

L'activité symbolique
La formation de soi et de la société

Logiques Sociales

Collection dirigée par Bruno Péquignot

En réunissant des chercheurs, des praticiens et des essayistes, même si la dominante reste universitaire, la collection *Logiques Sociales* entend favoriser les liens entre la recherche non finalisée et l'action sociale.

En laissant toute liberté théorique aux auteurs, elle cherche à promouvoir les recherches qui partent d'un terrain, d'une enquête ou d'une expérience qui augmentent la connaissance empirique des phénomènes sociaux ou qui proposent une innovation méthodologique ou théorique, voire une réévaluation de méthodes ou de systèmes conceptuels classiques.

Dernières parutions

Atmane AGGOUN (dir.), *Enquêter auprès des migrants*, 2009.

Jacques CHAVANES, *La cité au travail. L'insertion des jeunes de « banlieue » d'origine maghrébine*, 2009.

Anna AURKEN REGLIN, *Danseuses de cabaret. De la lumière à l'ombre*, 2009.

Pierre A. VIDAL-NAQUET, *Faire avec le cancer dans le monde du travail*, 2009.

Jean-Charles BERARDI, *Prolégomènes à une sociologie de l'art. Les formes élémentaires de l'échange artistique et son procès. Tome 2 : analyse et modèle*, 2009.

Jean-Charles BERARDI, *Prolégomènes à une sociologie de l'art. Les formes élémentaires de l'échange artistique et son procès. Tome 1 : problématique et méthodologie*, 2009.

Marianne DEBOUZY, *Le monde du travail aux Etats-Unis : les temps difficiles (1980-2005)*, 2009.

Roland GUILLON, *Sociologie de la division du travail*, 2009.

Damien LAGAUZERE, *Le masochisme social*, 2009.

Francis COURTOT, *Brian Ferneyhough, figures et dialogues*, 2009.

Jean FOUCART, *Fluidité sociale et souffrance*, 2009.

Olivier MOESCHLER et Olivier THÉVENIN (dir.), *Les Territoires de la démocratisation culturelle*, 2009.

Lionel ARNAUD, Sylvie OLLITRAULT, Sophie RÉTIF et Valérie SALA PALA (dir.), *Mobilisations, dominations, identités*, 2009.

Alain BERGER, Pascal CHEVALIER, Geneviève CORTES, Marc DEDEIRE, *Héritages et trajectoires rurales en Europe*, 2009.

Adeline CHERQUI et Philippe HAMMAN (dir.), *Production et revendications d'identités. Eléments d'analyse sociologique*, 2009.

Christophe COLERA, *Les services juridiques des administrations centrales*, 2009.

Virginie GARCIA et Guillaume TIFFON (coor.), *Le sociologue en train de se faire*, 2009.

Eric Forgues

L'activité symbolique
La formation de soi et de la société

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2009
5-7, rue de l'École polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-09980-7
EAN : 9782296099807

INTRODUCTION

Je me permettrai, d'abord, d'employer un ton personnel pour mieux faire comprendre le projet théorique que je présente dans les pages qui suivent. Je crois que tout projet de connaissance, à tout le moins, celui qui m'anime, s'éclaire à la lumière de la biographie de son auteur. Ma lecture de la littérature philosophique et en sciences sociales m'a toujours laissé l'impression d'une part manquante, qui avait été abandonnée par une pensée moderne qui se veut rationnelle, scientifique, voire post-métaphysique. L'essor de la modernité s'est fait contre certaines idoles associées à des formes de croyances ou de superstitions fondées sur la foi qui ne passent pas le test de la raison. Dieu et tout son cortège plus ou moins fidèle d'êtres spirituels ont été rejetés par le tamis de la raison et de la science. Bien plus, même les concepts profanes véhiculant une pensée métaphysique échouent le test de la raison et de la science. Pensons à l'essence humaine, à l'être ou au destin de l'être humain. Comment postuler ces concepts qui défient l'observation empirique et qui reposent davantage sur des actes de foi, aussi profanes soient-ils ?

L'être humain n'est pas appelé à un destin particulier, en dehors de celui qu'il se donnera. Il ne renvoie pas à une essence humaine autre que celle qui se développe entre les contraintes biologiques de son corps et le mince espace de liberté dont il dispose pour fonder son action.

