nous visitâmes les amphithéâtres, la bibliothèque, le complexe sportif, les restaurants et résidences pour les étudiants, les salles de travaux dirigés et de travaux pratiques, les laboratoires de recherche... Bref, toute l'université. Eh bien, qu'aurait pensé ce brave président si, à la fin de la longue et minutieuse visite, lorsque, tout fier, il nous demanda comment nous avions trouvé son établissement, je lui avais répondu : « Monsieur, je vous avoue être un peu déçu ; vous nous aviez fait miroiter une visite de votre université alors que cela fait des heures que vous nous montrez des bâtiments et des installations de toutes sortes, des salles et des équipements à n'en pas finir, mais d'université, point. Où est-elle donc passée, votre université ? »

En procédant ainsi, j'aurais signé ma totale méconnaissance de ce qu'est une université : *l'ensemble* de ce qui nous avait été montré, le nom générique (l'étiquette, en somme) de ce que nous avons visité, *et de son fonctionnement*, et mis à nu ma conception erronée de cette vénérable institution. J'aurais ainsi avoué que je croyais que l'université

était non pas *l'ensemble* de ces bâtiments, mais un *élément* concret et tangible de cet ensemble, et qu'à côté des amphis, de la bibliothèque et de la salle omnisports je m'attendais à ce qu'on me montrât un bâtiment du nom de : « université ». J'aurais ainsi bel et bien confondu l'étiquette de la catégorie avec l'un de ses éléments, tout comme un mécanicien qui démonterait un moteur, pièce par pièce, dans l'espoir de trouver et d'augmenter la fameuse « force motrice » dont le propriétaire du véhicule se plaint. Il est évident qu'il ne la trouverait jamais (même avec toutes les techniques d'imagerie, si sophistiquées soient-elles !), pour la simple et bonne raison qu'elle n'existe pas en tant qu'élément du moteur, en tant que « pièce », mais en tant que « fonctionnement » de l'ensemble des pièces, en tant que, et on y revient toujours, *interaction*.

Et, évidemment, il en est de même pour l'esprit.

L'une des personnalités qui ont le mieux contribué à sortir de cette confusion, à conceptualiser le comportement humain dans des termes adéquats est, sans aucun doute, le psychologue et épistémologue mexicain (d'origine catalane – l'exil des familles républicaines à la fin de la guerre civile espagnole suite à la victoire du général Franco étant passé par là) Emilio (Emili) Ribes Iñesta, pour qui la découverte du béhaviorisme radical skinnérien et, surtout, la rencontre avec ce génie méconnu de la psychologie qu'est Kantor furent décisives.

# Rencontre avec Emilio Ribes Iñesta

**Par Esteve Freixa i Baqué**

**S**aint-Jacques-de-Compostelle, cloître du séminaire majeur San Martiño Pinario, entre deux séances du VIII<sup>e</sup> Congrès international d'étude sur le comportement, automne 2006. Quittant momentanément mes collègues ainsi que mes étudiants, qui m'ont accompagné afin de participer à cette prestigieuse rencontre bisannuelle « au sommet » de spécialistes de la science du comportement, j'entame une conversation agréable et détendue, dans un décor quasi monacal (on se croirait au Moyen Âge, au sein de l'Université pontificale voisine – l'une des plus vieilles d'Europe, avec Salamanque, la Sorbonne et Padoue – si l'on n'entendait, çà et là, la sonnerie d'un portable inopportunément allumé), avec un des plus grands psychologues vivants du monde latino-américain, que je connais depuis longtemps et qui m'honore de son amitié. L'entretien, Dictaphone à la main, se déroule en catalan (notre langue maternelle à tous les deux) et à la mode méditerranéenne du tutoiement. Pour les besoins de la cause, je le transcris en français en sacrifiant au culte hexagonal du vouvoiement.

**Pouvez-vous me retracer brièvement votre évolution quant à la façon de considérer ce concept si usé de psyché, d'esprit, de mental, et m'exposer votre positionnement actuel ?**

C'est un processus très long. Évidemment, ce fut une évolution lente

et progressive dans la façon de concevoir ce que, traditionnellement, les gens appellent l'esprit, le mental, ou tout autre terme équivalent. Quand on commence à étudier scientifiquement un objet d'étude immatériel, on est d'emblée confronté à un conflit de base qui vous force à prendre très vite une position claire.

