

*Gaëlle Demelemestre*

Chercheur associé au CERSES  
Université Paris Descartes

## LA CONSTITUTION DIALOGIQUE DE LA SUBJECTIVITE: RETOUR SUR LA RELECTURE PAR TUGENDHAT DE L'INTERACTIONNISME AMERICAIN

### The Dialogical Constitution of the Subjectivity: Return on Proofreading by Tugendhat of the American Interactionism

**Indexation:** communication, normativité sociale, intersubjectivité, autodétermination, vérité.

**Key words:** communication, social normativity, intersubjectivity, self-determination, truth.

#### Résumé

La théorie de la justice procédurale rawlsienne est actuellement soumise à la critique d'une approche théorique nommée «théorie de la reconnaissance» (A. Honneth, A. Caillé, Ch. Lazzéri entre autres). Cette dernière met en avant l'importance des interactions subjectives dans l'élaboration du discours sensé par lequel la société va se figurer son cadre d'existence. Le présent article entend montrer comment Ernst Tugendhat met en évidence, sur le plan philosophique, par une reprise critique de l'interactionnisme américain et des enseignements transmis par ce courant de psychologie sociale, l'importance de l'inscription individuelle dans un espace dialogique où se constituent le sens du langage utilisé, la norme du juste et du bien, et la notion de vérité.

#### Abstract

The Rawls' theory of procedural justice is being subjected to criticism of theoretical approaches named "Theory of recognition" (A. Honneth, A. Caillé, Ch. Lazzéri) emphasizing the importance of subjective interactions in the development of the meaningful representation as used by the society to be included as part of its existence. This article intends to show how, by a critical recovery of American interactionism and lessons provided by this school of social psychology, Ernst Tugendhat shows, on a philosophical level, the importance of the individual enrolment in a dialogical space where are making up the meaning of language used, the standard of right and good, and the notion of truth.

En amont du débat qui allait naître dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle entre les libéraux et les «communautariens», voit le jour dans les années 1920, à l'École de Chicago, un courant de pensée qui allait fortement contribuer à fonder la psychologie sociale. L'appellation d'«interactionnisme symbolique», inventée par Blumer en 1937 pour caractériser les trois principes à l'origine de cette démarche de recherche<sup>1</sup>, ne permet pas de subsumer l'ensemble des travaux produits par des penseurs aussi différents que C. H. Cooley et E. Goffman, a fortiori d'en parler dans les termes d'une «école de pensée»<sup>2</sup>. Il n'en reste pas moins que cette première vague de chercheurs – G. H. Mead, C. H. Cooley et Dewey, comme la seconde vague – A. Strauss, H. Becker, E. Goffman – partagent un refus d'aborder la société sous l'angle durkheimien, dénoncé comme «mystique sociale», pour la décomposer en une multitude de processus d'association, de transaction et de communication. Abordées sous cet angle, les formes sociales ressortent comme des configurations de processus interactifs en devenir<sup>3</sup>.

Mais l'expression «interactionnisme symbolique» renvoie avant tout à la distinction faite par Mead entre la simple conversation de gestes, qui peut être coopérative ou agonistique, et la communication par symboles signifiants, utilisant des gestes ou des signes qui renvoient à la même signification pour soi et les autres<sup>4</sup>. En opposition avec les paradigmes psychologiques de son époque – le béhaviorisme et la psychanalyse –, Mead engage une rupture pragmatique en montrant comment les notions de sens, de signification et consécutivement la conscience de soi, émergent des interactions qui se développent entre l'individu et son environnement. Il développe ainsi une approche interrelationnelle et co-constructive du sens, en montrant comment les individus accèdent à l'assertion «Je» en intériorisant «l'attitude organisée et généralisée», ou «l'autrui-généralisé», qui correspond à la configuration des rôles organisés complétés par les lois ou règles sociales. Se distinguant de la perspective plutôt weberienne qui maintiendra une indépendance des acteurs dans le processus de coordination de l'action, Mead conçoit la relation sociale comme une dynamique processuelle, une interaction communicationnelle par laquelle les hommes ne peuvent accomplir

<sup>1</sup> Ces principes sont: (1) Les hommes agissent à l'égard des choses en fonction du sens interprétatif que ces choses ont pour eux. (2) Ce sens est dérivé ou provient des interactions que chacun a avec autrui. (3) C'est dans le processus d'interprétation mis en œuvre par chacun dans le traitement des objets rencontrés que ce sens est manipulé ou modifié.

<sup>2</sup> Voir D. Cefaï, «Interactionnisme symbolique», *Dictionnaire des sciences humaines*, S. Mesure, P. Savidan (dir.), PUF 2006, p. 651.

<sup>3</sup> Cooley montre ainsi comment une personne construit son identité à partir des interactions interpersonnelles au sein des groupes primaires, diffusant en retour des «standards sociaux» qui tisseront la «conscience publique». Voir C. H. Cooley, *Social organization: A Study of the Larger Mind* (1909), Transaction Publisher, New York 1983.

<sup>4</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press 1934, trad. fr. J. Cazenueve, *L'Esprit, le Soi, la Société*, PUF 1963.

une action sans se positionner les uns par rapport aux autres<sup>5</sup>. L'acte social ressort alors comme un acte complexe dont la dimension dialogique est essentielle au positionnement des individus les uns par rapport aux autres et à la constitution des références au moi et au je.

Ces thèses allaient, assez étrangement, être retravaillées par un penseur formé à la philosophie analytique anglo-saxonne et nourri du contact de Heidegger, Ernst Tugendhat. Assez étrangement, parce que ses premiers travaux<sup>6</sup> ne semblaient pas le conduire à trouver chez Mead la base d'intuitions qu'il pourrait exploiter à partir de sa philosophie analytique du langage. Mais sa dénonciation des conceptions «égologiques» ou «monologiques»<sup>7</sup> de la raison l'a conduit à trouver une aporie dans la conception heideggerienne de la vérité, qu'il approfondira dans toute son œuvre ultérieure: en identifiant vérité et ouverture à l'Être (*Erschlossenheit*), Heidegger délie la nature propositionnelle de la vérité et la rationalité. C'est le moment interactif et réflexif d'établissement des grilles justificatives qui manque au concept heideggerien. Car, dans ses *Leçons pour introduire à la philosophie analytique du langage*<sup>8</sup>, Tugendhat avait montré qu'un terme singulier n'identifie pas directement un objet, mais que l'identification requiert le passage par les jeux de substitution réglés qui commandent l'usage des termes déictiques<sup>9</sup>. Pour identifier l'objet dont parle une proposition, les termes singuliers doivent entrer dans l'usage réglé d'un réseau de termes. C'est ce que permet l'inscription de l'individu dans un espace dialogique où se constitue le sens des termes utilisés, et où s'opèrent la délibération et la justification constitutives de «l'individu disant "je"»<sup>10</sup>. On sent ici que ce qui va intéresser Tugendhat chez Mead est son étude de la constitution réflexive de la subjectivité, où la pensée et le langage émergent en même temps par la communication significative. La constitution de la subjectivité et la capacité à dire je sont retravaillées à la lumière de l'interaction sociale par laquelle différents rôles sociaux sont présentés, qui ouvriront le champ des délibérations individuelles. La capacité à délibérer, où les mots sont des substituts de conduite grâce auxquels autrui apparaît dans le soi et le soi s'identifie à autrui, déploiera une rationalité où la rai-

<sup>5</sup> «Le principe que j'ai considéré comme fondamental dans l'organisation sociale humaine est celui de la communication qui implique une participation avec autrui», G. H. Mead, op. cit., p. 215.

<sup>6</sup> E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffen*, Alber, Freiburg im Breisgau et München 1958; idem, *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970; idem, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

<sup>7</sup> E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

<sup>8</sup> *Vorlesungen zur Einführung...*

<sup>9</sup> «ici», «là-bas», «avant»...

<sup>10</sup> E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*, p. 62.

son apparaît comme la capacité à se demander ce qui plaide en faveur ou en défaveur de ce qui est dit dans une phrase.

A partir des conditions de possibilité d'un jugement moral, toujours dépendant de la relation dialogique dans laquelle toute assertion est inscrite, Tugendhat portera sur la théorie de la justice rawlsienne un regard critique l'amenant à dénier la validité de l'état d'équilibre judiciaire présupposé à l'établissement de la valeur des jugements moraux ultérieurs<sup>11</sup>. Distinguant méthodologiquement la théorie morale de la linguistique, il pose alors la question de savoir comment un jugement moral peut se trouver validé. Il nous semble important, aujourd'hui où, consécutivement à une remise en question de la théorie de la justice procédurale rawlsienne<sup>12</sup>, la problématique de la reconnaissance<sup>13</sup> se propose de remplacer le schème libéral de l'aspiration à l'égalité ou à l'équité par celui d'une lutte pour la reconnaissance, de revenir sur la piste interactionniste élaborée par Mead à la lumière des analyses de Tugendhat. A. Honneth invitait déjà à prendre acte de la dimension «communicationnelle» de la liberté subjective<sup>14</sup>. En étudiant comment Tugendhat se réapproprie l'interactionnisme meadien, nous essayerons de montrer comment l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance place l'individu, sur le plan cognitif comme sur le plan moral, dans une interaction dialogique grâce à laquelle il acquiert le sens des valeurs auxquelles il se réfère, dans un processus affectif d'approbation ou de désapprobation sans lequel ces termes resteraient des mots vides.

## 1. Le sujet dans la philosophie de l'esprit et ses critiques

Pour les théories cherchant à rendre compte de la conscience et du je, la conscience épistémique est ce faisceau de lumière porté sur les objets qui les identifie en propre. Percevoir, désirer, vouloir, sont toujours intentionnellement dirigés vers quelque chose. La particularité de la relation consciente est qu'elle semble mettre en rapport un sujet toujours plus ou moins agissant avec un objet qu'il pose comme ayant une réalité différente de lui. Le sujet de cette conscience, ce qui identifie les vécus de conscience comme ressortant d'une même perception consciente, est le je. La conscience retournant sur elle-même pour saisir

<sup>11</sup> E. Tugendhat, *Comments on some Methodological Aspects of Rawls' "Theory of Justice"*, G. Patzig (dir.) *Analyse & Kritik*, t. 1, Westdeutscher Verlag, Opladen 1979, pp. 77-89.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, A. Honneth.

<sup>13</sup> Voir A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, CNRS-éditions, Paris 2009.

<sup>14</sup> A. Honneth, *La théorie de la reconnaissance: une esquisse et Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la «reconnaissance»*, Revue du MAUSS, n° 23.

son unité accèderait ainsi à la connaissance de son principe ultime. «Dans la tradition moderne classique de Descartes à Husserl, on répondait à cette question [comment pouvons-nous avoir accès à nous-mêmes?] de la façon suivante: on pensait que chacun percevait intérieurement qu'il se trouvait dans un tel état (et on se limitait alors aux états mentaux). Mais on s'est entretemps convaincu qu'il s'agissait là d'une interprétation fallacieuse»<sup>15</sup>. En effet, lorsque l'on fait retour sur soi, on n'expérimente pas une telle conscience intérieure. Et comment pourrait-on s'assurer que l'on voit intérieurement une telle chose, puisque l'on ne pourrait démontrer que c'est le cas? Lorsque l'on voit un objet devant soi, on le voit directement; mais concernant les états de notre esprit, comme le fait d'avoir mal à la tête, on le sait immédiatement et lorsqu'on l'exprime, on a et on sait que l'on est dans cet état, ce qui est impossible pour la conscience de soi.

Car pour parvenir à cette démarche cognitive, il faut opérer une spatialisation des phénomènes dont on veut rendre compte. Le fait d'être dirigé vers, d'être intentionnellement guidé par, de percevoir comme si l'objet était présent dans la conscience, tout comme le fait de se représenter le je derrière tous ces actes de conscience, ne sont que des façons de disposer devant soi les différentes étapes supposées nécessaires pour avoir conscience de quelque chose. «Si nous enlevons à cette direction son caractère spatial, il n'en reste rien. Une fois de plus, cette réflexion montre à quel point nous avons tendance à appréhender métaphoriquement le discours sur la conscience sur le modèle de la vision, penchant dont a été victime toute la tradition philosophique occidentale, de Parménide à Husserl»<sup>16</sup>.

Pour échapper à ce travers et reconsidérer la question, l'École de Heidelberg va reprendre la tradition qui se dégage à partir de Fichte, consistant à considérer le schéma  $x$  représente  $z$  comme fondé, et où  $x$  peut être remplacé par «je». D. Heinrich<sup>17</sup> reconduit le phénomène de la conscience vers un processus de connaissance où le je n'est plus requis; Tugendhat note cependant que l'on aboutit alors à la disparition d'une possible conscience de soi. U. Pothast<sup>18</sup> montre quant à lui, en partant des mêmes hypothèses que Heinrich, que la conscience ne peut plus être comprise comme un rapport à soi, et qu'en conséquence elle ne conduit pas à une connaissance de soi. La conclusion qui s'en déduit est que les expressions «conscience de soi» et «connaissance de soi» sont par nature paradoxales, problématiques, et qu'il ne sert à rien de vouloir en rendre raison.

<sup>15</sup> E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck, Munich 2003, trad. J.-M. Tétaz, *L'homme égocentré et la mystique, Une étude anthropologique*, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 18.

<sup>16</sup> E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*; trad. R. Rochlitz, *Conscience de soi et autodétermination*, Armand Colin, Paris 1995, p. 12.

<sup>17</sup> D. Heinrich, *Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie*, R. Bubner et al. (éd.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 154–169.

<sup>18</sup> U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Francfort 1971.

L'hypothèse de Tugendhat sera alors de supposer que la philosophie de l'esprit aboutit à des contradictions parce qu'elle ne considère pas précisément ce dont elle veut rendre compte. En premier lieu, elle dénature la conscience du soi, si malencontreusement appelée «conscience du sujet», en la traduisant dans une relation sujet-objet. Pour appréhender ce phénomène, il semble plus judicieux d'étudier la façon dont le langage l'exprime. Lorsque l'on prête attention aux propositions assertoriques «p», comme «il pleut», on voit que l'on peut toujours en objectiver le contenu en les transformant en «que p», «qu'il pleut». Les objets désignés ne sont donc pas des objets spatio-temporels, mais des propositions. Et chacune des expressions faisant référence à notre conscience, que ce soit en relation avec des données extérieures ou des états intérieurs, est traduite par une structure propositionnelle; «toute conscience intentionnelle est propositionnelle»<sup>19</sup>. En conséquence, éclaircir le contenu de «conscience que p», c'est avant tout remarquer que les significations d'expressions linguistiques ne sont pas des images intellectuelles rendues par une sorte de vision intellectuelle, mais des énoncés propositionnels dont il faut dégager la signification en voyant comment elles sont employées.

Il revient à Wittgenstein d'avoir cherché le sens d'une expression en prêtant attention à la façon dont elle est employée. Il montre ainsi que l'on comprend la signification d'une expression linguistique lorsqu'on connaît la règle de son emploi. On ne peut donc parler avant de faire partie d'un environnement linguistique dont on va petit à petit intégrer les règles de fonctionnement. Pour qu'un enfant parvienne à utiliser le mot je, par exemple, il doit comprendre pourquoi chaque personne peut l'utiliser, alors qu'elle l'appelle par son prénom. «La difficulté consiste à comprendre que le mot “je” est employé par le locuteur qui *chaque fois* parle, pour parler de lui-même»<sup>20</sup>. Il faut saisir que le «je» peut être détaché de la personne qui l'emploie et généralisé pour désigner le fait de parler de soi-même. C'est en comprenant la façon dont je est utilisé par son entourage que l'enfant va pouvoir intégrer ce nouvel instrument de communication. L'enfant n'apprend pas alors simplement à faire référence à soi, mais acquiert un nouveau point de vue par rapport à un objet. Et cependant, «je» ne consiste qu'à se désigner comme celui qui est en train de parler sans avoir de fonction d'identification. Le je est expressif, et non cognitif.

En reprenant l'apport de la réflexion wittgensteinienne, Tugendhat remarque que l'intersubjectivité requise pour donner sens au langage ne permet cependant pas de comprendre le soi capable d'entrer dans un tel schéma relationnel. C'est Heidegger qui lui semble avoir le mieux montré que le rapport à soi n'est pas le rapport d'un sujet à un étant, mais un rapport à l'être propre, à l'existence, et

<sup>19</sup> E. Tugendhat, op. cit., p. 15.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 64.

donc à la dimension fondamentale et non-accomplie d'un être. Heidegger interprète la question du sens de «être» comme une question relative à la compréhension humaine de l'être. L'homme comprend son être comme un «à-être», qui se déterminera progressivement en fonction de l'acceptation ou du refus de certaines inflexions, et donc dans une logique du oui/non. L'ouverture sur l'a-être est ce que Heidegger appelle la lisibilité (*Erschlossenheit*), ce qui recouvre à la fois les humeurs par rapport au réel et son intelligence. Un deuxième concept rendra compte de la totalité à laquelle on est renvoyé: l'être-au-monde. Contrairement à la tradition concevant toujours le rapport au monde comme à un étant isolé, Heidegger montre que l'ouverture au monde est totale, monde commun où l'on rencontre les autres sur le mode de la communauté ou de l'opposition.

Tugendhat montre alors que le processus de délibération auquel l'ouverture au monde pousse le Dasein est une auto-détermination, dans la mesure où l'à-être se précise à la faveur de l'épreuve des possibles. L'ouverture du monde auquel est confronté le Dasein va lui permettre de choisir un ensemble d'actions qui préciseront sa dimension d'être. Mais Heidegger conserve le Dasein comme objet unique de ses attentions, et refuse de réinvestir la raison dans le processus d'autodétermination comme rapport à soi réfléchi. Or, toute décision prise au terme d'une délibération doit impliquer la référence à un ordre de valeurs, à une justification fondée en raison. Si l'on accepte l'idée que le je ne relève pas d'une instance auto-fondatrice ayant naturellement accès à la vérité, cette dernière doit pouvoir s'acquérir d'une autre façon, sans quoi il ne serait plus possible de parler même de choix. Si Heidegger rend compte du processus d'autodétermination en inscrivant l'être dans l'ouverture, il ne permet pas de comprendre comment les déterminations s'opèrent. Il fallait pour cela dégager, des relations intersubjectives dans lesquelles s'inscrit le Dasein, la constitution de vérités justifiées en raison, et abandonner la considération du seul soi pour appréhender l'ensemble des interactions grâce auxquelles il va déterminer son être.

## **2. Autodétermination, conscience de soi et société dans l'interactionnisme symbolique de mead**

C'est chez Georg Herbert Mead que Tugendhat trouvera ce qui manque aux analyses heideggeriennes. Lorsque Mead entreprend de questionner à nouveaux frais les notions de moi et de je, il l'introduit dans une réflexion plus large sur ce que sont l'esprit, le soi, le moi et la société, dans un ouvrage qui restera célèbre, *Mind, Self and Society*. Il refuse l'approche proprement béhavioriste qui interprète tout phénomène sur le modèle stimulus-réponse, en ce qu'elle ne rend pas compte, d'après lui, du développement du sens auquel font référence pour

les hommes les symboles par lesquels ils communiquent les uns avec les autres<sup>21</sup>. Mais il refuse tout autant la tradition philosophique de la substance au fondement de la conscience de soi, servant de base à l'indexation du moi. Cette dernière ne parvient en effet pas à sortir de l'égologie dont elle veut expliquer la nature.

C'est en refusant à la conscience de soi d'être sa propre lumière que Mead va prêter attention à la nécessaire interaction entre le moi et le monde pour parvenir à formuler une expression de la conscience de soi, le je. Pour reprendre ses mots, «L'approche que nous suggérons consiste dans l'étude de cette expérience en partant de la société, au moins en s'appuyant sur la communication comme élément essentiel de l'ordre social. La psychologie sociale, ainsi conçue, présuppose l'étude de l'expérience du point de vue de l'individu, mais s'occupe de déterminer en particulier ce qui relève de cette expérience, car l'individu participe lui-même à une structure sociale, à un ordre social»<sup>22</sup>. Les recherches de Mead consistent à entreprendre une ontogenèse de l'esprit, du soi et de la société. Il tente de rendre compte de ces trois données en n'utilisant que l'interaction entre les organismes vivants. Il utilisera pour ce faire trois éléments décisifs: l'utilisation du langage, des jeux de rôles et des jeux en équipe.

## 2.1. L'acquisition du sens du monde extérieur

La première étape requise pour accéder au sens des relations intersubjectives et au je réside dans l'acquisition du langage: «le langage est un processus indispensable à la naissance du soi»<sup>23</sup>. Ce dernier consiste pour Mead en un ensemble de symboles qui représentent pour un ensemble d'individus un même sens. Lorsqu'on apprend à parler, on n'utilise pas des mots dont on disposerait du sens par ailleurs; les mots acquièrent leur signification de l'usage qu'on en fait, ce qui explique le terme de symboles pour les caractériser. Tugendhat souligne l'intuition de Mead, développée par la philosophie analytique, selon laquelle le sens des mots se dégage de la façon dont ils sont employés. Un enfant saisira les occurrences d'un terme en relation à certaines situations et en déduira l'usage qu'il pourra en faire. Pour que la conversation vocale s'établisse, il faut que se présentent des réponses, comme autant de marques signifiant au locuteur que l'on comprend de quoi il parle. «En effet, le sens de ce que nous disons, c'est la tendance à y réagir»<sup>24</sup>. Le stimulus devient significatif lorsque l'on

---

<sup>21</sup> G. H. Mead, op. cit., p. 112: «Il est absurde de considérer l'esprit du seul point de vue de l'organisme individuel; car, bien qu'il y ait son centre, c'est un phénomène essentiellement social; même ses fonctions biologiques sont d'abord sociales».

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 57.

y répond de la même manière que les autres. L'acquisition du langage place ainsi d'emblée l'individu dans une relation à d'autres personnes qui lui parlent.

L'apparition du soi et la conscience de soi requièrent l'intégration des conditions de possibilité du langage, en ce qu'elle permet à la fois d'agir sur soi et sur celui à qui l'on parle. Grâce à l'usage des symboles vocaux, les réactions que nous provoquons chez les autres font naître en nous-mêmes les mêmes attitudes. En entendant ce que nous disons, nous avons tendance à y réagir comme le fait notre interlocuteur. Le geste vocal significatif induit ainsi un ensemble de réactions en nous et chez les autres. Pour être capable de dialoguer, il faut distinguer les symboles suscitant une réaction chez autrui, ce qui relève de la communication, et la production du comportement sollicité par le discours, soit l'adoption du rôle et de la tendance correspondant à l'adaptation requise par la situation.

Tugendhat voit dans cette transformation réciproque de celui qui parle et de celui qui écoute l'étape de constitution du sens dialogique. La communication n'acquiert la qualité de langage «que si l'émission et la réception des signaux se font de telle manière que l'émetteur non seulement agit sur le récepteur, mais encore anticipe sa réaction, alors même que le récepteur adopte de son côté le comportement de l'émetteur»<sup>25</sup>. Le langage requiert une transformation progressive des intervenants au fil de l'énonciation, de sorte que la communication est bien le fait de mettre en commun et de se comporter de la façon appropriée en regard de ce qui est partagé. Le sens se déploie au fil de l'évolution des comportements adoptés en fonction de ce qui est énoncé, et si le récepteur extériorise l'action requise par le discours, l'émetteur en sera de même intérieurement changé.

Le langage s'acquiert donc au fil d'un processus social qui crée les objets auxquels on réagit et on s'adapte. «Ainsi les objets sont constitués dans un cadre de significations à l'intérieur du processus social de l'expérience et du comportement, grâce à l'adaptation réciproque des actions et réactions propre aux différents organismes engagés dans ce processus»<sup>26</sup>. L'expérience intime se développe à l'intérieur d'un processus social consistant pour l'essentiel en des interactions individuelles. Parvenir à la conscience de soi requiert de se placer au point de vue des actes sociaux comprenant les expériences particulières des individus au sein d'une communauté d'interaction. Lorsque l'on parvient à mettre des mots sur les fonctions, les positions, les rôles, des différents acteurs, on construit en soi, par autrui, le premier niveau de la logique implicite des relations sociales.

---

<sup>25</sup> E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 208.

<sup>26</sup> G. H. Mead, *op. cit.*, p. 66.

## 2.2. La constitution du moi et du je

Cette acquisition complète requiert le développement de deux autres facultés. En plus de l'acquisition du langage, l'enfant doit comprendre, non plus sur le plan linguistique, mais par l'expérience pratique, la façon dont les hommes organisent leurs relations, pour en comprendre la logique et y trouver sa place. D'après Mead, ce sont les interactions entre les hommes que l'enfant doit saisir. Il prête alors attention à l'une des premières formes d'amusement enfantin, celle qui consiste pour l'enfant à adopter les attitudes des acteurs sociaux qu'il observe. Il se comportera ainsi comme s'il était policier, maman, maitresse, docteur... En représentant les comportements des adultes engagés dans la vie active, Mead remarque que l'enfant devient médiatement objet pour lui-même, et en incarnant la communication échangée entre ses personnages, il acquiert le sens pratique du comportement adopté par la personne en fonction des circonstances. «L'individu s'éprouve lui-même comme tel, non pas directement, mais seulement indirectement en se plaçant aux divers points de vue des autres membres du même groupe social [...]. Il entre dans sa propre expérience comme un soi ou comme un individu, non directement ou immédiatement, non en devenant sujet pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il devient d'abord un objet pour lui-même, de la même manière que les autres individus sont des objets pour lui»<sup>27</sup>. Il comprend ce qu'il fait dire à son personnage et utilise cette compréhension pour diriger la suite de son histoire en objectivant les conduites observées. Il peut ainsi s'observer réagissant au comportement des autres, en imitant la conduite adaptée à la situation, et en se comportant en maîtrise continue de sa conduite.

Mead montre ensuite comment de la communication va se constituer le rapport à soi, en le décrivant comme dialogue mené avec soi-même. Dans le jeu de rôle, les intervenants ne se comportent pas simplement comme des pions avancés sur un échiquier; ils peuvent aussi choisir de ne pas faire ce que l'on attend d'eux. Mead rend compte de cela en disant que l'enfant a déjà saisi l'un des ressorts de la communication symbolique, en ce qu'elle laisse ouverte pour les individus le moment de la délibération et du choix. Le personnage pourra choisir la réponse à donner à telle ou telle requête. Tugendhat note ici la concordance entre les analyses de Mead et celle de Heidegger, en ce que les deux penseurs comprennent le rapport à soi comme un rapport aux possibilités futures de l'action. «Un rapport à soi ne se constitue qu'en même temps qu'un rapport à d'autres personnes»<sup>28</sup>; mais en intégrant ce que sont les attentes normatives structurant les relations sociales, l'enfant apprend aussi que son comportement dépend de la réponse faite aux sollicitations implicites.

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 118

<sup>28</sup> Ibidem, p. 218.

Tugendhat verra dans cette première étape le processus par lequel l'enfant va parvenir à se rapporter aux comportements des personnes qui l'entourent en conférant à leurs relations l'intention qui les anime. Mais il y trouvera aussi ce qui n'est qu'à l'ébauche dans cette illustration, et qu'il développe en reprenant les étapes décrites par Mead pour acquérir une conscience de soi: «la communication – le fait de parler avec d'autres personnes – a elle aussi un caractère dialogique»<sup>29</sup>. En effet, il doit y avoir interaction entre le locuteur (la personne jouée par l'enfant qui parle) et l'auditeur (celui que l'enfant va faire agir en fonction de ce qui lui est dit) pour que l'action locutrice se traduise en réaction chez l'auditeur. Et les personnages ne peuvent agir en fonction de ce qu'ils se disent que s'ils intériorisent le rapport au comportement des autres, sans quoi leurs actions ne correspondraient pas à ce que requiert la situation. Les relations humaines sont donc des réactions symboliques tissées sur la trame d'une détermination progressive des attitudes à adopter.

Il reprendra ce schème explicatif lorsqu'il s'intéressera, dans *Conférence sur l'éthique*, à la façon dont on parvient à l'évaluation morale. Il remarque que l'enfant va comprendre le sens d'un droit et du pouvoir qu'il accorde, non pas lorsque'on va le lui définir, mais lorsque la mère, par exemple, lui ayant promis quelque chose s'il se comporte de telle façon, va effectivement lui donner ce à quoi il a droit, ou ne pas le lui donner s'il ne le fait pas. Elle lui fait alors comprendre que s'il ne respecte pas les règles du jeu, il n'obtient pas ce qui était promis. «Ce qui signifie que l'enfant comprend alors que, lorsqu'il réclame son droit, l'autre personne devra agir de telle ou telle manière, le mot "droit" étant ici entendu au sens de règles du jeu»<sup>30</sup>. L'obligation est engendrée par le comportement réciproque des acteurs concernés, ce qui prodvira en retour la conscience de ce qui doit être fait ou évité.

Au stade du jeu de rôle, l'enfant ne parvient cependant pas encore à comprendre comment s'organisent entre elles les relations entre les membres de la société. C'est par un autre type de jeu, le jeu en équipe, que Mead explique comment le jeune individu parvient à abstraire les personnalités des relations sociales pour en saisir la logique implicite, ce qu'il appellera l'autrui-généralisé. En effet, dans le cas d'un jeu d'équipe, l'individu doit pouvoir prendre la place de n'importe quel autre joueur, ce qui signifie qu'il doit avoir compris le rôle de tous les autres joueurs. Il est ainsi capable de comprendre les règles régissant l'ensemble des réactions provoquées par une attitude donnée. Les stimuli qui parviennent ici à la personne sont organisés, ce qui n'était pas le cas dans le jeu de rôle. On distingue donc une compétence supplémentaire pour mettre en œu-

<sup>29</sup> E. Tugendhat, op. cit., p. 212.

<sup>30</sup> E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, trad. