

Réflexions sur la théorie des principes de la conduite

Autor(en): **Stucki, P.-A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **35 (1975)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883226>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Réflexions sur la théorie des principes de la conduite

par P.-A. Stucki

La théorie des principes de la conduite est une des pièces importantes de l'édifice psychanalytique, mais par certains de ses aspects elle se rattache à une tradition qui relève de la compétence des philosophes. Dans cette mesure, il n'y a pas crime de lèse-majesté à en proposer l'examen critique.

Par convention de vocabulaire, nous suivons l'usage qui consiste à différencier le *comportement* de la *conduite*. L'étude du comportement se veut strictement objective, à la manière de la psychologie animale: je ne puis rien dire de sensé de la psychologie du renard qui ne soit appuyé sur l'observation de son comportement, et ses états d'âme, si tant est qu'il en ait, échappent à mon emprise. Je puis considérer l'homme de cette même manière, mais si, de plus, je tiens compte de son *témoignage*, on dira que j'étudie sa *conduite*.

Au point de départ de notre réflexion, nous nous représentons l'ensemble des conduites humaines, très nombreuses, très diverses, très complexes: comment ferons-nous pour en constituer en quelque sorte la ,botanique'?

Il serait séduisant, nous en convenons, de pouvoir invoquer ici, au point de départ, une intuition des tendances peu nombreuses auxquelles tout se réduit. Mais la psychologie du comportement se tient embusquée, prête à nous demander compte de nos infractions aux règles épistémologiques: la ,tendance' n'est pas un document consultable, et si elle n'est pas le simple redoublement de la déclaration d'intention dans le témoignage du sujet, elle ne semble guère pouvoir se prévaloir d'autre chose que d'être une probabilité d'apparition de certaines conduites. C'est en ce dernier sens que nous donnerons droit de cité à ce terme dans la suite de notre réflexion.

Nous commençons notre classement par un inventaire trivial: quelquefois l'homme travaille, quelquefois, il cherche son plaisir (et, le cas échéant, le trouve), quelquefois il se repose. On le voit d'emblée, on ne peut pas s'attendre à trouver de cette manière des classes de

conduites exclusives les unes des autres; par exemple, cela n'échappe guère, on peut trouver son plaisir en travaillant ou en se reposant, ou en ne travaillant ni ne se reposant. A supposer qu'elle soit faite, la classification envisagée permettra d'affirmer que toute conduite appartient à la première classe *ou* à la deuxième ou ... etc., et elle sera contredite par l'expérience si l'on trouve une conduite qui ne peut être rangée en aucune de ces classes; il faudrait alors considérer la classification comme inutilisable jusqu'à ce qu'elle ait été complétée par l'adjonction d'une nouvelle classe. Bien entendu, la possibilité de trouver une expérience qui contredise cette 'botanique' est solidaire du problème des définitions: si celles-ci sont vagues et vastes, il se trouvera toujours quelque artifice de vocabulaire qui permettra de faire entrer les expériences récalcitrantes dans son giron. Il s'agit de savoir si nous voulons une 'botanique' accueillante ou restrictive: soit par exemple la conduite qui consiste à aller à l'Eglise par rapport à notre inventaire trivial (travail-plaisir-repos): faut-il ajouter une classe et dire: «et quelquefois il va à l'Eglise», ou bien est-il préférable de considérer que le sujet en cause y va pour son plaisir, son repos ou son travail?

Nous voici donc déjà en situation d'analogie avec l'inventaire psychanalytique qui résulte de la théorie freudienne des principes fondamentaux de la conduite. Pour ne pas nous embarrasser d'une discussion critique des écrits de Freud, nous nommerons T.1. la théorie qui contient le principe de constance, le principe de plaisir et le principe de réalité, à l'exclusion de la compulsion de répétition. Compte tenu de l'impossible intuition des tendances, nous considérons T.1. comme une classification des conduites et nous constatons que certaines conduites artistiques, religieuses, philosophiques ou oniriques imposent à T.1. le problème des définitions.

On reconnaîtra sans doute qu'une stratégie d'accueil de n'importe quelle conduite dans T.1. par la médiation d'une torsion de vocabulaire serait un procédé intellectuellement indigne. Freud a d'ailleurs donné l'exemple à ce sujet, puisqu'à l'examen de certaines conduites particulières, il a ajouté à T.1. la compulsion de répétition, engendrant ainsi la théorie que nous appellerons désormais T.2. Il semble donc bien que l'on puisse invoquer ici un postulat épistémologique que nous nommerons P.1. selon lequel, en cas de falsification d'une classification, il est préférable d'ajouter un nouveau principe plutôt que de procéder par torsion du vocabulaire. P.1. exprime une exigence de clarté.

Il n'en reste pas moins que T.2. ne classe pas de manière satisfaisante ces conduites artistiques, religieuses, philosophiques ou oniriques que nous évoquions tantôt. Pourquoi demandera-t-on, le maître de la psychanalyse n'a-t-il pas, en application de P.1., rajouté un ou deux principes à T.2. de manière à engendrer T.3.? Pourquoi a-t-il jugé préférable de violer P.1. en l'occurrence, et de construire les théories subalternes de la projection et de la sublimation pour faire rentrer ces conduites récalcitrantes en T.2.?

Si nous pouvons nous autoriser à demeurer trivial pour débattre de cette difficulté, nous comparerons la situation devant laquelle nous nous trouvons à celle où se trouverait un naturaliste qui viserait à classer les mammifères et qui se trouverait devant un mulet: doit-il lui construire une classe en quelque sorte privée, ou bien doit-il par l'entremise d'une théorie subalterne expliquer qu'il ne s'agit pas ,vraiment' d'un mammifère ,naturel'?

On le voit avec le problème du mulet, la constitution d'une classification est solidaire, implicitement ou explicitement, d'une *idée*. Notre naturaliste aux prises avec les mammifères veut donner une idée de la pluralité des espèces ,naturelles' et s'il a peut-être résolu le problème des croisements, il ne sait peut-être que faire de cette ,espèce' incapable de se reproduire.