La psychologie occidentale a la mauvaise habitude de séparer les corps des fonctions des corps, conception issue essentiellement de la tradition judéo-chrétienne. En ce qui concerne les humains, leurs processus d'interaction avec le monde (créer un monde à travers le langage, à travers l'interaction avec autrui) n'étant pas susceptibles d'être identifiés de façon visible (« regarde : ici, il est en train de penser » ; « ceci est penser », « ceci est se souvenir », « ceci est créer », ou « avoir une idée », etc.), on postula qu'ils avaient lieu ailleurs. Ailleurs, parce que non visibles.

Deux positions étaient alors possibles. La première consistait à supposer que ces processus étaient matériels mais cachés, ce qui engendra les différentes théories matérialistes de l'esprit, centrées sur le fonctionnement du cerveau et considérant l'esprit, le mental, l'âme, comme des fonctions du cerveau, ou des localisations dans le cerveau, ou des transformations dans l'activité cérébrale (théories qui subsistent encore actuellement, bien entendu). La seconde consistait à considérer ces processus comme étant immatériels, et à les situer donc à l'intérieur de l'être humain, cohabitait ainsi avec le corps (avec une conception dualiste classiquement cartésienne), sans être de même nature que le corps. Cela a revêtu plusieurs noms : la conscience, l'expérience consciente, etc., et a été l'objet d'étude de la psychologie du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Quand on commence à s'intéresser à ces phénomènes de façon scientifique et qu'il faut prendre une décision, un engagement, on choisit, tout naturellement, l'option matérialiste. Pourtant, je pense que la position

---

« La psychologie occidentale a la mauvaise habitude de séparer les corps des fonctions des corps, conception issue essentiellement de la tradition judéo-chrétienne. »



matérialiste est tout autant erronée que la position spiritualiste, le problème étant que la question n'est pas de nature ontologique. On a transformé les problèmes de connaissance en problèmes d'existence ou de non-existence d'entités, ce qui n'a rien à voir. Et, donc, on a créé des entités, on a discuté de l'endroit où se situent ces entités, introduisant ainsi le problème de la connaissance des phénomènes, qui portent bel et bien un nom, supposés correspondre à une entité déterminée. C'est l'un des « tours de passe-passe » du langage.

Je suis passé par toutes les positions de la psychologie, depuis la psychanalyse, qui fut ma toute première formation (la psychanalyse freudienne), en passant par le fonctionnalisme, à cause de l'influence marquée de la théorie de l'évolution, et grâce, simultanément, à Skinner, Piaget et Vigotsky (car les trois ont été marqués par le fonctionnalisme), je suis arrivé au béhaviorisme. Tout d'abord, à un béhaviorisme très traditionnel, du type Burt et Spencer. D'une part, ils développaient des grandes théories, et je crois qu'il est important que les questions que l'on se pose concernent la généralité des phénomènes et non pas des points trop spécifiques. D'autre part, ces positions étaient étroitement liées à la possibilité d'étudier en laboratoire, dans des conditions contrôlées, les phénomènes en question, avant de les extrapoler à des situations plus difficiles à aborder expérimentalement.

Par la suite, je devais découvrir, non sans un certain désenchantement, que le degré de complexité logique d'une théorie n'implique pas qu'elle soit meilleure. En Amérique latine, nous avons, nous *avons* toujours, des problèmes très aigus sur le plan social qui réclament des réformes auxquelles la psychologie pourrait contribuer. Et, de ce point de vue, la position de Skinner était très attrayante. Car il s'agit d'une théorie qui, d'une certaine façon, reliait étroitement la recherche fondamentale et les applications concrètes, incluait des aspects comme l'ingénierie des cultures, intégrait le point de

---

« Je pense que la position matérialiste est tout autant erronée que la position spiritualiste, le problème étant que la question n'est pas de nature ontologique. »

vue évolutionniste et pouvait étudier aussi bien les animaux que les humains. Cette théorie n'était pas assez élaborée; elle ne l'est toujours pas, à mes yeux; c'est pourquoi je l'ai abandonnée depuis. Mais je maintiens qu'elle a représenté une étape de transition incontournable.

