

Vers un tournant symbolique poststructuraliste en sciences sociales

*Eric Forgues**

L'objectif de cet article¹ consiste à dégager une perspective qui aborde la dimension symbolique de l'activité humaine selon la fonction spécifique qu'assument les symboles dans la structuration de la conscience. Nous sommes parfaitement conscients de la visée programmatique d'un tel article qui ne prétend pas présenter une réflexion achevée ni parvenue à maturité, mais à lancer plutôt un projet de construction épistémologique, méthodologique et théorique qui soit en mesure de considérer la dimension symbolique selon l'irréductibilité des exigences que pose la structuration de la conscience. Dans ce projet de construction, il importe d'affranchir notre approche de la dimension symbolique du paradigme communicationnel, qui participe du tournant linguistique qu'ont pris la pensée philosophique et celle des sciences sociales au cours du vingtième siècle. Il sera alors possible de considérer la structuration de la conscience non seulement comme un fait psychologique, mais comme un fait qui rend compte des civilisations qui s'érigent sur la base des ressources symboliques léguées par la tradition. En ce sens, l'héritage religieux, considéré ici comme réservoir non seulement de ressources normatives, mais également de ressources symboliques, assume une fonction centrale dans la structuration de la conscience.

Au terme de notre réflexion, l'épistémologie des sciences sociales se verra enrichie d'un nouveau cadre lui permettant d'aborder les transformations sociales selon trois axes

* Eric Forgues est chercheur postdoctoral au Centre de recherche sur les innovations sociales, l'économie sociale, les entreprises et les syndicats (CRISES) — Université du Québec à Montréal.

¹ J'aimerais exprimer ma reconnaissance à Denise Lamontagne dont la rencontre a motivé et inspiré la rédaction finale de cet article qui dormait depuis des années dans mes tiroirs. Je souhaite également remercier les évaluateurs anonymes de la revue *Religiologiques* de leurs précieux commentaires.

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, mais il reste à l'intégrer, en respectant sa spécificité, auprès des deux autres axes dans l'étude des sociétés.

Le présent article commence donc par présenter brièvement les acquis sur lesquels prend appui notre projet, qui renvoient principalement aux travaux de Habermas, pour ensuite dégager une nouvelle perspective qui vise à élargir le cadre épistémologique de sa théorie de l'agir communicationnel jugé trop étroit pour aborder la structuration de la conscience.

En effet, chez Habermas, la structuration de la conscience s'effectue dans le cadre de l'activité communicationnelle selon les exigences que posent l'intercompréhension et la définition de normes d'action. Le tournant linguistique pris de façon générale par la philosophie et plus particulièrement par Habermas, fait découler la formation de soi 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 et dépasser les limites de la théorie de l'agir communicationnel afin de pouvoir 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 structuration de la conscience, 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 fondamentale 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 fondamental sur lequel s'appuie le matérialisme historique de Marx. En partant

de celui-ci, 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 avec les forces productives quand ils permettent l'exploitation complète des possibilités qu'elles offrent.

Dans la perspective marxiste, toute transformation et toute 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 sociaux². Dans la pensée de Habermas,

² Plus largement, sa critique du marxisme amènera Habermas à reconstruire à travers sa lecture de différents auteurs en philosophie et en sciences sociales le concept de raison communicationnelle qui a été voilé par l'idéologie du paradigme productiviste et de la raison instrumentale.

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'action (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 découlent la formation du médium langagier et l'élaboration de structures normatives qui intègrent 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 il devenait de plus en plus clair pour Habermas que 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 sur la raison communicationnelle des

exigences liées à la raison technique, 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. Comme si le sujet pouvait s'auto-comprendre dans un rapport transparent à lui-même. Cette critique de la philosophie de la conscience apparaît nettement dans ses écrits plus récents.

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, p. 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, p. 209)

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 déterminée en dernière analyse par le rapport intersubjectif avec autrui : « [...] la conscience de soi n'est pas un phénomène inhérent au sujet ni à sa disposition, mais un phénomène produit par la communication » (Habermas, 1993, p. 217). À un point tel que la subjectivité ou l'intériorité est une illusion, voire un mythe qui dissimule l'intersubjectivité qui est au noyau de la conscience du sujet³.

L'intersubjectivité médiatisée par le langage constitue ainsi la matrice de l'individuation et de la conscience : « C'est le médium du langage lui-même qui explique l'effet individuant du processus de socialisation médiatisé par le langage. » (Habermas, 1993, p. 231) En bref, la formation de soi est indissociable du

³ Cela rejoint la pensée de Wittgenstein qui réduit la conscience au langage en posant qu'il n'y a pas de conscience en dehors du langage, que ce dernier permet ainsi de cartographier la conscience (BOUVERESSE, 1976).

processus de socialisation, qui la détermine en fonction des exigences normatives que posent la présence de l'autre, voire plus largement le fait de vivre en société.

Dans cette perspective, l'individuation et l'apparition des nouvelles structures de conscience ne sont rendues possibles que par un travail sur le langage et le développement moral que permet l'agir communicationnel. C'est à travers le langage et les structures normatives que se trouvent réglés les processus d'individuation. Le potentiel émancipatoire eu égard au processus d'individuation est donc déterminé à travers les possibilités et les limites présentes dans les structures normatives et linguistiques régissant les activités communicationnelles.

L'exemple de la psychanalyse sera interprété dans cette perspective intersubjective : le procès émancipatoire qui se déroule est vu non pas comme le résultat du mouvement interne de la conscience, mais comme mouvement intersubjectif favorisant une émancipation qui passe par le langage. Ainsi, l'inconscient (le Ça) que doit porter au jour l'analyse est le fruit d'une « opération réalisée sur le langage et avec lui ; il ne serait pas possible autrement d'inverser herméneutiquement le processus de défense au moyen d'une analyse du langage » (Habermas, 1976, p. 273). C'est parce que le cadre thérapeutique ouvre un espace communicationnel sans contrainte que l'émancipation est possible et le processus d'individuation poursuivi. L'autoréflexion qui participe de cette émancipation « est liée à l'intersubjectivité d'une communication linguistique avec autrui ; la conscience de soi ne se constitue finalement que sur la base d'une reconnaissance réciproque » (Habermas, 1976, p. 269).

On voit en quoi le tournant linguistique de Habermas s'inscrit dans celui qu'a effectué la philosophie contemporaine, qui a tenté de se démarquer de la philosophie du sujet en inscrivant le champ de la conscience dans celui du langage (Habermas, 1988, p. 348-396)⁴. Si bien que dans le paradigme structuro-linguistique, la formation de soi ne peut se saisir et se déterminer qu'au sein des

⁴ Le projet de Habermas de reconstruire le projet de la modernité à partir de sa lecture de ses auteurs s'exprime clairement dans le passage qui suit : « Je l'ai suggéré chaque fois au moment crucial : il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets » (HABERMAS, 1985, p. 350)... pour saisir, pouvons-nous ajouter, la spécificité de l'objet des sciences sociales.

activités communicationnelles. Tout espace intérieur où la conscience semble se mouvoir en toute liberté, émancipée des structures linguistiques, n'apparaît que comme un mythe.

Dans cette perspective que tente de dégager Habermas, le projet de la modernité se prolonge en ancrant désormais la raison non plus dans la technique ni dans la conscience du sujet, mais dans un espace communicationnel sans contrainte. La tâche de la critique vise alors à mettre en cause les violences structurelles qu'engendrent les rapports de domination et qui limitent le déploiement de la raison communicationnelle. Dans le prolongement du projet de la modernité, l'histoire est tendue par la dialectique entourant le rétablissement de la raison communicationnelle, sur laquelle empiète la raison instrumentale en prenant appui sur des rapports sociaux de domination. Si la raison instrumentale trouve sa légitimité dans le rapport technique de l'espèce humaine avec la nature, elle trouve sa limite dans la reproduction du monde vécu qui pose des exigences spécifiques liées non pas à la manipulation de la nature et à la reproduction des conditions matérielles de l'existence, mais à l'exigence morale que pose la vie en société⁵.

Habermas emploie l'expression de « colonisation du monde vécu » quand la raison instrumentale fonde sa légitimité de manière idéologique, en contournant les exigences des activités communicationnelles, et en réduisant le rapport intersubjectif à un rapport entre choses⁶. L'espace communicationnel se subordonne alors aux finalités d'un système d'actions instrumentales⁷. Ainsi, la critique de Habermas vise, sur le plan de la pratique, à mettre en cause la colonisation du monde vécu par la logique du système et, sur le plan de la théorie, à mettre en cause l'idéologie positiviste des sciences de la nature, à laquelle tendent à succomber les sciences sociales.

⁵ Le monde vécu est l'arrière-plan social, culturel et personnel des interactions médiatisées par le langage (HABERMAS, 1987b, p. 131-167).

⁶ Sur cette question, voir l'excellente thèse de VANDENBERGHE parue en deux tomes (1997 et 1998).

⁷ Le concept de système fait référence à un mode de coordination de l'action qui contourne les exigences de l'entente intersubjective en se servant des médiums comme le pouvoir et l'argent. Si le système est légitime dans les sphères politique et économique, pour Habermas il perd sa légitimité dans les sphères assumant la reproduction du monde vécu, telles que la famille et l'école.

Les limites du paradigme communicationnel

Habermas avait déjà abordé l'autoréflexion comme une activité distincte qui comportait son intérêt propre, à savoir l'intérêt émancipatoire. Toutefois, en se servant de l'exemple de la psychanalyse pour illustrer le processus émancipatoire, il l'envisage dans la perspective du paradigme communicationnel qui est en train de s'imposer dans sa réflexion. En fait, il participait déjà du paradigme linguistique qui a marqué la philosophie. Reprenant le triptyque architectonique du premier Habermas, Jean-Marc Ferry conserve le moment autoréflexif de la connaissance qu'il définit également dans la perspective du paradigme communicationnel en envisageant ce moment comme expérience intime devant satisfaire les exigences de la communication.