Semblablement, la classification des conduites accrédite ou constitue *une certaine idée de l'homme*; dès lors, on s'en persuade aisément, la quantité des classes admises dans l'inventaire de base joue un rôle déterminant dans la justification ou la constitution de l'idée. En ce qui concerne l'idée de la vie végétale, par exemple, il n'y a pas d'inconvénient à admettre dans l'inventaire une pluralité considérable de classes: l'idée qui en est solidaire permettrait par exemple de considérer la richesse de la vie, ou l'éclatement de la vie en une pluralité imprévisible et innombrable de formes. Mais l'homme n',éclate' pas en ses conduites de la même manière que la vie végétale en multiplicité de plantes, ne serait-ce que parce que les classes de conduites ne sont pas exclusives.

Notre inventaire de base doit donc contenir un nombre de classes suffisamment restreint pour permettre la justification d'une idée de l'homme. Nous considérons qu'il s'agit ici d'un deuxième postulat épistémologique dans le domaine qui nous occupe. Nous le nommerons P.2. et nous constatons immédiatement qu'il limite la portée de P.1.

Tentons maintenant de progresser dans la question anthropologique qui s'impose à notre attention. L'inventaire psychanalytique T.2. a pour ‚mulet‘ les conduites artistiques, etc. Pour rendre un peu plus précise cette remarque, on peut songer à quelques traits essentiels de la cure psychanalytique. Le névrosé est invité à raconter sa vie, ses troubles et ses rêves, et au cours des séances répétées, l'analyste constitue une interprétation de la maladie que par la suite il suggère, puis transmet et explique au patient; celui-ci peut guérir d'avoir compris de quoi il souffrait.

Pour rendre compte d'un tel processus de conduite, on voit bien que se présentent deux possibilités opposées: ou bien l'on subordonne à T.2. une théorie subalterne qui fait entrer cette conduite *discursive* dans l'un ou l'autre des quatre principes déjà présents; ou bien on procède par adjonction d'un cinquième principe, que l'on pourrait nommer *principe d'intelligence*, selon lequel le sujet psychologique a tendance à se former une compréhension satisfaisante de lui-même et de ses possibilités dans le contexte du monde dans lequel il vit. L'adjonction de ce principe nous semble analogue, historiquement, à la constitution de la psychologie d'Adler, et notamment à l'importance qu'il accorde à l'opinion que le sujet se forme de lui-même et de ses possibilités.

Si l'on porte son attention sur le processus du transfert psychanalytique, on rencontre à nouveau l'alternative épistémologique selon que l'on se réclame de P.1. ou de P.2. Si l'on envisage l'adjonction d'un sixième principe, que l'on pourrait nommer le *principe de relation interpersonnelle* (selon lequel le sujet psychologique cherche à rencontrer une personne à qui il puisse faire confiance), on rejoint, semble-t-il, un deuxième trait caractéristique de la psychologie d'Adler, qui est l'insistance sur ce qu'il nomme le sentiment social. Nous nommerons T.3. la théorie qui adjoint à T.1. les principes d'intelligence et de relation interpersonnelle. On aperçoit d'emblée, mais nous y reviendrons, que T.3. induit ou justifie une ou plusieurs *idées anthropologiques* que T.1. ou T.2. ne permettent ni d'induire ni de justifier.

L'inventaire trivial des conduites permet de considérer un cas qui ne se laisse classer facilement dans aucune des théories ci-dessus; il s'agit des conduites morales, en regard desquelles il est possible de considérer un *principe de justice*, selon lequel le sujet psychologique a tendance à se conduire en fonction de l'idée de justice, ou en fonction d'une norme de justice. Ce principe permet de classer sans théorie subalterne aussi bien les conduites d'obéissance au ‚devoir‘, que les

conduites doublées d'un sentiment de culpabilité attesté dans les témoignages. Historiquement, l'insistance sur ce principe correspond à la constitution de la théorie psychologique de Baruk. Nous nommons T.4. la théorie qui adjoint le principe de justice à T.3.

* * *

A l'inventaire des conduites et à la pluralité des théories classificatrices qui ne violent trop grossièrement ni P.1. ni P.2. (ni l'exigence de clarté épistémologique, ni celle de simplicité) s'ajoute maintenant *l'inventaire des idées anthropologiques*, dont l'élaboration ne relève plus tant de la compétence du psychologue que de celles de l'historien et du philosophe. Nous le supposons donc connu du lecteur. Ceci nous permettra de nous arrêter sur la *fonction*, que nous nommerons *idéologique*, qui relie une théorie de la conduite aux idées anthropologiques correspondantes.

Disons-le d'emblée pour écarter les malentendus à ce virage délicat de notre analyse, nous avons grand respect pour les idées anthropologiques et nous leur reconnaissons une grande importance (dont nous ne songeons pas à rendre compte ici). Mais nous les préférons explicites plutôt qu'implicites, exprimées en un discours clair et distinct dans la mesure du possible plutôt que par clin d'œil symboliques entre confrères détenteurs de la vérité humaine.

L'élaboration des différentes idées anthropologiques en un discours clair et distinct dans la mesure du possible permet de reconnaître *l'existence d'une pluralité d'anthropologies doctrinales*, ou, en d'autres termes, l'existence de différentes conceptions de la réalité humaine qui sont solidaires des grandes doctrines philosophiques ou théologiques qui se trouvent en débat dans l'histoire de la pensée humaine. En règle générale, et on peut en faire une exigence, les doctrines s'avouent pour telles et ne songent pas à se confondre avec ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le discours scientifique. Ni les sciences ni les doctrines n'ont intérêt à camoufler leur spécificité.

Nous utilisons le terme d'*idéologie*, en un sens assez répandu, pour désigner tout ou partie d'un discours doctrinal *mal formé*; dans le cas qui nous occupe ici, nous entendons par là soit une conception doctrinale qui cherche à se parer abusivement de l'autorité de la science, soit une conception doctrinale qui s'évoque par métaphore ou métonymie mais qui crie à la profanation dès qu'on tente de la préciser.