Ce sentiment d'une perte, je le devais d'abord et avant tout à des expériences intimes, spirituelles, qui ne révélaient pas tant l'existence d'un être spirituel transcendant qu'une disposition spirituelle qui éclaira

soudainement avec éclat le sens de ma vie. J'en ai été convaincu sur le champ : cette disposition était le propre de chacun et venait orienter notre vie. Évidence fondée non pas sur une foi aveugle en un destin ou un message révélé, mais bien sur une expérience concrète qui me sembla d'emblée universalisable et propre à la nature humaine. Bref, je faisais face à un fait anthropologique.

J'avais 18 ans. Mon parcours intellectuel prenait deux directions qui semblaient diverger : la voie des sciences sociales et humaines, qui semblait alors exclure la voie d'une anthropologie spirituelle. Je gardais néanmoins l'espoir de réduire cette divergence, et cherchait à faire la synthèse entre les traditions des sciences sociales et d'une spiritualité qui ne parvenait pas à servir d'appui épistémologique et émancipateur aux sciences sociales et humaines.

Une phrase que je lisais de Sartre, disant que toute conscience est conscience de quelque chose, résumait et symbolisait le paradigme intellectuel de la modernité fondée sur un sujet séparé d'un objet, et entrant en relation avec ce dernier dans une visée intentionnelle de connaissance ou d'action. Même si je reconnaissais les acquis de la rationalité moderne, celle-ci représentait une limite aux champs de la pensée, voire de la conscience que j'explorais. Elle entraînait en contradiction avec certains états de conscience sans objet que procurait la pratique de la méditation ou des expériences spontanées d'éveil spirituel. Dans celles-ci, la conscience devenait simple ouverture non discriminante vers l'environnement.

Les intuitions que me procuraient ces expériences orientaient ma lecture des ouvrages en sciences sociales. Dès lors, s'amorçait une démarche intellectuelle plus

structurée, quoique toujours aux marges de mon travail de chercheur officiel.

Vers une raison symbolique

Mon expérience en tête, je lisais Habermas tout en ressentant qu'en prenant le tournant linguistique, il avait laissé tombé une dimension importante de son projet de connaissance. Avant qu'il ne prenne le tournant linguistique, il explorait l'émancipation humaine sur les plans social et individuel. S'inspirant de l'approche psychanalytique, Habermas explorait l'émancipation dans une perspective psychologique à l'aide du concept d'autoréflexion qui associait la connaissance sur soi à l'émancipation. Son cheminement théorique l'a amené à délaissé le concept d'autoréflexion pour mieux ancrer sa pensée dans le paradigme communicationnel.

Après son tournant linguistique, il envisage l'émancipation dans une perspective strictement sociale, intersubjective, en fonction de l'établissement de procédures communicationnelles sans contraintes et du projet de parachever la modernité (Cusset, 2003). Chez l'individu, l'émancipation se réduit alors au développement de compétences communicationnelles lui permettant de participer à la vie sociale.

Pourtant, il me semblait qu'un potentiel émancipateur et de connaissance résidait dans le concept d'auto-réflexion, mais que pour le saisir, il nous fallait recourir à d'autres traditions théoriques que celles auxquelles puisait Habermas. Il me fallait donc revenir aux efforts de réflexion précédant le tournant linguistique afin de

déterminer si la voie de l'autoréflexion ne nous réservait pas d'autres avenues à explorer.

L'autoréflexion ne m'apparaissait pas bien comprise en raison d'une certaine incapacité de poser ce rapport à soi en dehors d'une perspective linguistique de plus en plus écrasante sur la pensée en sciences sociales et humaines. Vite réduit à un épiphénomène de l'interaction ou des rapports sociaux, le rapport à soi perdait de son épaisseur, et sa compréhension découlait de sa traduction dans les termes d'une rationalité sociale et communicationnelle.

Pourtant, en dépit de tous les déterminismes sociaux et linguistiques, je demeurais persuadé que ce rapport comportait sa part d'irréductibilité, son propre langage, et contribuait sur un plan infrastructurel, autant que la technique ou les systèmes normatifs et linguistiques, à façonner notre monde.