Pour prétendre à une certaine universalité et, partant, à une certaine rationalité, l'expérience vécue [...] doit pouvoir être communiquée dans un langage. C'est pourquoi je caractériserai le monde correspondant en tant que « monde symbolique ». (Ferry, 1985, p. 19)⁸

Dans la pensée de Ferry, l'expérience vécue s'exprime au mieux dans l'art qui apparaît comme le lieu par excellence de l'autoréflexion et de l'authenticité qui en est l'exigence première. Or, il importe de noter que même l'esthétique se saisit et s'exprime à travers la raison communicationnelle : « l'esthétique au sens de l'expérience doit se "synthétiser" avec le symbolique au sens du langage. » (Ferry, 1985, p. 19) Le « monde symbolique » se constitue donc en dernière analyse dans le système linguistique mobilisé dans les procès intercompréhensifs. C'est à cette condition que l'expérience esthétique ou intime peut dépasser la singularité et prétendre à l'universalité à travers la réceptivité des symboles

⁸ Même si Ferry prend une certaine distance à l'égard de Habermas, en conservant notamment le moment autoréflexif de la connaissance et, par le fait même, certains acquis de la philosophie du sujet, il ne saisit pas selon nous toute la portée épistémologique de l'autoréflexion (FERRY, 1987, p. 341-349). Ainsi, ce qu'il conserve de la philosophie du sujet, en tant que conscience théorique, demeure un moment théorique qui s'applique à l'étude de la nature et de la société, pouvant certes faire l'objet d'une réflexion épistémologique, sans toutefois être saisi dans son élément propre, à savoir le développement de la conscience du sujet. La critique de Ferry vise ainsi à revoir la dialectique de la conscience théorique (ou de la représentation) en ancrant ce mouvement d'autoréflexion de la connaissance dans l'espace communicationnel.

qu'elle implique. Dans cette optique, les exigences qui pèsent sur l'expérience intime ou esthétique relèvent en premier lieu d'une nécessité communicationnelle passant par le langage. La « puissance de signifier » d'un symbole impliqué dans un processus autoréflexif est la mesure de sa validité, et ce n'est que dans la sphère communicationnelle qu'elle peut être éprouvée (Ferry, 1988). Bref, le système linguistique épuise le sens du symbole qui exprime l'expérience esthétique ou intime.

Ainsi, les exigences de l'autoréflexion se définissent selon l'intérêt de l'action communicationnelle et se réduisent aux exigences de l'intercompréhension. Dès lors, toute forme d'émancipation du sujet n'est envisageable qu'à l'intérieur d'une théorie de l'agir communicationnel. Ainsi, la formation de soi ne peut se saisir qu'à l'aide des outils conceptuels que fournit cette même théorie, puisqu'elle relève en dernière analyse des processus de socialisation individuels qui mettent en branle des mécanismes intercompréhensifs et mobilisent des ressources morales et normatives. Même si Ferry semble conserver le moment autotéflexif dans son architecture, ce dernier reste défini à la lumière du paradigme communicationnel et ne permet donc pas de saisir la spécificité des exigences auxquelles doit se conformer l'autoréflexion.

Dans la perspective que nous tentons de dégager, les fondements épistémologiques de la théorie de l'agir communicationnel opèrent ainsi un déplacement idéologique au sens où le définit Ferry (1987) en projetant sur la formation de la conscience et sur l'autoréflexion les exigences liées à l'intersubjectivité⁹. Certes, une analyse de la conscience contemporaine pourrait aisément démontrer les exigences que posent la communauté et autrui sur la conscience. Cela est *normal*, c'est-à-dire non pathologique, pour quiconque vit en société, d'avoir à répondre de ses actes face à la communauté et donc de se positionner sur un plan infrapsychique face à ces exigences normatives. En ce sens, l'autoréflexion prend les apparences d'un

⁹ Selon Ferry, l'idéologie consiste à absolutiser un intérêt de connaissance et la rationalité qu'il permet de développer aux dépens des autres intérêts de connaissance et des autres formes de rationalité : « les différentes méthodes de connaissance produisent leur idéologie spécifique en absolutisant leur propre point de vue sur le monde et la réalité » (FERRY, 1987, p. 44).

dialogue intérieur et semble suivre les exigences normatives de l'agir et de la rationalité communicationnels¹⁰.

D'aucuns peuvent se surprendre en plein monologue intérieur, tentant, face à un public imaginaire ou à cet « autrui généralisé », de justifier une conduite passée, de préparer une rencontre imminente, de revoir à son avantage une scène vécue, etc. Par ailleurs, nombreux sont les témoignages écrits, confessions ou mémoires, qui trahissent la place qu'a pris cet « autrui généralisé » dans la conscience.

Les *Confessions* de Rousseau, dont se sert Habermas pour illustrer la dépendance de la formation identitaire au regard de la communauté, démontrent l'emprise des exigences communicationnelles (associées à l'espace public) sur la conscience. Une emprise devenue telle que de l'espace public seul dépend la construction de l'identité individuelle :

Dès lors que l'axe vertical de la prière s'est penché vers l'horizontale de la communication entre les hommes, l'individu ne peut plus honorer sa prétention emphatique à l'individualité par le seul fait de s'approprier, en la construisant, sa propre biographie ; ce sont désormais les prises de position des autres qui décident de la réussite d'une telle reconstruction. (Habermas, 1993, p. 206)

L'individu ne peut donc prétendre à son individualité qu'à travers le mode de la biographie, c'est-à-dire de l'écriture et donc du langage. Le seul espace de liberté qui lui reste pour prétendre à cette individualité est circonscrit par cette exigence morale, toujours déjà présente entre sa subjectivité et autrui. La subjectivité n'échappe plus à cette tension. Il est à noter que dans l'extrait, cette situation semble être un fait contingent, c'est-à-dire un fait historique, lié à un contexte déterminé, soit celui de la modernité. Certes, on peut penser que cette situation découle inévitablement de l'insertion de tout individu dans une communauté, ce dernier devant assumer son action devant les autres. Ce qui est davantage lié à un fait historique est le fait que l'« axe horizontal » des rapports sociaux supplante l'« axe vertical de la prière », c'est-à-dire, pour le dire en nos termes, l'axe de l'autoréflexion. On peut se demander si l'importance que prend le projet inachevé de la

¹⁰ En ce sens, nous reconnaissons l'effet direct de la socialisation sur la formation de l'identité personnelle ou du moi social, mais sur la formation du soi et sur le processus d'individuation, l'effet ne peut être qu'indirect. Cette nuance sera éclaircie plus loin.

modernité d'ancrer le devenir historique dans un espace communicationnel sans contrainte, c'est-à-dire démocratique, n'occulte pas trop rapidement le projet d'ancrer le devenir historique dans une transformation structurelle de la conscience auquel est également appelé l'Occident.

Le caractère idéologique de la théorie de Habermas empêche selon nous de penser dans leur irréductibilité les exigences liées à la formation de la structure de conscience¹¹. En d'autres mots, sa théorie laisse dans l'ombre l'historicité de la structure egologique de la conscience et la considère implicitement comme une donnée naturelle et universelle¹². La structure egologique de la conscience est donc implicitement posée comme un horizon à l'intérieur duquel se pensent la formation identitaire des sujets de même que le développement de leur rationalité, tandis que les structures morales et linguistiques apparaissent comme des horizons thématiques à l'intérieur desquels se pensent les sujets.

Nous soutenons que l'idéologie que véhicule la théorie de l'agir communicationnel renvoie à une extinction du champ de la pensée symbolique, voire à une double réduction du symbolique à l'image et au signe (Durand, 1964). Selon Durand, le passage d'une pensée religieuse à une pensée métaphysique puis à une pensée positiviste aurait réduit le champ de la pensée symbolique :

En quelque sorte, ces fameux « trois états » successifs du triomphe de l'explication positiviste sont les trois états successifs de l'extinction symbolique... L'on peut à juste titre se demander si ces

¹¹ Il serait intéressant, dans notre programme de recherche, de montrer en quoi cette dimension idéologique de la pensée de Habermas est le reflet de la forme historique qu'a prise la modernité dans les sociétés occidentales. Plus précisément, il nous faudrait montrer en quoi cette forme historique se pense à l'horizon d'une structure de conscience particulière mais qui, en tant que point aveugle de la pensée moderne, est posée implicitement comme une structure universelle et a-historique.

¹² La structure egologique de la conscience naît en même temps qu'apparaît une subjectivité proprement humaine, à l'encontre des sociétés qui projettent le sujet de l'action et de l'histoire dans un au-delà divin. La subjectivité humaine se diffuse avec la modernité lorsque se développent des institutions juridiques qui reconnaissent les personnes morales et responsables à l'égard d'autrui et de soi-même. C'est à l'intérieur de cette structure egologique que se trouve modélisé le fondement de la connaissance moderne où nous avons un sujet qui appréhende un objet. La théorie de Habermas ne permet de saisir le caractère historique de cette structure de conscience que dans la perspective des progrès moraux réalisés dans l'activité communicationnelle.

« trois états » qui sont ceux du progrès de la conscience ne sont pas trois étapes de l'obnubilation et surtout de l'aliénation de l'esprit. (Durand, 1964, p. 23 et 41)

Cette extinction qui touche toute la pédagogie du savoir depuis dix siècles (Durand, 1964, p. 22) affecte notamment la psychologie, qui porte pourtant son attention sur le siège par excellence du symbolique, soit la psyché, de même que l'anthropologie, qui porte notamment son attention sur les mythes. « Finalement, psychanalyse ou structuralisme réduisent le symbole au signe ou, dans le meilleur des cas, à l'allégorie. » (Durand, 1964, p. 61)¹³

Notre programme de recherche vise à montrer que, parallèlement à une rationalité technique qui se déploie dans notre rapport à la nature, et une rationalité communicationnelle qui se déploie dans les rapports entre les individus, il existe une rationalité symbolique qui se déploie dans le rapport entre le moi et la conscience, incluant la partie inconsciente au moi¹⁴.

S'il est vrai que la formation de soi est indirectement déterminée par les exigences normatives de l'agir communicationnel, il demeure que ces dernières ne déterminent pas directement le processus d'individuation¹⁵. En ce sens, il est moins

¹³ Sans mentionner la psychologie behaviorale qui emprunte le modèle des sciences naturelles et qui pousse encore plus loin la réduction du symbolique.

¹⁴ Ici, Durand ne nous est plus d'un grand secours, car s'il tente de restituer la dimension propre du symbolique, il ne le fait pas en considérant le symbole comme médiation de la conscience ni du point de vue de la formation de soi, mais en le considérant dans « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (DURAND, 1969, p. 38). Ainsi, « le symbole est toujours le produit des impératifs bio-psychiques par les intimations du milieu » (DURAND, 1969, p. 39). Même si Durand reconnaît dans ses écrits plus récents le lien entre le symbole et la conscience (DURAND, 1996, p. 71), sa méthode ne tente pas d'établir systématiquement en quoi les formations symboliques expriment une structure de conscience, voire un autre objet d'étude, mais débouche plutôt sur une analyse du mythe, ce dernier constituant « la dynamique du symbole » (DURAND, 1996, p. 78), qui referme le mythe sur lui-même tout en reconnaissant qu'il exprime « l'âme d'une époque, d'un siècle, d'un âge de la vie » (DURAND, 1996, p. 79).