Ainsi, quand nous parlons de la *fonction idéologique* des théories de la

conduite, nous entendons attirer l'attention sur un phénomène en lui-même trivial, mais trop peu réfléchi à notre gré: c'est qu'une théorie de la conduite ne peut pas se déclarer idéologiquement innocente; elle suggère nécessairement, par voie de métaphore ou de métonymie, telle ou telle *idée* qu'elle inculque subrepticement sous couvert d'autorité scientifique, et qu'elle refuse de préciser ou de laisser préciser par le souci hypocrite de ne pas retirer le pain de la bouche aux philosophes. Or ceux-ci, depuis Husserl, attendent encore qu'on réponde à leurs offres de services en ce qui concerne l'élucidation et l'explicitation des retombées idéologiques du discours scientifique, cette élucidation ayant précisément l'étrange vertu d'en extirper le caractère idéologique: une fois explicitée, l'insinuation métaphorique ou métonymique se fait reconnaître pour ce qu'elle est: une thèse doctrinale qui se propose mais ne s'impose pas à l'adhésion, qui représente une manière de penser mais non pas un savoir objectif.

* * *

Nous tentons de repérer dans la constitution des théories des principes de la conduite la manifestation de la fonction idéologique.

La théorie T.1. (principes de constance, de plaisir et de réalité) réduit les conduites interpersonnelles, compréhensives et morales au rang de manifestations subsidiaires. Elle *induit* à penser l'homme schématiquement comme un être qui se satisfait ou qui satisfait ses ,besoins', qui s'adapte à la réalité de son milieu et qui est pourvu d'un ,régulateur énergétique', naturel' en état de bon fonctionnement. Ceci *évoque* l'univers de la vie et *donne à penser* que l'homme se situe essentiellement comme un être vivant. Nous proposons de parler de *l'idée biologiste* pour désigner l'idée ainsi esquissée.

L'adjonction à T.1. de la compulsion de répétition, engendrant T.2. ne remet pas en question l'idée biologiste suggérée, mais elle l'assombrit. Sans rejoindre cet autre maître du biologisme qui désignait l'homme comme un animal malade, et même comme l'animal ,le plus dangereusement dévoyé de ses instincts', T.2. conduit à douter de l',utilité vitale' de certaines conduites; l'univers de la vie ne peut pas être pensé indépendamment de la présence envahissante de la mort.

La discussion critique de l'idée biologiste peut être conduite par deux chemins: le premier consiste à argumenter contre la réduction de certaines conduites et pour la reconnaissance de T.3. ou de T.4.; le second, que nous suivrons d'abord, consiste à porter le débat au

niveau de l'analyse des conduites classées par les principes de plaisir et de réalité.

A la bien considérer, l'idée biologiste se fragmente et le vocabulaire des ,tendances' s'impose à l'esprit en remplacement de la considération des classes de conduites; et dans l'idée (sinon dans la réalité psychologique) les ,tendances' se hiérarchisent. Ainsi, par exemple, la ,tendance' à s'adapter à la réalité environnante peut apparaître comme ,fondamentale' ou ,primordiale', de sorte que de son côté la recherche du plaisir apparaît comme subordonnée à la tendance adaptative et se trouve donc conçue essentiellement comme satisfaction d'un besoin, ,utile à la santé', contribution indispensable au bien-être de l'adaptation. Cette première variante de l'idée biologiste, nous la nommons *l'idée naturaliste*.

Mais, très logiquement, la hiérarchie des deux ,tendances' peut être pensée en sens inverse: la tendance à la recherche du plaisir serait alors posée comme primordiale, ,fondamentale'; l'homme serait un être dont la vocation première est la jouissance et qui ne renoncerait au ,plaisir immédiat' que contraint par la ,nécessité naturelle'. Cette idée ne pouvant être développée, à ce dont témoignent les documents, sans faire appel à une quelconque forme d'énergie vitale, instinct ou désir, nous la nommerons *l'idée vitaliste*.

Les idées naturaliste et vitaliste, dès qu'on les considère avec quelque attention, manifestent leur incompatibilité avec ces grandes ,doctrines' que sont le rationalisme, le marxisme et le christianisme. Or il peut paraître inacceptable, et tel est notre avis, qu'une théorie psychologique impose ce triple rejet. On peut admettre que le discours scientifique doit se constituer en visant et l'objectivité et la neutralité 'métaphysique'.

Nous distinguons à ce propos deux modalités de la critique nécessaire des théories psychologiques. La première, nous la nommons *la critique épistémologique*; elle consiste à souligner que les idées induites par les théories n'ont pas de justification scientifique et qu'il convient de suspendre tout jugement à leur égard et notamment de s'abstenir d'y adhérer de manière naïve ou irréfléchie. La seconde modalité de la critique, nous la nommons *la critique herméneutique*; elle consiste à débattre des idées en cause et notamment à tenter de montrer qu'à partir d'un phénomène de conduite objectivement recensé, le cheminement de la pensée ne conduit pas nécessairement à une seule idée anthropologique mais de manière tout aussi légitime, avec autant de

raison, à une autre idée rivale au moins. Dans le cas qui nous occupe ici, la critique herméneutique devrait parvenir à montrer, à partir de la dualité des principes de plaisir et de réalité, la plausibilité d'une interprétation doctrinale incompatible avec les idées biologistes. C'est ce que nous entreprenons maintenant.

Le plaisir peut être conçu, nous l'avons dit, en fonction de son utilité adaptative, ce qui conduit au naturalisme, ou comme décharge énergétique, ce qui conduit au vitalisme. Mais il peut aussi être conçu comme un *événement* de la vie personnelle, dans son caractère d'*instant*. On voit bien, en effet, que naturalisme et vitalisme laissent dans l'ombre ce caractère pour insister sur la téléologie ou sur l'archéologie de cet instant.

Dans cette optique, l'événement du plaisir est un événement de *rencontre*. Les épicuriens ont insisté à juste titre sur l'indispensable *disponibilité* du sujet qui ne peut être acquise que par la suspension des ,passions'. Mais le plaisir n'est pas produit par la disponibilité, il faut encore que s'offre, au même instant, une *occasion* de plaisir. Les épicuriens pensaient que cette occasion est permanente, mais il ne nous semble pas que l'interrogation du vécu à ce sujet leur donne raison. Sans doute avaient-ils bien vu que l'occasion n'est pas déterminée par la disposition d'objets ,rares et chers', mais la simple présence des êtres et des choses ne répond à la disponibilité qu'en certaines occasions; à négliger cet aspect, on risque de ne pouvoir comprendre l'attente du plaisir et de confondre le plaisir lui-même avec ce que Beckett nomme quelquefois la jouissance saumâtre.