Ce langage est celui de la vie symbolique qui, en dépit de toutes les réductions post-métaphysiques, ne peut se réduire à un reflet de la vie politique, morale et communicationnelle. L'Occident moderne avait évacué la vie intérieure de l'homme, sa vie psychique. Même la psychanalyse prenait le tournant structuro-linguistique en calquant ce paradigme sur des phénomènes symboliques qui perdaient ainsi de leur richesse. Sans oublier que son désir de faire science, présent dès ses origines, la conduisait vers le champ de la pratique médicale psychiatrique. Dans nos universités, ce sont les approches psychologiques cognitivo-comportementales qui règnent, empruntant un langage scientifique calqué sur les sciences de la nature et de la vie.

Dans une démarche exploratoire, je cherchais à reconstruire une approche symbolique à partir des fragments, ou plutôt des restes abandonnés par une tradition intellectuelle qui se tournait résolument vers le paradigme structuro-linguistique. Ici, le concept d'autoréflexion de Habermas, là, quelques passages de Cassirer sur la philosophie des formes symboliques, et là les perspectives ouvertes par la psychanalyse à ses débuts. D'autres travaux me semblaient mieux s'orienter déjà vers une approche symbolique que je commençais à mieux cerner : les travaux de Gilbert Durand sur l'image, le concept d'individuation de Carl Gustav Jung et les avancées de la psychologie transpersonnelle, qui se situe dans les marges d'une pleine reconnaissance académique. Aujourd'hui, nous avons des courants théoriques qui émergent aux frontières de la psychologie et de la spiritualité qui offrent des avenues prometteuses. On peut relever, par exemple, les travaux qui découlent du programme d'anthropologie spirituelle de l'Université de Sherbrooke au Québec.

Il reste cependant à mieux fonder le socle épistémologique sur lequel peuvent se déployer ces approches théoriques qui reconnaissent une forme irréductible au processus autoréflexif, individuant que vient exprimer un langage symbolique. Mieux fonder et aussi mieux situer par rapport aux autres socles épistémologiques que constituent les sciences de la nature et de la vie et les sciences de la vie en société.

Pour cela, dans la lignée des travaux de Habermas, il me fallait préciser l'intérêt de connaissance propre au paradigme symbolique. Qui dit intérêt de connaissance dit portée émancipatrice de la connaissance qui découle du processus autoréflexif ou individuant. De la même façon

que Habermas avait bien montré que l'intérêt technique de manipuler la nature visait à assurer les conditions matérielles de la reproduction sociale et biologique de l'espèce humaine et que l'intérêt moral de définir des systèmes normatifs, à travers le médium langagier, visait à assurer la vie en société et la conduite des affaires humaines, je voyais un intérêt individuant – irréductible – dans l'action symbolique venant médiatiser la vie psychique de l'individu, de manière plus ou moins consciente et maîtrisée.

Mais cet intérêt ne peut se saisir que dans un horizon émancipateur que les mystiques laissent présager. Le rapport à soi est aussi marqué d'une altérité, au même titre que la nature et l'autre individu que je trouve devant moi. La forme extrême ou radicale de cette altérité est le rapport à Dieu des religions monothéistes. Sans vouloir me prononcer sur l'existence de Dieu et emprunter la voie théologique, choisissant de rester sur le terrain anthropologique, il demeure que ce rapport à une forme de transcendance dessine, en arrière-plan, la toile du processus individuant. En tant qu'expérience anthropologique universelle, prenant certes des formes culturelles diverses, la rencontre du moi avec un autre transcendant (Dieu, l'Esprit saint, les dieux, les saints), voire avec le vide, constitue l'horizon émancipateur auquel puise l'intérêt de connaissance symbolique.

Cette relation à l'autre est une relation immanente, vécue dans l'espace psychique de la personne, et apparaît comme le moteur central de l'individuation. Elle se trouve médiatisée par des symboles qui expriment ou éclairent le processus individuant en cours.

Les récits des mystiques ne manquant pas de souligner les limites du langage pour exprimer l'expérience qu'ils vivent. Ce qui ne les empêche pas d'en faire le récit, mais les mystiques demeurent conscients que ces récits demeurent à la périphérie du sens de leur expérience. En ce sens, la poésie ou le récit mythique se servent du support linguistique pour se communiquer, mais celui-ci demeure subordonné au système symbolique. Or la trame linguistique employée pour faire le récit d'un mythe peut dissimuler les arbres symboliques qui le composent et l'expérience individuante qu'ils expriment. Nous pouvons ainsi lire le récit des héros dans la mythologie grecque comme la trame symbolique, traduite dans le récit linguistique, d'un processus individuant menant à la raison.