¹⁵ Cet article vise à distinguer les trois types d'exigences que posent 1) la production des conditions matérielles de l'existence, 2) la production des conditions morales de la vie en société et 3) la production des conditions symboliques de la vie psychique, mais des travaux ultérieurs devront montrer l'interdépendance qui existe dans la réalité entre ces trois types d'exigence.

normal et davantage pathologique que les exigences communicationnelles en viennent à voiler tant sur le plan théorique que pratique les exigences propres à l'autoréflexion et à l'individuation¹⁶. Le théoricien du symbolique doit donc reconnaître la spécificité de ces exigences, afin d'éviter de les réduire à celles de l'agir communicationnel. Tout comme la critique de l'idéologie de la rationalité instrumentale a été nécessaire, il apparaît aujourd'hui nécessaire de porter la critique contre l'empiétement de la conscience par la rationalité communicationnelle.

Le tournant symbolique

À ce point, nous voulons clairement marquer notre distance par rapport à l'idéologie que véhicule le paradigme communicationnel qui traduit une projection des exigences liées à l'interaction sur l'autoréflexion. Selon nous, l'exigence de communiquer à autrui son expérience intime, voire esthétique, résulte de l'insertion du sujet dans l'expérience intersubjective mais elle ne détermine pas *en soi* l'expérience autoréflexive. Parce que le sujet se situe dans un contexte social, se pose l'exigence d'exprimer cette expérience symbolique. Or, l'autoréflexion comporte son propre contexte, son propre cadre, qui est celui de la conscience du sujet, et pose ses propres exigences selon son mode de rationalité spécifique à travers le médium symbolique. Si on veut en saisir la spécificité, il est nécessaire de distinguer les exigences inhérentes à l'autoréflexion de celles inhérentes à l'activité communicationnelle. Il ne s'agit pas de détacher la conscience de la culture, de la société et de l'histoire, puisque nous reconnaissons l'historicité de la structure de conscience, le rôle de la culture dans la transmission des symboles, de même que la détermination des structures normatives dans la formation de la conscience. Il s'agit plutôt de saisir la spécificité de l'activité autoréflexive, médiatisée par des symboles, qui puise à des ressources de sens indépendantes des structures linguistiques.

Pour bien saisir la spécificité de l'autoréflexion et du symbole qui médiatise cette activité, il importe de rompre avec le structuralisme qui réduit le symbolique au langage, s'appuyant sur

¹⁶ Mentionnons que dans le cadre du paradigme productiviste, les exigences liées à la formation de la conscience étaient tout autant voilées.

le postulat suivant lequel le langage épuise la conscience. Certains intellectuels tentent d'affranchir la théorie du paradigme structuraliste en introduisant une conception non réductrice de l'imaginaire et du symbolique (Godelier, 1999, p. 490 ; Castoriadis, 1975, p. 177-204) mais, en raison même de leur objet, leurs efforts ne débouchent par sur une théorie du symbolique qui inscrit ce dernier dans son champ propre, soit la structuration de la conscience.

Par ailleurs, chez Durand s'affirme clairement une volonté marquée de restaurer la dimension spécifique du symbolique :

Certes, pour le conceptualisme, l'idée possède bien une réalité *in re*, dans la chose sensible d'où vient l'extraire l'intellect, mais elle ne conduit qu'à un concept, à une définition terre à terre *qui se veut sens propre*, elle ne reconduit plus, d'élan méditatif en élan méditatif comme l'idée platonicienne, au sens transcendant suprême qui est « au-delà de l'être en dignité et en puissance ». (Durand, 1964, p. 30)

Tout l'effort critique de Durand vise à affranchir le symbolique des conventions et des normes inscrites dans le langage et la culture afin de restaurer son champ propre :

L'image symbolique s'incarnant dans une culture et dans un langage culturel risque de se scléroser en dogme et en syntaxe. C'est en ce sens que la lettre menace l'esprit lorsque la poétique prophétique est suspectée et muselée... Mais l'inspiration symbolique se veut éveil de l'esprit par-delà la lettre sous peine de mort. (Durand, 1964, p. 35)¹⁷

Durand ouvre donc un espace de pensée qui va à l'encontre des réductions multiples du symbolique et de son extinction progressive dans la civilisation occidentale. Cet espace reste néanmoins à circonscrire avec plus de précision. La pensée de Carl G. Jung nous servira de tremplin pour préciser davantage le champ propre de la pensée symbolique.

¹⁷ Selon nous, le symbolique a aussi affaire avec la culture, car elle en est le dépositaire, mais non pas en tant que dépositaire d'une culture morale, dogmatique et normative, qui constitue l'héritage propre au champ de l'agir communicationnel, mais en tant que dépositaire de ressources symboliques (archétypes) mobilisées dans le procès d'individuation.

La spécificité du paradigme symbolique

Pour bien saisir la spécificité du procès d'individuation, une distinction doit être établie entre le médium langagier et le médium symbolique¹⁸. Si le premier médiatise les interactions, le dernier médiatise le rapport du moi avec la conscience. Le médium symbolique exprime en fait sur son propre plan le processus d'intégration par la conscience des matériaux qui émergent de l'inconscient au cours du processus d'individuation (Jung, 1964, p. 39 et 116-118 ; 1976, p. 232, 301 et 433 ; 1980, p. 288-289).

Le symbole est ainsi conçu dans sa fonction spécifique de rendre intelligible, suivant sa propre rationalité, le processus de transformation de la conscience. Cette dernière découle de l'intégration d'éléments inconscients qui, loin de se référer uniquement à un passé, se réfèrent également à un projet, un devenir, soit celui du sujet en formation. Cela rejoint la perspective de Maslow qui affirme : « Freud nous a appris que le passé est *présent* dans l'individu. Les théories du développement et de la réalisation de soi nous apprennent que le futur est également *présent* dans l'individu [...]. » (Maslow, 1972, p. 245)

L'autoréflexion est l'activité menée consciemment par le sujet pour saisir le sens de ce processus qui est en cours. Le paradigme que nous tentons de dégager dans ce texte vise à inscrire le projet autoréflexif comme une activité fondamentale du développement de la structure de conscience dans le champ propre de la rationalité symbolique. Le symbole se présente ainsi comme une médiation de la conscience ou, pour être plus précis, comme une médiation qui puise son sens dans la structuration de la conscience. L'autoréflexion est cette activité introspective qui permet à l'individu de saisir le sens d'un symbole selon l'orientation des transformations psychiques internes qu'il vit. La rationalité symbolique porte donc sur les conditions d'intelligibilité du processus d'individuation qui se trouve médiatisé par des symboles. Cette rationalité prend forme dans le rapport autoréflexif du moi à l'égard de l'activité de sa conscience.

¹⁸ Cette distinction est purement analytique, sachant que les types fondamentaux de la rationalité humaine — technique, communicationnelle et symbolique — se chevauchent toujours déjà dans l'insertion concrète de l'individu dans les mondes naturel, social et de la conscience. Attardons-nous d'abord à saisir ce qui distingue ces rationalités tout en reconnaissant qu'elles se déterminent mutuellement dans la réalité.

Pour donner un exemple d'application, une lecture symbolique des mythes grecs peut nous permettre d'envisager le héros comme le moi qui vit un processus d'individuation. Les différents personnages qu'il rencontre dans son parcours apparaissent comme autant de figures symboliques sur lesquelles viennent se projeter des contenus psychiques qui se manifestent en vue d'être intégrés et dépassés dans une nouvelle structure de conscience chez le héros¹⁹. Le drame que vit le héros et la causalité du destin qui s'accomplit à travers les mythes sont autant d'expressions symboliques du processus d'individuation en cours. En ce sens, tout le récit mythique et les personnages qu'il met en œuvre se présentent comme une projection des processus psychiques inconscients à l'œuvre chez le héros²⁰.

Le cadre thérapeutique est le lieu par excellence d'une telle projection ou d'un tel transfert, rendant même possible une rationalisation symbolique du processus d'individuation. Cette dynamique soumet l'interaction entre le thérapeute et le patient à la dynamique infrapsychique qui se déroule chez le patient, subordonnant ainsi les exigences de l'entente intersubjective à celles du processus d'individuation.

Contrairement à Habermas, qui envisage la relation thérapeutique dans la perspective du paradigme communicationnel, nous envisageons la relation thérapeutique dans la perspective symbolique en lien avec l'activité autoréflexive. Ainsi, un observateur externe qui tente d'aider un individu dans son processus d'individuation dans un contexte thérapeutique donné, doit pouvoir l'aider à situer *autoréflexivement* les matériaux symboliques dans sa structure de conscience. Grâce à ce regard autoréflexif, il peut utiliser le médium langagier pour communiquer le sens de ce symbole à l'individu. Ce dernier juge ce sens non pas dans le cadre d'activités communicationnelles, grâce aux ressources linguistiques dont il dispose, mais autoréflexivement, selon les

¹⁹ La relecture que fait Anick de SOUZENELLE (1998) du mythe d'Édipe constitue un exemple excellent de la forme que pourrait prendre une telle analyse dans la perspective du paradigme symbolique.

²⁰ Nous voyons ici en quoi les concepts de raison dramaturgique ou de causalité de destin chez HABERMAS (1976, p. 90 ; 1987a, p. 106-110) ne suffisent pas à rendre compte d'un tel processus d'individuation. Même si le concept de raison dramaturgique prend en compte l'intériorité et la subjectivité du sujet, il se réduit finalement à un simple arbitrage qu'effectue le sujet entre sa subjectivité et le monde social pouvant être jugé à partir du critère de l'authenticité.

ressources symboliques dont il dispose. Certes, pour les fins de la communication, les interlocuteurs mobilisent des ressources linguistiques et font intervenir des ressources normatives, mais celles-ci sont subordonnées en dernière analyse aux exigences de l'individuation. En d'autres mots, l'intercompréhension sert ici les fins de l'individuation. Les exigences de validité d'un énoncé dans ce contexte sont déterminées par le processus d'individuation en cours, selon que cet énoncé permette ou non de mener plus avant le processus d'individuation. D'un point de vue autoréflexif, la portée significative d'un symbole est valide si elle permet de saisir et de mener plus avant le processus d'individuation. Dans la perspective de l'individu, l'émancipation réside dans sa capacité de dépasser les forces hypostasiées de sa conscience et de réactiver le processus d'individuation. Définie dans cette perspective, l'aliénation renvoie à une situation où le processus d'individuation est bloqué compte tenu des possibilités d'actualisation de l'individu.

La perspective que nous voulons présenter ici ne vise pas à saisir l'aliénation et l'émancipation seulement du point de vue personnel, ce qui nous confinerait à la discipline psychologique, mais à les saisir du point de vue de la civilisation et de ses transformations. Tout comme le développement des forces productives et celui des structures normatives déterminent les transformations de la civilisation sur un plan infrastructurel, nous croyons que le développement des structures symboliques détermine également ces transformations sur un plan infrastructurel. Ce développement permet en fait la formation d'une structure de conscience qui assurera le fondement symbolique de la civilisation. Cette structure de conscience est en ce sens un acquis de civilisation qui offre à chaque individu des possibilités de développement de la conscience et les ressources symboliques nécessaires à cette fin. Ainsi, la structure egologique de la conscience constitue l'horizon à partir duquel se forme la personnalité dans les sociétés modernes. Sans présupposer un contenu spécifique pour chaque individu, la structure egologique de la conscience offre un cadre de développement général qui permet toutefois la formation d'un éventail très nuancé de personnalités. Dans le cadre d'un développement normal, chaque individu est appelé à s'individualiser au point de constituer un sujet autonome et responsable, qui se perçoit comme étant séparé de la nature et qui prend position face à autrui.

Comme le montre Erich Neumann (1973), les sociétés occidentales se sont développées notamment du point de vue de transformations structurelles successives de la conscience ; transformations à chaque fois exprimées par des systèmes symboliques spécifiques. Ce développement phylogénétique de la conscience est réactualisé par chaque individu et se terminera normalement dans le cadre de la structure de conscience actualisée de sa culture. Ces étapes marquent donc les transformations structurelles de la conscience par lesquelles passent sur un plan ontogénétique l'individu et sur un plan phylogénétique les sociétés.

Dans une civilisation déterminée, l'individu peut, dans des conditions favorables, mener son processus d'individuation selon les ressources symboliques qui sont intériorisées et assumées au sein de sa culture. Des ratés peuvent certes survenir, ce qui constitue des formes d'aliénation en regard de la structure de conscience dite normale de cette culture. Toutefois, au-delà de cette structure normale, une forme d'aliénation peut-être envisagée quand les ressources symboliques d'une civilisation donnée ne satisfont plus les exigences liées au processus d'individuation vécu par une catégorie d'individus. Certains mystiques, par exemple, semblent annoncer un dépassement de la structure de conscience incarnée dans une culture.

La structure egologique de conscience propre aux sociétés modernes apparaît limitée pour un ensemble d'individus qui expérimentent, à travers différents états de conscience modifiés, une nouvelle structure de conscience qui semble se mettre en place. Dans la nébuleuse du nouvel-âge, où nous retrouvons le pire et le meilleur, se profile un véritable laboratoire où des individus expérimentent et vivent une transformation de leur structure de conscience²¹. Le paradigme que nous souhaitons voir se mettre en place permettrait de saisir ainsi le sens de la transformation qui semble annoncée par ces « expériences nouvelles » de la conscience. Cette transformation ne doit donc pas seulement être envisagée du point de vue de l'individu, mais de celui de la

²¹ Si les écrits en sciences sociales et sciences humaines des religions insistent pour montrer les dérives et le caractère idéologique, voire la fausse conscience de ce mouvement qui dissimule des fondements individualistes, il reste que ce « retour du sacré » peut être envisagé sur un plan phénoménologique comme un véritable laboratoire des formes religieuses que prend la conscience contemporaine.

civilisation, car il s'agirait, et cela reste une hypothèse que d'autres recherches devraient vérifier, d'une véritable transformation des structures symboliques qui sont au fondement de notre civilisation. Si cette hypothèse se vérifie, les transformations qui touchent notre civilisation ne seraient pas seulement à saisir sur le plan technologique et moral, mais également sur le plan symbolique qui sous-tend la structure de conscience globale de notre civilisation.

L'intérêt de connaissance du paradigme symbolique se situe donc dans le processus d'individuation et vise à dépasser les « forces hypostasiées de la conscience » qui freinent la transformation structurelle de la conscience qui peut s'avérer nécessaire. Sur un plan théorique, ces limites se présentent dans l'idéologie que véhicule le paradigme communicationnel qui laisse dans l'ombre l'historicité de la structure de conscience et l'irréductibilité de la rationalité symbolique. L'éclairage des limites du paradigme communicationnel doit donc nous permettre d'envisager une forme d'émancipation qui se définit cette fois-ci dans le champ symbolique. Sur un plan pratique, il serait intéressant d'investiguer les structures culturelles, politiques et sociales qui peuvent certes donner forme à la structuration de la conscience, mais également la limiter. La marginalisation des personnes qui expérimentent ces formes extra-ordinaires de conscience serait une piste en ce sens, puisqu'une telle marginalisation serait l'expression d'une opposition entre deux structures de conscience. Cette recherche aurait aussi l'intérêt de montrer l'interdépendance qui prévaut entre l'autoréflexion et l'interaction. L'hypothèse que nous posons est que les « violences structurelles » qu'imposent certaines formes de communication au sein des appareils d'État, religieux ou médicaux peuvent compromettre le processus d'individuation chez certains. Ainsi, même si l'autoréflexion renvoie à un processus et à une validation internes, elle dépend toutefois d'un certain environnement social.

Le point limite de la modernité

Dans la perspective de la psychologie transpersonnelle, on peut considérer les formes de conscience mystiques ou paroxystiques comme s'inscrivant dans un procès d'individuation annonciateur d'une transformation structurelle de la conscience et

du dépassement de la structure égologique de conscience²². Pour saisir le sens et la portée de ces expériences, les individus et les chercheurs se tournent vers les traditions religieuses et mythologiques, qu'elles soient occidentales, orientales ou autochtones. En ce sens, le noyau symbolique des savoirs religieux semble renfermer des ressources privilégiées pour rendre intelligible et mener à terme les processus d'individuation — ce qui semble conférer aux traditions religieuses une dimension infrastructurelle incontournable pour saisir les transformations sociales sur le plan symbolique. Ce retour aux traditions religieuses permet aux individus d'accéder à une certaine compréhension des matériaux symboliques qui surgissent au cours de leur processus d'individuation, car en dépit de la singularité de leur expérience, qu'il ne faut jamais perdre de vue, il demeure qu'une téléologie commune semble déterminer les processus d'individuation. C'est ce qu'exprime sur le plan symbolique la récurrence de certains symboles, véritables archétypes du processus d'individuation. En ce sens, le patrimoine symbolique de l'humanité renferme des ressources qui peuvent être réappropriées par les individus qui tentent de saisir autoréflexivement le sens de leur individuation. Dans une perspective anthropologique, l'étude de ces ressources symboliques ouvre la voie à une compréhension d'une éventuelle transformation structurelle de la conscience.

Le mouvement du nouvel-âge, malgré ses multiples dérives, exprime l'ampleur de ces nouvelles expériences de la conscience qui tendent à se multiplier au sein de nos sociétés. D'où l'importance de dégager une perspective qui saura effectuer ce détour par le patrimoine symbolique, afin de saisir la portée réelle des expériences que vivent les individus impliqués dans des procès d'individuation et qui semblent faire éclater la structure égologique de conscience. L'Occident pourrait ainsi se trouver à un point

²² Le lecteur peut se référer à *The Journal of Transpersonal Psychology* pour en savoir plus. À l'origine de ce courant théorique en psychologie, nous retrouvons notamment Abraham Maslow et Roberto Assagioli. Les travaux de Ken Wilber offrent un bon exemple de l'orientation que peut prendre la recherche dans la perspective transpersonnelle (WILBER, 1989, 1987, 1981, 1979). Il reste qu'il s'agit d'une approche psychologique centrée sur le développement d'individus particuliers, qui ne prétend pas saisir les transformations sociales à travers la mise en place d'une nouvelle structure de conscience que semblent annoncer ces expériences vécues par une masse (critique ?) d'individus.

tournant d'une transformation qui mobilise les ressources symboliques présentes dans son patrimoine culturel.

Les recherches à venir sur le sujet doivent adopter une approche compréhensive permettant aux chercheurs de saisir le sens des expériences vécues par les personnes. Il est à noter que la réflexion méthodologique devra mettre au centre de son attention la variabilité structurelle de la conscience du chercheur, d'autant que la compréhension qu'il aura des expériences et des symboles impliqués en dépend. Un symbole a toujours un sens en fonction d'une structure de conscience dont il découle et qu'il tend à exprimer. Le regard du chercheur doit donc tenter d'inscrire le symbole dans la structure de conscience qu'il tente de porter au jour et qui lui donnera son sens. Par ailleurs, il devra prendre en compte le contexte culturel auquel puisent les symboles émergeant d'un processus d'individuation.

Toutefois, même si leur sens varie selon les individus et les contextes culturels auxquels ils appartiennent, il semble qu'une caractéristique universelle se retrouve au sein des expériences mystiques, soit l'idée ou le sentiment que cet état de conscience paroxystique est un retour à un état familier, normal et originel de l'humanité et que, de ce fait, l'humanité est appelée à le retrouver²³. En ce sens, le projet inachevé de l'humanité, celui-là même dont témoignent les différents prophètes, visionnaires et mystiques des différentes traditions, s'inscrit dans un devenir de la conscience qui n'est pas indépendant d'un devenir historique. Dit brièvement, ce qui se déroule sur le plan symbolique est constitutif de l'histoire.

Les trois axes infrastructurels des sociétés et leur interdépendance

À cette étape, nous présentons les trois axes à partir desquels peuvent se penser les transformations sociales, soit l'axe technique, l'axe communicationnel et l'axe symbolique, auxquels sont associées respectivement une activité anthropologique

²³ Après avoir passé en revue les expériences de la lumière dans différentes traditions (occidentales, orientales et autochtones), Mircea Eliade conclut son étude en ces termes : « Le paradoxe est que la signification de la lumière est, en somme, une découverte personnelle — et que, d'autre part, chacun découvre ce qu'il était spirituellement et culturellement préparé à découvrir » (ELIADE, 1962, p. 94).

fondamentale, soit le travail, ainsi que l'interaction et l'autoréflexion (voir tableau à la page suivante).

D'emblée, nous reconnaissons que l'individu est plongé dans trois mondes — la nature, la société et la conscience — qui sont médiatisés à travers la technique, le langage et le symbolique au sein des activités du travail, de l'interaction et de l'autoréflexion. Si Marx a permis de comprendre la société à travers le développement de l'infrastructure technique, Habermas complète cette compréhension en montrant que le développement de la technique ne détermine pas seul les transformations sociales, puisque le développement des structures normatives sous-tendant l'interaction les détermine également. Parallèlement à ces deux axes infrastructurels, nous voulons intégrer l'axe symbolique dont le développement détermine également les transformations sociales à travers les possibilités « individuanes » qu'offrent les ressources symboliques et la structure de conscience.