Après cela, j'ai fait la découverte de Kantor. Et, avec lui, je me suis mis à une série de lectures philosophiques qui m'ont un peu éloigné du marxisme traditionnel (qui avait été mon autre source d'inspiration, disons, épistémologique) et qui sont, fondamentalement, les « philosophes du langage ordinaire » tels que Ryle, Austin ou Wittgenstein. Ce qu'ils font, c'est justement nier le problème de l'ontologie en tant que problème philosophique; l'ontologie constitue un mauvais problème car il n'y a pas lieu de discuter de substances et de choses, mais plutôt de *comment* nous connaissons et *comment* le langage constitue l'élément fondamental de la connaissance. Ainsi, tous les problèmes de « mal connaître » se réduisent à « mal manier » notre propre instrument de connaissance, c'est-à-dire le langage. Cela revient à philosopher autrement. On se focalise alors non pas sur les questions : « où se trouve le mental? », « qu'est-ce que le mental? » ou encore « le mental et le comportement sont-ils incompatibles? », « le mental et la conscience sont-ils des termes qui n'ont pas de correspondance avec des choses existantes? », mais sur le fait que le mental et la conscience sont des termes qui ont un sens dans les pratiques ordinaires des gens. Et, dans ces pratiques ordinaires des gens, ces mots, comme l'attestent l'étymologie ou la philologie, n'ont rien à voir avec des entités, ni transcendantes ni non transcendantes : ils ont à voir avec les échanges réciproques et leurs circonstances, entre les personnes et le monde d'une part, les personnes entre elles d'autre part.

Dans ce sens, je peux parfaitement parler du mental, de l'esprit; cela ne me pose aucun problème. Mais l'esprit n'est pas une entité : il est la forme avec laquelle je décris de façon générique les pratiques ordinaires des personnes entre elles à travers le langage, et comment, à travers ces pratiques, j'essaie d'interpréter aussi les pratiques des animaux. Alors cela ne me gêne pas de m'exprimer avec des termes mentalistes tels que mémoire ou perception, par exemple, lorsque je me situe au niveau du langage ordinaire; mais, lorsque je fais de la psychologie, ce que je me dois de faire est d'accéder à un deuxième niveau d'abstraction : ces termes recouvrent beaucoup de sens différents et, en fonction du contexte dans lequel je me situe, lorsque je les emploie, je veux dire

des choses différentes. Et, si ces choses différentes ont du sens dans la pratique ordinaire car elles se situent toujours dans un contexte donné, lorsqu'on enlève le contexte et qu'on emploie ces termes comme s'il s'agissait de termes techniques qui désignent quelque chose en soi, ils perdent tout leur sens. On tombe alors dans ce piège épistémologique et ontologique qui nous fait croire qu'il existe des choses qui s'appellent mémoire, perception, pensée; qu'il existe des choses qui s'appellent traitement de l'information, que le cerveau fonctionne comme un ordinateur ou comme un laboratoire chimique. Tout cela n'a aucun sens.

Ce qui est propre à la sphère psychologique, c'est qu'elle concerne toujours une interrelation entre deux individualités, qui peuvent être deux individus ou un individu et un objet – mais un objet individuel : et non pas avec le milieu en général, comme on le dit souvent (le milieu constitue l'objet d'étude de l'écologie, non de la psychologie). Et cette interrelation, ou interaction, comme toutes les interactions, d'ailleurs, n'est pas ostensible, ne peut être décrite sensiblement. On ne peut pas dire : « ceci est l'interaction », tout comme un physicien ne peut pas dire : « ceci est la gravitation », « ceci est la fragilité » ou « ceci est la réactivité ». Cela n'a aucun sens.

***Vous êtes en train de me dire qu'une interaction n'a pas de « res extensa » ?***

En effet. Ceux qui possèdent des attributs d'extension, ce sont les sujets, les individus, les objets. Mais les relations, les interactions, qui constituent le phénomène psychologique, n'ont pas de *res extensa*. L'extension, la spatialité, concerne les éléments de l'interaction, non l'interaction elle-même. Donc, il faudrait créer des concepts techniques qui permettent d'identifier, de décrire différents niveaux d'organisation de ces relations, depuis ce qu'on pourrait appeler « l'âme animale » jusqu'à l'« âme » (le mental, l'esprit) humaine la plus complexe (celle d'un prix Nobel de mathématiques, par exemple). Mais, bien entendu, cela ne suppose aucun type d'engagement ontologique qui impliquerait qu'il existe quelque chose qui est différent de ce que l'on voit; en réalité, tout ce qui se trouve désigné par les termes d'esprit, de mental ou d'âme ne possède pas l'observabilité comme caractéristique. Non pas parce qu'ils seraient invisibles, mais parce que cela n'a pas tout simplement de sens de parler de la visibilité ou de l'invisibilité d'une relation.