L'événement du plaisir survient par opposition à la continuité de la vie aux prises avec la ,réalité'. La situation présente est constituée de réalités qui requièrent mon activité, mon adaptation, la prise en charge, la maîtrise, etc. Elle comporte donc un certain nombre de possibilités en nombre limité, évaluées comme probabilités, parsemées d'obstacles et de difficultés. Dans l'événement du plaisir, au contraire, des possibilités sont présentes, mais de manière immédiate: elles ne sont pas réfléchies, élaborées, évaluées quant à leur probabilité de réalisation. Elles sont présentes en ce sens qu'elles m'attirent et me séduisent sans encore que je me trouve revendiqué dans mon pouvoir et mon vouloir. Elles sont comme des promesses qui suscitent non seulement le consentement, mais l'espérance et la joie. Ce qui est rencontré dans le plaisir, c'est l'autre de la banalité quotidienne, l'autre de la réalité présente qui requiert mon pouvoir, mon vouloir et le cortège de leurs avatars.

A partir de la catégorie d'instant, on peut donc concevoir *le plaisir comme joie fragile*, comme ouverture de possibilités ou de quasi-promesses dont la validité est problématique et se trouvera mise à l'épreuve par la prise en charge de la réalité qui succède par nécessité à l'instantanéité du plaisir. La réalité tiendra-t-elle les promesses du plaisir? Permettra-t-elle à son tour non seulement le consentement, mais la joie, l'ouverture à l'avenir? La réalité vécue, en d'autres termes, a-t-elle *un sens* qui rende possible l'espérance et la liberté au cœur même des nécessités de la survie et des systèmes d'utilité?

A notre avis, rien n'autorise l'enquête psychologique à réduire l'événement du plaisir à des considérations d'utilité biologique. Cette réduction, à dire vrai, rend même absurde la considération du principe de plaisir comme distinct du principe de réalité, car elle réduit le plaisir à un épisode réel dans la continuité de la vie réelle; elle néglige sans raison valable le fait que le plaisir se vit comme *autre* de la quotidienneté et comme émerveillement devant des *possibles*, et non pas comme consommation utile non plus que comme satisfaction d'un besoin. La théorie épicurienne se heurte d'ailleurs à une objection analogue puisqu'elle enseigne à concevoir le plaisir comme un événement au cœur de la réalité, comme le contact de la réalité matérielle avec les organes des sens.

De la même manière, rien n'autorise l'enquête psychologique à négliger la question du sens dans la considération de l'adaptation à la réalité. Pour le dire brièvement, nous ne voyons en aucune façon pourquoi une psychologie de la conduite se réduirait ici à celle du comportement. Nous concevons bien que si l'on aplatit le sujet psychologique au point de l'identifier à la série de ses comportements observables, et faisant mine de ne rien entendre à ses comportements linguistiques, on se trouve contraint d'adopter comme seul horizon idéologique les systèmes d'utilité biologique et sociale. Mais nous étudions les théories qui se donnent pour objet la conduite, et qui donc prennent en compte le témoignage du sujet. Or l'étude de celui-ci atteste fréquemment, la constatation n'en est pas réservée aux spécialistes, des jugements affectifs et évaluatifs du genre: «mon travail m'ennuie» ou «on me fait faire des choses qui sont dépourvues de sens». Au simple niveau du recensement, il est bien rare d'enregistrer des témoignages relatifs à la réalité pratique qui ne posent pas, implicitement ou explicitement, la question du sens.

Nous en venons maintenant à demander comment la considération

des conduites classées par les principes de plaisir et de réalité permet d'induire *au moins une* idée rivale des idées biologistes. L'homme *peut* être pensé, à partir de ce que nous venons de dire, dans la *dualité irréductible* de l'événement du plaisir et de la prise en charge de la réalité. Dans l'instant du plaisir, je vis la présence immédiate d'un ,monde, merveilleux dont, d'un côté, les poètes l'ont assez dit, *je suis expulsé* par la continuité temporelle et dont d'un autre côté *je m'expulse moi-même* en prétendant assurer ma prise sur les possibles indéfinis qui se sont montrés. Il conviendrait donc de considérer *l'expulsion* hors du monde du plaisir dans le monde de la ,réalité', lequel, on le sait assez, ne tient pas les promesses du plaisir, mais ne les discrédite jamais non plus complètement, d'une part parce que les occasions de plaisir resurgissent constamment dans les interstices de la réalité, et d'autre part parce que la réalité pose la question de son sens et que celle-ci ne peut jamais être résolue objectivement par un constat de non-sens ou d'absurdité.

Ainsi, nous proposons *l'idée d'expulsion* comme une idée anthropologique rivale des idées biologistes; nous prétendons qu'elle est aussi plausible que les autres, induite par des procédés de qualité comparable. On dira qu'elle est moins séduisante et moins frappante pour l'esprit, mais c'est alors qu'on ne l'aura pas reconnue pour ce qu'elle est, l'analogie, développée en d'autres mots, du vieux *mythe de la création déchue*: le monde de la réalité vécue n'atteste pas la présence du Créateur, non plus que son absence objective ou sa méchanceté par laquelle il nous aurait livrés à l'abandon définitif, au règne de l'absurdité. Ce monde n'est pas maudit, il n'est pas sans une certaine continuité énigmatique avec ce que le langage mythique nomme le paradis, assurément perdu, malheureusement et heureusement perdu, mais qui conserve un certain mode de présence dans l'instantanéité du plaisir. De là nous voici expulsés, assignés à gagner notre pain à la sueur de notre front, et confrontés conjointement à la question du sens, irrémédiable, et qui n'est sûrement que l'envers de la question de Dieu. Complétée ainsi de ses connotations mythologiques, l'idée d'expulsion est bien, pensons-nous, une rivale défendable des idées biologistes.

* * *

Le principe de constance, qui figure en T.1. et le principe (ou compulsion) de répétition, qui s'adjoint pour engendrer T.2., imposent

maintenant l'examen du problème énergétique, l'interrogation sur le champ des forces psychologiques.

Dans le champ des témoignages, le thème énergétique est dûment attesté; quand, pris dans une histoire et dans ses épisodes, je suis sujet à l'inquiétude, je puis me demander si j'aurai la *force* de continuer ou de supporter ce qui peut m'advenir, si j'aurai assez d'*énergie* pour mener à bien la tâche qui s'impose, si j'aurai les *capacités* requises ou si je devrai me reconnaître *impuissant* à maîtriser la situation; quand je médite sur tel ou tel de mes désirs, je dis que je suis *poussé* à ..., que je *résiste* ou ne résiste pas à mes *pulsions*, impulsions ou compulsions.

On pourrait ambitionner, dans une perspective positiviste, un système de traduction de ce thème sémantique dans le langage des faits observables. On rejoindrait ainsi le mot d'ordre qui veut que l'on s'entienne à l'étude du comportement. Comme le vécu du plaisir et le problème du sens, le langage énergétique court le risque de se trouver éjecté hors de la théorie psychologique.

Les raisons de le maintenir sont pourtant assez 'fortes': dans la mesure où l'on tient compte du témoignage, on voit mal pourquoi on développerait une dictature linguistique qui bannirait le vocabulaire énergétique; on voit mal également par quoi on envisagerait de le remplacer dans la mesure où il exprime l'impossibilité où se trouve le sujet de s'en tenir exclusivement à la constatation des 'faits', et la nécessité pour lui de deviner leur provenance en fonction de leur destination probable. Il semble donc bien pertinent d'entrer en débat sur les questions du genre: «d'où me vient la force de ...?», «Ai-je la puissance de ...?», «Ai-je assez d'énergie pour ...?». Mais la réponse à ces questions, nous venons de le voir, ne peut pas être considérée comme homogène aux constatations de faits. La situation épistémologique est donc délicate, comme elle l'est avec la question du plaisir, car la quête de la puissance (et son corollaire, la fuite des tensions) doit être recensée comme un phénomène dans l'inventaire des conduites, mais toute assertion relative à la nature et à l'origine de la puissance (de la force ou de l'énergie) doit être considérée comme idéologique ou doctrinale.

L'objet de la théorie psychologique que nous considérons ici est l'ensemble des conduites; parmi celles-ci, un très grand nombre ont un 'aspect' ou une 'dimension' énergétique, et pour certaines, cet aspect ou cette dimension s'imposent à l'investigation comme prédominants, justifiant ainsi la présence des principes énergétiques dans

l'inventaire que constitue la théorie. Le témoignage relatif à ces conduites contient bien souvent, non seulement une interrogation sur la puissance, mais une désignation ,assertorique' de la puissance. La difficulté qui nous retient est de savoir si les théories de la conduite, et par exemple T.1. et T.2., peuvent ou doivent s'adjoindre, au titre de théorie subalterne ou de théorie «explicative» de rang supérieur, une désignation ,assertorique' de la ,puissance' qui soit homogène à celle qui figure quelquefois dans les témoignages des sujets. En d'autres termes, quand un sujet déclare que „son instinct le pousse à s'adonner périodiquement à certains comportements“, peut-il ou doit-il se trouver en psychologie un bout de théorie vitaliste qui affirme également que son instinct le pousse ... , etc.?

On ne peut éviter de ranimer ici le vieux débat: si la physique est exemplaire pour la constitution des sciences humaines en général et de la psychologie en particulier, alors assurément, comme son modèle, la psychologie doit tenter de désigner des ,forces', définir la ,puissance' et l',énergie' de manière à générer une théorie si possible explicative sans sombrer dans le ridicule célèbre dénoncé jadis par Molière. Le modèle de la physique serait défendable, on le voit, dans la perspective d'une psychologie du comportement, mais dans le cadre d'une psychologie de la conduite, les difficultés surgissent, car la ,force explicative' devrait permettre d'expliquer *la dualité* du comportement *et* du témoignage, et notamment, à titre de cas particulier, du témoignage qui désigne lui-même par exemple l'instinct comme puissance explicative. Voici qui fait échouer dans notre cas, ne serait-ce que pour des raisons logiques, l'invocation du caractère exemplaire de l'explication en physique, car les ,forces' qui y sont désignées comme explicatives ne sont pas censées expliquer la théorie qui en est faite.

Ainsi, la difficulté épistémologique consiste en ceci que le témoignage-objet peut être partiellement ou totalement identique ou équivalent à la théorie dont il est l'objet. Le ,bout de théorie vitaliste' peut se trouver à la fois dans le témoignage et dans la théorie psychologique. Dans ces conditions, le problème énergétique ne peut pas être posé en psychologie comme en physique. Il faut se mettre en quête de la spécificité de son statut en psychologie.

Il arrive quelquefois que le bout de théorie vitaliste soit dogmatiquement posé comme indiscutable dans le témoignage du sujet, et dans ce cas l'on peut observer une modification de l'aspect énergétique des conduites, de sorte qu'il est possible d'affirmer que *la manifestation*

de la ,puissance‘ n’est pas indépendante de son reflet dans le langage. Par exemple, pour le dire de manière triviale, il y a de fortes chances pour que le sujet qui professe un bout de théorie vitaliste soit moins accessible qu’un autre ou que lui-même auparavant à des états dépressifs liés à des sentiments de culpabilité.

Nous sommes ainsi en mesure de compléter quelque peu ce que nous disions précédemment de la fonction idéologique de la théorie de la conduite. Le ,bout de théorie vitaliste‘ et par exemple la théorie des instincts qui figure quelquefois dans des ouvrages de psychologie, donne ou prétend donner un statut quasi-scientifique à l’idée vitaliste: l’homme serait un être qui doit être compris à partir de l’archéologie de ses instincts; nulle autre puissance que l’instinctuelle, nulle autre puissance que celle de la vie organique et de la mort par retour à l’inertie ne saurait, croit-on, entrer en ligne de compte. Bien entendu, à peine besoin de le répéter, s’il en allait ainsi, la psychologie serait la reine des sciences comme autrefois la métaphysique, puisqu’elle imposerait et une option doctrinale déterminée, et le rejet de toutes les autres. Mais nous croyons possible de faire ici un pas de plus en repérant dans la problématique de la puissance l’origine même de la fonction idéologique.

Dans la mesure où la psychologie refuse de se limiter à être une classification des conduites, elle se met en quête d’explications sinon de séquences de causalité, et elle ne peut le faire sans poser, implicitement ou explicitement, les catégories énergétiques, et dès qu’elle le fait, elle se heurte à l’effet de circularité selon lequel l’hypothèse se confirme d’elle-même par le seul fait qu’on la considère, ce qui provient du fait que la manifestation de la ,puissance‘ n’est pas indépendante de son reflet dans le langage. On obtiendrait assurément le même effet de circularité et d’auto-confirmation en désignant comme puissance explicative le Dieu trinitaire, la volonté de puissance ou la dynamique du prolétariat. Ainsi la psychologie de la conduite ne peut devenir ,scientifique‘, c’est-à-dire explicative, sans désigner la ,puissance‘ qui explique parce qu’elle est à l’œuvre, et elle ne peut désigner une ,puissance‘ sans cesser du même coup d’être scientifique puisqu’elle se heurte à la circularité de l’auto-confirmation.

La problématique de la puissance est donc la pierre d’achoppement de la psychologie et l’origine de sa fonction idéologique, mais elle montre également comment le sujet s’empare de l’idée formulée pour en faire une partie constitutive de sa conduite. Les séquences idéolo-

giques induites par la théorie psychologique sont appropriées par le sujet au titre de modèle d'orientation; cela étant, on entrevoit aisément que l'adhésion d'un sujet à une séquence idéologique soit ,passionnelle', c'est-à-dire que le sujet ne supporte pas de voir soumettre à la discussion libre les pensées qui informent sa vie et qu'il est pensable qu'il s'oppose de toutes ses *forces* à ce qu'une certaine séquence idéologique puisse être critiquée. Si la manifestation de la puissance n'est pas indépendante de son reflet dans le langage, ainsi que nous le prétendons, il nous faut considérer également que le langage de la puissance, le langage qui désigne la puissance, est vécu à son tour comme chargé de puissance et comme facteur de puissance, comme langage ,tabou'.

Considérée comme corrélat du problème énergétique, l'idée vitaliste (éventuellement exprimée en un bout de théorie) s'impose à l'esprit avec une insistance particulière dont nous n'analyserons pas les raisons ici. Nous entreprenons maintenant de la désigner comme idéologique ou doctrinale, et non point scientifique, en développant, après les considérations précédentes, une critique herméneutique qui montrera, à partir des données de l'expérience, la compossibilité d'une idée ou d'une doctrine rivale. Nous choisirons l'idée de puissance qui est complémentaire de l'idée d'expulsion précédemment évoquée: puisque l'idée vitaliste est une interprétation plausible des trois principes de T.1. (et d'ailleurs des quatre de T.2.), il nous faut lui opposer une idée qui interprète un champ de même ampleur, sous peine de mettre d'emblée notre ,rivale' en situation d'infériorité.

Dans ce but, nous proposons de considérer au départ la qualité de la quête de puissance et de l'interrogation sur la puissance; l'homme ne peut être pensé indépendamment de la puissance qu'il recherche et à laquelle il se réfère, mais conjointement il ne peut être pensé indépendamment de sa recherche de la certitude et de la vérité relative à la puissance; la puissance dont l'homme est en quête, dont l'absence définitive serait insoutenable, est à la fois au fondement de la vie et de la mort et au fondement de la certitude et de la vérité. Elle fonde la vie et la mort et elle se dit, elle se montre, elle se donne à reconnaître, elle se reflète dans le langage.

La puissance n'est pas plus puissante d'être brutale, violente, défi insolent jeté à l'humanisme. On peut fort bien, à suivre certaines séquelles de la pensée hegelienne, considérer comme supérieure à la brutalité cette puissance qui réconcilie l'homme avec la réalité finie

par la compréhension, le consentement et la libération du passé, la joie. L'amour est ,la puissance infinie' et conjointement, la vérité du monde humain. Et à refuser d'autres séquelles de l'héritage hegelien, il peut paraître pertinent de souligner que le moment décisif où l'homme rencontre la puissance, y devient participant et la reçoit, est ce moment très particulier, cet instant, cet événement par lequel la puissance se donne et se dévoile par la médiation de l'écoute d'un certain langage où elle se reflète. Ainsi, comme rivale de l'idée vitaliste, nous prétendons que *l'idée de révélation*, complémentaire de celle d'expulsion, se trouve parfaitement défendable. Nous pouvons donc parler désormais de l'antagonisme doctrinal entre le vitalisme et le christianisme; cet antagonisme n'en est bien sûr qu'un parmi plusieurs autres qu'il serait également possible d'exhiber, mais il ne nous semble pas sans intérêt de montrer que la doctrine, peut-être la plus sûre d'elle dans la situation contemporaine, ne vaut pas mieux, du point de vue herméneutique, que celle qui semble le plus portée à la démission.

Ce point est suffisamment controversé pour que nous y insistions encore. Le donné ,objectif' dont partent les deux interprétations doctrinales est constitué ici par les ,conduites énergétiques', et donc par la dualité des comportements et des témoignages corrélatifs. Partant de là, le vitalisme se dissimule lui-même en tant que langage, au point de devenir quelquefois fort agressif à l'égard des considérations métalinguistiques (épistémologiques ou herméneutiques), aux fins, manifestement, de mieux concentrer l'attention sur la désignation de la puissance instinctuelle originaire (T.1.) ou de la dualité des instincts de vie et de mort (T.2.). Le discours vitaliste ne se veut pas discours, mais désignation pure; de ses multiples fonctions que les linguistes nous ont enseigné à distinguer, il n'avoue que la référentielle, et cette occultation des autres, qui le rend si semblable au discours mythologique, a pour résultat, sinon pour intention cachée, de favoriser l'osmose entre la théorie psychologique et le témoignage du sujet. On le voit, ce cheminement n'a rien de contraignant ni du point de vue épistémologique, ni du point de vue de la méthodologie. Rien ne prouve qu'il soit inutile ou interdit de s'interroger sur l'origine de la certitude et de la vérité, de pratiquer l'investigation métalinguistique. Et paradoxalement, ce refus étonnant, mais sans lequel le vitalisme s'écroule, fait apparaître le discours vitaliste lui-même comme un langage tabou, indiscutable, exigeant la soumission et la vénération, portant ainsi le masque d'une révélation qui ne veut à aucun prix

s'avouer pour telle. Nous tenons ainsi à souligner que le christianisme qui s'avoue à l'écoute d'une révélation ne doit pas pour cette raison être tenu pour une glissade dans l'irrationnel cependant que le vitalisme séjournerait sur la terre ferme de l'objectivité. La différence entre eux se définit bien plutôt par l'acceptation ou le refus des considérations métalinguistiques, l'un avouant ce que l'autre se borne à montrer.