De la même façon que le langage qui exprime le système symbolique ne doit pas nous conduire à réduire ce système à un système linguistique, nous ne serions pas tentés de réduire la logique mathématique et théorique d'un traité de physique au langage qui lui sert d'appui. Il est vrai toutefois qu'à la limite, un traité de physique peut, pour se communiquer, se passer du langage et se contenter des mathématiques. Les récits symboliques peuvent également se passer du langage pour s'exprimer dans des formes symboliques pures pour ainsi dire, comme en témoigne la vie onirique.

En ce sens, les symboles recèlent un sens que n'épuise pas le langage. Les symboles sont comme des images qui peuvent se traduire en « 1000 mots » convergeant vers leur sens qui leur échappe néanmoins. On peut en dire autant de toute expérience, même sensorielle. Le langage semble toujours limité et incapable de transmettre ou communiquer la sensation du goût d'un fruit par exemple.

Un champ d'investigation s'ouvre sur le lien pouvant exister entre le symbole et le corps, le processus d'individuation et la santé physique. C'est un champ d'investigation que je n'ai pas mené à terme. Pour le moment, nous pensons nécessaire de dégager une approche de connaissance spécifique pour la vie infrapsychique, en raison du potentiel de sens et dans le potentiel émancipateur qui y résident.

Notre effort de réflexion tente de mettre en lumière le sol épistémologique sur lequel peut se développer une ou des théories symboliques aptes à nous faire comprendre les processus individuant non seulement à l'échelle individuelle, mais en tant qu'axe infrastructurel du développement de nos civilisations. Le concept de civilisation m'apparaît pertinent et adéquat pour illustrer la configuration particulière de trois axes infrastructurels que forment les systèmes techniques, normatifs et linguistiques et symboliques de nos sociétés.

L'axe symbolique vise à rendre compte du développement de personnes particulières, de même que des structures de conscience fondatrices des civilisations. Au-delà des particularités individuelles, il nous est possible de situer le développement humain normal dans l'Occident moderne dans la perspective d'une structure de conscience centrée sur un ego rationnel qui peut fonder sa pensée et son action sur des motifs justifiables rationnellement. Cette structure de conscience demeure la norme de la personnalité de l'Occident moderne.

Or, mes expériences spirituelles personnelles et ma prise de connaissance des expériences spirituelles chez d'autres m'ont amené à voir dans les années 1980, en pleine mode nouvel âge, des signes précurseurs d'une

transformation structurelle de la conscience. Or, ce possible émancipateur ne me semblait pas reconnu au sein de notre société, faute d'être sérieusement pris en compte par la majorité de la population, faute de pouvoir en faire l'expérience. De ce point de vue, toute avancée en matière spirituelle semble marquer le retour de l'irrationnel et des dérives sectaires. J'ai d'ailleurs écrit un petit essai personnel sur la réception et le traitement par la presse francophone au Québec du phénomène nouvel âge qui exprimait, selon moi, malgré ses dérives et errements, une transformation du rapport au transcendant et la relance d'un processus individuant à l'échelle collective (Forgues, 2006b).

Pour le dire rapidement, si l'irréductibilité du langage symbolique me semblait occultée dans les sciences sociales et humaines, l'intérêt individuant qu'il exprime m'apparaissait tout autant occulté, voire réprimé dans nos sociétés. En fait, ces deux processus ne sont pas sans lien, puisqu'ils puisent aux mêmes sources de représentation du monde ; une représentation rationnelle moderne qui se traduit dans une idéologie qui en vient à dissimuler les formes émergentes de rationalité symbolique et à les repousser dans les marges de la société.

C'est dans cet esprit que je commençais à rédiger quelques articles (Forgues, 2000, 2006a, 2008), dont le lecteur trouvera une version remaniée dans certains chapitres du présent ouvrage. Cet ouvrage vise donc à réunir mes réflexions et de les pousser plus loin afin

- d'établir un fondement de la pensée en sciences humaines et sociales qui reconnaisse l'irréductibilité de la rationalité symbolique et de la fonction qu'elle assume, à savoir la

formation de soi et l'individuation (chapitre un) ;

- de définir plus précisément le concept de symbole (chapitre deux) ;
- de faire un retour sur le concept d'aliénation dans la perspective que nous voulons dégager et de restituer la richesse de son héritage sémantique (chapitre trois) ;
- de montrer, à l'aide de quelques données, qu'un processus de transformation structurelle de la conscience est en cours, qu'il mérite d'être analysé et qu'il s'observe au mieux dans le rapport au transcendant (chapitre quatre) ;
- de présenter quelques considérations pour élaborer une méthodologie adaptée à notre projet de connaissance (chapitre cinq) ;
- de montrer en quoi la structuration de la conscience est un processus qui comporte ses exigences et qui contribue à façonner le social tout en étant déterminé par le contexte social en retour (chapitre six) ;
- de présenter une approche pédagogique dont pourraient s'inspirer nos sociétés afin de tenir compte des exigences de la structuration de la conscience (chapitre sept).

CHAPITRE 1

VERS UN TOURNANT SYMBOLIQUE EN SCIENCES SOCIALES

Introduction

L'objectif de ce chapitre est de dégager une perspective qui aborde la dimension symbolique de l'activité humaine selon la fonction spécifique qu'assument les symboles dans la formation de soi. Nous sommes conscients de la visée programmatique de notre projet qui ne prétend pas présenter une réflexion achevée ni parvenue à maturité, mais vise plutôt à dégager une perspective qui soit en mesure de considérer la dimension symbolique selon l'irréductibilité des exigences que pose la formation de soi. Dans ce projet de construction, il importe d'affranchir la dimension symbolique du paradigme communicationnel, qui participe du tournant linguistique qu'a pris la pensée philosophique et celle des sciences sociales au cours du vingtième siècle. Il sera alors possible de considérer la formation de soi non seulement comme un fait psychologique, mais comme un fait qui rende compte des civilisations qui s'érigent sur la base des ressources symboliques léguées par la tradition. En ce sens, l'héritage religieux, considéré ici non seulement comme réservoir de ressources normatives, mais également de ressources symboliques, assume une fonction centrale dans la formation de soi.

Au terme de notre réflexion, nous aurons une perspective théorique permettant d'aborder les transformations sociales selon trois axes infrastructurels : l'axe technique (paradigme productiviste), l'axe moral et

linguistique (paradigme communicationnel) et l'axe symbolique. Aux deux premiers axes sont associés notamment les noms de Marx et de Habermas, dont il importe de reconnaître les avancées. Le dernier axe peut être associé aux noms de Gilbert Durand, Mircea Eliade et Carl G. Jung.

Le présent chapitre commence donc par discuter les avancées de la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, pour ensuite dégager une nouvelle perspective qui vise à élargir le cadre épistémologique de cette théorie, jugé trop étroit pour aborder la formation de soi. En effet, chez Habermas, la formation de soi s'effectue dans le cadre de l'activité communicationnelle selon les exigences que posent l'intercompréhension et la constitution de normes d'action. Le tournant linguistique, pris de façon générale par la philosophie et plus particulièrement par Habermas, pose la formation de soi comme une résultante de l'agir communicationnel impliqué dans les processus de socialisation. Si bien qu'après que Habermas ait critiqué l'idéologie de la science et de la technique, nous soutenons qu'il devient nécessaire de souligner les limites de la théorie de l'agir communicationnel et de délimiter sa sphère de pertinence tout en proposant de penser la formation de soi selon ses exigences spécifiques. Notre tâche consiste donc à présenter une perspective qui puisse jeter un éclairage sur ce qui demeure le point aveugle de la théorie de l'agir communicationnel, soit la formation de soi, pour ainsi poser l'irréductibilité des exigences qui lui sont associées.

La critique habermassienne du paradigme productiviste en sciences sociales

Chez Marx, la formation sociale et celle de la conscience renvoient en dernière analyse au développement des forces productives dont la motivation anthropologique tire son origine de la nécessité de reproduire les conditions matérielles de l'existence. L'insertion de l'humanité dans la nature conditionne l'apprentissage et le développement de moyens techniques de vivre dans la nature. Cela constitue le fait anthropologique sur lequel s'appuie le matérialisme historique de Marx. En partant de lui, Marx démontre que le développement des forces productives détermine autant les transformations sociales que celles de la conscience.

Marx tente ainsi de montrer plus spécifiquement le rôle que joue le développement des forces productives dans la formation des sociétés et de la conscience sociale. Selon lui, un stade particulier des forces productives offre des possibilités techniques qui déterminent la forme que prendront les rapports sociaux dans la mesure où ils peuvent le mieux les exploiter. L'inadéquation entre les forces productives et les rapports sociaux de production, c'est-à-dire la subsumption formelle des rapports sociaux aux forces productives, entraîne une transformation des rapports sociaux de production à la suite de laquelle, de formelle, la subsumption devient réelle (Godelier, 1990). Autrement dit, les rapports sociaux sont compatibles aux forces productives quand ils permettent l'exploitation complète des possibilités qu'elles offrent. Dans la perspective marxiste, toute transformation et formation sociales renvoient en dernière analyse au développement des forces productives que détermine l'exigence

anthropologique fondamentale de reproduire les conditions matérielles de l'existence.

Si Habermas reconnaît cette exigence et le rôle qu'elle joue dans le développement de la rationalité technique, il critique cette idée que seul le développement des forces productives détermine et explique les transformations sociales (1973, 1978, 1985). Contrairement à ce qu'avait prédit Marx, le stade capitaliste du développement des forces productives n'a pas conduit au socialisme. En envisageant le passage au socialisme, Marx a ignoré les conditions normatives et morales qui doivent être remplies pour assurer une nouvelle répartition de la richesse, comme si le développement des forces productives suffisait à assurer un progrès social et la transformation des rapports sociaux en une forme déterminée. Habermas (1987b) met plutôt en évidence la spécificité et l'irréductibilité des exigences normatives, déterminées au sein de l'espace public et des activités communicationnelles, dans la transformation des rapports sociaux. Dans la pensée de Habermas, en plus de résulter du développement des forces productives, les transformations sociales résultent du développement des structures normatives qui se réalise au sein des activités communicationnelles. Dans le contexte de la modernité, les exigences normatives se définissent en fonction du projet d'ancrer les transformations sociales dans un espace communicationnel sans contrainte. Cet idéal de la démocratie apparaît comme une condition de passage au socialisme.

La critique par Habermas du paradigme productiviste consiste à relativiser sur le plan théorique l'importance des forces productives dans la transformation des sociétés en soulignant la présence des exigences inhérentes aux

activités communicationnelles. Parce que ces exigences sont en outre réprimées socialement, sa critique se développera également sur le plan politique, mettant en cause l'idéologie que revêtent la science et la technique dans nos sociétés. Ces dernières deviennent idéologiques dès lors qu'elles projettent sur les activités communicationnelles leur propre rationalité. Pour appuyer sa critique, Habermas développe une théorie de l'action qui comporte deux formes de rationalité : le travail, qui suit une logique instrumentale afin de coordonner les actions visant à manipuler la nature et les objets ; et l'interaction, qui suit une rationalité communicationnelle visant à établir sur la base de processus intercompréhensifs des normes d'actions (Habermas 1987b). Lorsque la logique instrumentale se projette sur les rapports intersubjectifs, à l'instar de la science qui se met au service de la technocratie, les individus et les rapports sociaux se trouvent réifiés (Vandenberghe, 1997 et 1998). D'où l'importance de distinguer à la fois sur le plan théorique et pratique ces deux types de rationalités et de respecter les espaces où ils peuvent et doivent se déployer.

Chez Habermas, deux types d'exigences irréductibles déterminent donc la formation sociale : les exigences liées à l'adaptation à la nature et celles liées à la vie en société. À l'exigence anthropologique fondamentale de reproduire les conditions matérielles de l'existence se rajoute donc l'exigence tout aussi fondamentale de reproduire les conditions linguistiques et morales de la reproduction de la vie sociale. Si la première exigence découle du rapport anthropologique fondamental de l'humanité avec la nature, la seconde découle du rapport intersubjectif et du fait d'entrer en relation et en communication avec autrui. De cette exigence découle la formation du médium

langagier et l'élaboration de structures normatives qui intègre la morale à la pratique.

En bref, l'infrastructure technique se double d'une infrastructure moralo-linguistique et toutes deux permettent d'appréhender les formations et les transformations sociales. Pour le dire simplement, deux types d'exigences rendent possibles et déterminent les transformations sociales : les exigences techniques et normatives. Chez Habermas (1985), les rapports sociaux se présentent donc dans un double rapport dialectique : soit avec le développement technique des forces productives et le développement normatif des activités communicationnelles.

Retour au tournant linguistique habermassien

La théorie de l'agir communicationnel développée par Habermas (1987b) présente deux intérêts qui déterminent à la fois le développement de la connaissance et la pratique. Or, dans les écrits du jeune Habermas, avant qu'il ne radicalise son virage linguistique, on retrouve trois intérêts de connaissance. Certes, l'influence du paradigme linguistique se fait déjà sentir chez le jeune Habermas, mais des traces de la philosophie du sujet et de la conscience y sont encore présentes.

Les premiers écrits de Habermas (1973 et 1976) présentent trois intérêts de connaissance qui ancrent la théorie dans la pratique en soutenant que toute science découle d'un intérêt spécifique : les sciences de la nature découlent de l'intérêt technique de manipuler la nature afin de produire les conditions matérielles de vie ; les sciences historiques et de la culture découlent de l'intérêt pratique de l'intercompréhension afin de produire les conditions

normatives de la vie en commun ; et les sciences critiques découlent de l'intérêt émancipatoire de l'autoréflexion qui vise à affranchir le sujet des rapports de domination et des forces hypostasiées de la conscience.

Ce dernier intérêt de l'architecture habermassienne sera réduit au cours du tournant linguistique de Habermas aux modalités de l'intercompréhension, car, à moins d'approfondir son exploration de la psychanalyse ou des sciences psychologiques, il lui manquait les fondements théoriques pour saisir l'irréductibilité des exigences associées à l'autoréflexion. Ainsi, pour Habermas la formation de soi se détermine dans l'espace de l'intersubjectivité et de la socialisation. Si Habermas critique sur un premier front l'illusion objectiviste de la science et l'idéologie qui découle de la projection des exigences liées à la raison technique sur la raison communicationnelle, il critiquera sur un second front l'illusion subjectiviste de la conscience qui consiste à rendre compte de la formation identitaire par un pur rapport à soi, sans considérer le rapport aux autres vécu dans l'interaction. Il critique ce qui apparaît comme un relent de la philosophie du sujet à savoir cette idée voulant que le sujet peut s'auto-comprendre dans un rapport transparent à lui-même. Cette critique de la philosophie de la conscience apparaît nettement dans ses écrits plus tardifs.

Le soi de la vision éthique de soi n'est pas la propriété absolument intérieure de l'individu. Une telle illusion est due à l'individualisme possessif d'une philosophie de la conscience qui, au lieu de la comprendre comme un résultat, part de la relation abstraite du sujet connaissant à lui-même... (Habermas, 1993 : 209).

En fait, le soi se forme dans l'interaction qui fait intervenir le médium langagier.

Le moi qui semble m'être donné dans la conscience que j'ai de moi-même comme un bien absolument propre, je ne puis le maintenir par mes seules forces, et donc, en quelque sorte, pour moi-même ; il ne m' « appartient » pas. Ce moi garde au contraire un noyau intersubjectif, parce que le processus d'individuation d'où il surgit, passe par le réseau des interactions médiatisées par le langage » (Habermas, 1993 : 209).

On pourrait comprendre que le soi dont il est question est celui relevant strictement de l'éthique, mettant en jeu les exigences du paradigme communicationnel, et ne considérant le soi que dans cette perspective. Cependant, Habermas parle bien de la formation concrète du soi. Ce qui ressort peut-être un peu mieux dans le passage suivant :

...la conscience, dont le centre était apparemment constitué par le je, n'est rien d'immédiat ni d'absolument intérieur. Bien au contraire, la conscience de soi se forme, par un mouvement qui procède de l'extérieur à l'intérieur, à travers la relation médiatisée par des symboles, à un partenaire de l'interaction. En ce sens, le je possède un noyau intersubjectif... (Habermas, 1993 : 217).

Si bien que le rapport de soi à soi ne semble guère jouer qu'un rôle illusoire et, partant, négligeable dans la formation de soi. Le rapport à soi ou la conscience de soi reste ainsi déterminé en dernière analyse par le rapport