***Il s'agit d'une erreur catégorielle?***

En effet, il s'agit d'un problème d'erreur catégorielle. Et c'est la raison pour laquelle il est extrêmement utile de relire Aristote. Aristote définit le concept d'âme comme « puissance en acte », ce qui est extrêmement clair. Le concept de puissance implique que l'on a une structure formelle et matérielle, mais que la fonction ne s'établit qu'au moment où l'on entre en contact. C'est ça, l'âme ! L'âme, on peut l'identifier lorsqu'elle se traduit en acte. Dans la puissance il n'y a pas d'âme : il y a le corps. Donc l'âme n'est pas une substance différente qui se trouve dans le corps : c'est le corps en relation. Tout cela fut, bien évidemment, déformé par les postplatoniciens.

***Platon lui-même ne serait donc pas responsable de cette déformation de la pensée aristotélicienne ?***

Non car, en fait, tous les concepts d'âme chez les Grecs antérieurs à Aristote ne sont pas des concepts transcendants : ce ne sont que des métaphores. Les Grecs ne croient pas qu'il y ait autre chose au-delà. Ils ne croient pas en des entités. Ce que fait Platon, c'est utiliser des métaphores ; il donne des cours : c'est de la pure pédagogie, que d'autres ont pris au pied de la lettre. Bien sûr, parfois, il manifeste une logique incorrecte. C'est ce que critique Aristote : si l'âme était indépendante du corps, elle pourrait y entrer et en sortir à sa guise et, dans ce cas, qu'advierait-il du corps ? Ou alors, si l'âme est quelque chose qui se trouve à l'inté-

---

« Tous les problèmes de “mal connaître” se réduisent à “mal manier” notre propre instrument de connaissance, c'est-à-dire le langage. »

rieur du corps, quand celui-ci bouge, l'âme devrait bouger avec lui... et d'autres bizarreries du même acabit. Ce sont là les techniques philosophiques de « régression à l'infini<sup>1</sup> » et de réduction à l'absurde, qui nous semblent modernes mais qui remontent à Aristote... C'est après Aristote qu'apparaît cette déformation, car c'est Alexandre le Grand qui colporte les théories transcendantalistes d'Asie en Grèce, où, alors, elles n'existent pas. Et c'est à ce moment que commence cette déformation, avec Platon, bien sûr, mais aussi avec Aristote lui-même. Puis arrive l'influence judéo-chrétienne et tout ce qui s'ensuit, et, évidemment, Descartes, qui entreprend de nous faire parvenir la nouvelle « science » de l'interaction entre deux substances : le corps et l'esprit, le corps étant concerné par l'action, qui est de la mécanique, et l'esprit par la cognition, qui est de la para-optique, puisque c'est une sorte de miroir, avec la « réflexion », la « lumière de la conscience » et toutes ces métaphores qui ont été reprises (et continuent d'être utilisées!) en psychologie, n'est-ce pas ?

***Et le rôle des Pères de l'Église, dans tout cela ? Les saint Augustin, saint Thomas... ?***

En fait, c'est saint Anselme qui formule l'argument théologique de la substantialité<sup>2</sup> de l'âme (l'esprit). Puis saint Augustin introduit le principe de la transmigration, c'est-à-dire du fait que l'âme entre dans le corps (lors de la conception) et en sort (à la mort). Et, donc, que l'individu, c'est son âme ; puisque, lorsque l'âme se détache du corps, celui-ci redevient poussière mais l'individu continue de vivre (au ciel, au purgatoire ou en enfer). C'est pour cela que Descartes n'a aucun problème à énoncer, à travers la méthode du doute systématique, son principe du : je doute donc je pense, je pense donc je suis, et je suis en tant que pensée (esprit). Je suis ma pensée. Le corps n'est rien d'autre qu'un récipient dans lequel l'individu se trouve. Il n'a pas

1. L'exemple graphique le plus courant de « régression à l'infini » est donné par cette classique couverture de magazine représentant quelqu'un qui lit un magazine dont la couverture représente cette même personne lisant ce même magazine dont la couverture, etc., jusqu'à l'infini (ou un peintre peignant un tableau dans lequel on voit un peintre peignant un tableau dans lequel...).

2. Non pas au sens de *matérialité* mais au sens aristotélicien d'opposition entre *substance* et *forme* (distinction reprise par le catholicisme à propos de, justement, la « transsubstantiation » du pain et du vin en corps et sang du Christ, processus qui entraîne une transformation de la *substance* sans changer les apparences *formelles*).

plus d'importance que celle d'un récipient. Descartes reconnaît volontiers l'existence de ce récipient, mais, de fait, il ne revêt pas grande importance.

***Et, d'un point de vue plus spécifiquement interbéhavioriste<sup>3</sup>, quel est l'apport essentiel de Kantor à cette notion d'interaction que Skinner avait déjà pourtant mise en avant ?***

Chez les skinnériens, il s'agit, à mes yeux, d'une fausse interaction. Fausse interaction parce qu'ils parlent bien d'interactions fonctionnelles ; mais, en fait, ils expliquent tout en termes de causalité basée sur la notion de renforcement. Avec ce grave problème qu'il leur faut expliquer les effets rétroactifs d'un événement sur une réponse, ce qui les contraint à forger le concept de « classe de réponse » pour rendre compte de ces effets ultérieurs. Je trouve qu'il y a une logique un peu perverse autour de ce concept de « classe », d'« opérant » et tout cela. Skinner, dans son ouvrage *Le Comportement des organismes*<sup>4</sup>, en 1938, dans une note en bas de page (presque tous les apports importants de la psychologie ont été faits sous forme de note en bas de page...) (*On le sent tout fier de lancer, avec naturel, une telle boutade...*), reconnaît que l'on ne peut pas définir la réponse indépendamment du stimulus. Et cela, il le doit à Kantor. Il reconnaît ailleurs, de façon explicite, l'influence de Kantor sur son œuvre. Par exemple, à propos du concept de « drive<sup>5</sup> », il dit qu'il s'agit d'un mot qui colporte beaucoup de connotations additionnelles et que Kantor lui a dit qu'il valait mieux qu'il l'enlève. Ce sont les deux seules fois qu'il fait référence à Kantor et qu'il lui reconnaît un mérite quelconque.

De fait, je considère que la conception de Skinner est une conception, au moment de l'interprétation, de type mécaniciste (y compris dans sa façon de concevoir la théorie darwinienne de l'évolution). Skinner est un opérationniste<sup>6</sup>, mais un opérationniste à la Stevens, à la Brid-

3. Courant neobéhavioriste développé par Kantor, s'inscrivant dans les théories dites « de champ », qui prétend dépasser le béhaviorisme radical de Skinner en insistant davantage sur la notion d'interaction.

4. B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms. An Experimental Analysis* [1938], Acton, MA, Copley, 1991.

5. Concept classique de la psychologie expérimentale mais difficile à traduire ; « motivation » en serait une imparfaite approximation.

6. L'opérationnisme est une version du positivisme logique (École de Vienne), défendue en

gman, tandis que Kantor est fonctionnaliste<sup>7</sup>, en bon élève de l'école de Chicago, et la conception même d'interrelation de Kantor et, en fait, de Dewey est tout droit issue du célèbre article de Dewey sur la critique de l'arc réflexe. Dewey explique, en effet, qu'il n'y a pas, à véritablement parler, une relation fixe mais plutôt une corrélation, une covariation, ce qui influence, bien sûr, la conception de la « fonction stimulus-réponse » de Kantor, bien qu'il y ajoutât d'autres aspects ; et c'est ça qui est important : les facteurs dispositionnels, les facteurs historiques, le milieu de contact et les limites du champ. Et cela est tout à fait nouveau, bien qu'inscrit dans la tradition aristotélicienne. Schoenfeld dit en 1983 (et ce fut la dernière chose qu'il écrivit), à l'occasion de sa nomination à une chaire spéciale à l'université nationale du Mexique, qu'on pouvait relier tous les béhaviorismes au fonctionnalisme, à l'évolutionnisme, etc. Mais qu'il y en a un qui vient tout droit d'Aristote : celui de Kantor. Et il traça une flèche les reliant directement. Et, lorsqu'on lit le *De anima* d'Aristote, par exemple le chapitre sur la vision, cette influence est évidente. On y trouve le concept de milieu de contact ; l'idée que la lumière n'est pas un messenger mais qu'elle est transparente, et que, puisque la lumière est transparente elle permet la vision : sans transparence on ne peut pas voir. Et ce que l'on voit dépendra tout autant du fait que l'on possède la capacité de réagir à ce que l'on voit que du fait que l'objet possède les propriétés de visibilité. Et lorsque l'ensemble de ces conditions est réuni, la vision se fait : on voit ; mais l'œil ne peut se voir lui-même, pas plus que, bien sûr, le cerveau ne peut se sentir lui-même. Cet argument devrait suffire pour en finir une fois pour toutes avec les idées du genre : le cerveau est celui qui décide, le cerveau est celui qui voit, etc. Le cerveau n'a pas de sensibilité ni de réflexivité. Mais bon...

Cela constitue l'apport essentiel de Kantor. Car, et bien qu'il n'y fasse pas référence explicitement (je lui avais demandé un jour si, lorsqu'il

---

1927 par le physicien américain P. W. Bridgman, dans laquelle il propose de substituer aux définitions des concepts l'ensemble des opérations concrètes qui président à leur élaboration. Ainsi, la longueur est réduite aux opérations de mesure qui la définissent. S. S. Stevens s'est largement inspiré de cette conception pour édifier sa théorie de la mesure.

7. L'école fonctionnaliste prend pour objet non pas les structures (comme le fait le structuralisme), mais les fonctions. Inspirée par la philosophie pragmatiste de William James, et regroupée à Chicago autour de John Dewey et James Agnell, elle naît de l'enthousiasme que la théorie de l'évolution provoque chez les jeunes psychologues.

parle de « champ », cela avait quelque chose à voir avec les théories de champ de la physique, il m'avait répondu que l'essentiel était qu'il fallait rompre avec le mécanisme), je crois que c'est une tendance qui surgit simultanément dans plusieurs domaines de la connaissance; et il l'a appelée « théorie du champ », comme il aurait pu l'appeler autrement, pour exprimer ce qu'il voulait signifier par là. Tout comme Mach (le physicien), qui écrit : « Lorsque je parle de relations fonctionnelles, il n'y a pas de causes; il n'y a pas un facteur qui explique. » C'est pour cela que je vous disais que Skinner utilise incorrectement la notion de relation fonctionnelle : il dit s'être basé sur Mach; mais il s'agit de reprendre le concept, non le terme! Mach est on ne peut plus clair. Il écrit : « Dans une relation fonctionnelle, il n'y a pas de causes ni de "causants": il y a la relation; et ce qui rend compte de la relation, ce qui l'explique, c'est la propre structure de la relation. » Point barre. Il n'y a pas lieu de chercher quelque chose d'additionnel, car après il faudrait en expliquer la cause. Le problème avec les explications en termes de causes efficientes est que l'on peut procéder à une relation, à une régression à l'infini; et qu'au bout on y retrouve le Grand Démon.

### Principaux écrits d'Emilio Ribes Iñesta

« Human behavior as operant behavior : an empirical or conceptual issue? », in C. F. Lowe, M. Richelle, D. F. Blackman et C. M. Bradshaw, *Behaviour Analysis and Contemporary Psychology*, Hillsdale, Erlbaum, 1985.

*Teoría de la conducta : un análisis de campo y paramétrico* (avec Francisco López), México, Editorial Trillas, 1985.

« Kantor's contribution to psychology, or what is behavior? », *Behavior Analysis*, 1988, n° 23, p. 94-100.

*Psicología interconductual : contribuciones en honor a J. R. Kantor* (éd., avec L. Hayes et F. López Valadez), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994.

*Teoría del condicionamiento y lenguaje : un análisis histórico y conceptual*, Madrid-Mexico, Taurus, 1999.