Mais de cette différence, apparemment dérisoire, découlent des oppositions plus palpables et notamment en ce qui concerne la théorie de la conduite.

* * *

Les théories T.1. et T.2. laissent dans l'ombre la question de l'élaboration du témoignage. Que le sujet soit à la recherche de la vérité, voilà qui n'est pas recensé dans les trois ou quatre grandes classes de conduite. Les activités culturelles, dans cette optique, doivent être *interprétées* soit comme facteur d'adaptation *utile* à la «réalité», soit comme jouissance fantasmagorique, soit comme facteur de décharge énergétique. On peut dès lors *constater* que cette manière de classer illustre le vitalisme et sa manière d'occulter son propre caractère discursif.

Nous avons montré, à partir de l'examen des conduites recensées par T.1. ou T.2., et en dépit des idées généralement reçues, l'égale possibilité et plausibilité d'une option doctrinale rivale du vitalisme, celle du christianisme. Or à chaque moment de cette démarche, nous ne pouvions établir cette plausibilité qu'en insistant sur la compréhension que le sujet a de lui-même et de sa conduite: le plaisir peut être vécu comme joie pour autant qu'il puisse être compris comme tel, l'adaptation peut être vécue autrement que selon l'utilité naturaliste pour autant qu'elle puisse être comprise par rapport à la possibilité du sens, et la quête de puissance peut être détachée de l'interprétation vitaliste pour autant que le sujet soit admis à méditer sur la parole révélatrice. Cette possibilité de se comprendre soi-même, cette 'tendance', est dissimulée par T.1. et T.2., et si l'on veut qu'elle soit manifeste *il faut adjoindre le principe d'intelligence à la théorie de la conduite.*

Nos arguments à ce propos peuvent maintenant être évoqués brièvement: il n'est pas acceptable que la théorie psychologique soit solidaire d'une option doctrinale, déjuge implicitement les autres, et s'écarte ainsi de la neutralité métaphysique qui est constitutive des exigences du discours scientifique. Ensuite, il n'est pas acceptable, au

niveau actuel de nos connaissances linguistiques, de réduire les conduites langagières de l'homme au rang d'appendice accidentel de sa vie ,naturelle' ; l'idée de l'homme que l'on suggère ainsi ne rend pas compte des phénomènes connus et ne se justifie nullement quand on échappe à l'euphorie déterminée par la mutation tardive et difficile des ,sciences naturelles' en biologie scientifique. Enfin, s'il faut concéder que l'adjonction du principe d'intelligence met le biologisme (naturaliste ou vitaliste) en difficulté, le privant de ses procédés argumentatifs les plus efficaces, il n'en faut pas moins souligner que cette adjonction est *plus* neutre que T.1. ou T.2. en ceci qu'elle ouvre plusieurs cheminements doctrinaux, et notamment ceux du rationalisme et du marxisme en plus de ceux du christianisme. En ce qui concerne le rationalisme, notre remarque est triviale, en ce qui concerne le marxisme, on songera à la reconnaissance de la réalité de la superstructure idéologique et à ses fonctions irréductibles.

Dès lors qu'a été posée la décision d'adjoindre le principe d'intelligence à la théorie de la conduite, on est en mesure de préciser et d'utiliser le concept de degré de neutralité et d'exiger de la théorie de la conduite qu'elle soit le plus neutre possible. La neutralité doctrinale, à ce qui ressort de la présente démarche, ne peut pas être évaluée de manière satisfaisante si l'on se borne à faire usage de la critique épistémologique sans tenir compte des informations existantes en ce qui concerne l'histoire des doctrines. Etant donné l'inventaire des idées anthropologiques, nous suggérons une série d'opérations qui consiste à considérer chaque théorie de la conduite et à la mettre en relations avec les différentes idées de l'inventaire pour aboutir à un jugement de compatibilité ou d'incompatibilité. Cela dit, et ces opérations supposées décrites de manière satisfaisante, la neutralité parfaite, c'est-à-dire la compatibilité de la théorie considérée avec toutes les idées de l'inventaire, ne peut pas être posée comme un idéal, d'abord parce qu'il existe dans l'inventaire des idées sottes (on pourrait dire la chose de façon plus détaillée et plus nuancée), ensuite parce que la théorie doit répondre à certains critères de pertinence scientifique et qu'il est fort possible que la connaissance attentive de certains phénomènes de conduite doive entraîner le discrédit de certaines idées.

Le jugement de neutralité ne peut donc être posé indépendamment de la référence au degré de pertinence scientifique des différentes théories en cause. Dans le cas qui nous occupe, on pourrait dire que les théories de Freud, d'Adler, de Jung et de Baruk ont un égal degré

de pertinence scientifique dans la mesure où elles sont prétendues par leurs auteurs comme vérifiées par les résultats thérapeutiques qui résultent de leur utilisation. Par rapport à ce degré, nous dirons qu'une théorie est plus neutre si elle exclut moins d'options doctrinales qu'une autre. Il est bien clair, mais nous n'en parlerons pas ici, que le traitement de l'inventaire des idées anthropologiques permet de n'envisager que celles qui sont importantes ou intéressantes (ce qui équivaut à différencier, de ce côté aussi, divers degrés de pertinence). Dans ces conditions, *à degré de pertinence scientifique égal, il convient de préférer la théorie de la conduite qui est la plus neutre.*

En complément des principes de constance, de plaisir et de réalité nous considérons comme indispensable d'admettre le principe d'intelligence. Nous avons à débattre maintenant de l'introduction supplémentaire du principe de relation interpersonnelle et du principe de justice. Il est clair que la théorie T.4. qui les admet tous deux (en complément des précédents) est compatible et avec une philosophie comme celle de Buber, laquelle considère la relation Je-Tu comme l'événement primordial de la réalité humaine, et avec la doctrine vétérotestamentaire centrée sur le problème de la justice de l'homme devant Dieu. La théorie T.4. est donc la plus neutre de celles que nous avons évoquées, et elle est donc celle qu'il convient de préférer.

Cette théorie a le mérite éminent de ne pas suggérer *une* idée anthropologique à l'exclusion d'une série d'autres, mais au contraire de laisser ouverte la question de l'élaboration *explicite* des options doctrinales: comme elle laisse ouverte la possibilité de plusieurs options, elle contraint en quelque sorte celui qui opte à expliciter comment et pourquoi il le fait. La théorie de la conduite peut ainsi fonctionner comme une partie du sol commun aux divers itinéraires philosophiques ou théologiques.

* * *

Prenant pour terminer quelque distance par rapport aux réflexions que nous avons proposées, nous formulons l'hypothèse selon laquelle les sciences humaines, et par exemple la théorie psychologique de la conduite, exercent une fonction idéologique qui appelle l'examen critique. Cette hypothèse que nous aimerions présenter comme fil conducteur d'une recherche possible pourrait probablement être étendue aux sciences de la nature, et tout d'abord assurément, nous en avons aperçu la frange, à la biologie.

Cette fonction idéologique appelle l'examen critique, nous n'argumenterons pas sur ce point. En revanche, nous aimerions insister sur la leçon qui semble pouvoir être tirée de notre démarche, et selon laquelle l'examen critique dont il est ici question doit être conçu comme *une critique épistémologique solidaire d'une critique herméneutique*.

On a pris l'habitude, dans certains milieux philosophiques, de désigner comme métaphysiques les propos qui échappent à la sanction de l'observation ou de l'expérimentation. L'avantage éminent des théories scientifiques, dans cette optique, c'est qu'elles sont sinon falsifiables, du moins confirmées par l'expérience dans une mesure satisfaisante. La métaphysique par opposition peut, pense-t-on, dire n'importe quoi parce qu'elle emporte la conviction sans jamais se soumettre à la sanction de l'expérience. La métaphysique serait ainsi quasi-tautologique, analogue d'un délire schizophrénique.

Dans cette perspective de la critique épistémologique solitaire, on pourra sans doute procéder à l'examen des théories freudiennes et constater qu'elles sont construites de manière à n'être, à rigoureusement parler, ni réfutables ni vérifiables par expériences contrôlées. On en conclura peut-être qu'elles sont métaphysiques et qu'elles ne méritent pas qu'on les considère plus avant.

Ce point de vue est trop étroit à notre gré, car il ignore délibérément la dimension pragmatique de ces théories, qui en est d'ailleurs la première et dernière justification et qui se manifeste, à titre de donnée de l'expérience, par la fonction idéologique endossée. La critique épistémologique solitaire enseigne au philosophe à suspendre son jugement à l'égard de ces thèses suspectes de dogmatisme, mais pour la grande majorité des hommes qui en sont victimes ou bénéficiaires elle laisse tout en l'état, il lui suffit d'avoir effectué un travail propre.

Ainsi, la critique épistémologique solitaire de l'idéologie est trop faible du point de vue de son propre impact pragmatique, dont l'intention ne serait certainement pas reniée. Mais elle est trop faible aussi du point de vue de son propre labeur, car si nous avons vu juste, nous n'avons vu à aucun moment que l'on puisse sélectionner pour des raisons purement épistémologiques l'une ou l'autre des théories de la conduite considérées, qui ne sont pourtant que des cadres de classement et qui correspondent à un niveau rudimentaire de la connaissance.

Ranger tout ce qui n'est pas scientifique sous le titre de 'métaphysique', est un procédé par lequel on prétend se donner le droit de ne

pas s'occuper de ... C'est une manière d'écarter un problème, non pas de l'examiner. C'est ici que la critique herméneutique peut ou doit entrer en scène, offrir ses services et si possible faire reconnaître ses droits.

Nous le répétons enfin, bien que cela soit trivial, il n'existe pas seulement des faits d'expérience, un inventaire des conduites; il existe également un inventaire des idées anthropologiques et des grandes doctrines qui ont été produites dans le cours de l'histoire et qui sont aujourd'hui co-présentes dans la synchronie de notre univers linguistique. ‚La métaphysique‘ dont parle la critique épistémologique solitaire correspond au mieux à une des doctrines de l'inventaire, mais par quelle curieuse mentalité feindrait-on d'ignorer, par exemple, que la doctrine d'Aristote est différente de celles de Descartes, de Calvin ou de Marx? A cet égard, l'herméneutique propose une méthode et une problématique pour l'examen critique de ces différentes doctrines, et le résultat de son travail, qui serait par exemple une typologie des doctrines «respectables» selon certains critères explicités, permet d'évaluer les retombées idéologiques des discours scientifiques. Cette évaluation, nous espérons l'avoir montré, est notoirement plus satisfaisante que la simple suspension du jugement proposée par la critique épistémologique solitaire. On évitera ainsi d'être démuni devant l'effet pragmatique ou idéologique de certaines théories ‚scientifiques‘ qui imposent une option doctrinale sans donner les moyens de la reconnaître pour telle et qui introduisent par là une confusion ruineuse entre le niveau scientifique et le niveau doctrinal de la pensée humaine.

On peut encore faire un pas de plus dans l'esquisse du projet de la double critique que nous proposons, conjointement épistémologique et herméneutique. On peut penser en effet que le point de vue herméneutique contribue efficacement à l'exercice même de la critique épistémologique. C'est le cas au moins en ce qui concerne les théories de la conduite pour lesquelles la réalité du témoignage du sujet constitue une pierre de touche décisive: comment faire une psychologie de la conduite si l'on ne s'est pas donné les moyens d'évaluer la qualité des témoignages par référence à la connaissance des langages doctrinaux bien formés, et comment, à un deuxième degré, épistémologique, évaluer une théorie de la conduite si l'on est dépourvu des moyens de juger avec quel degré de rigueur et de compétence elle traite la réalité du témoignage?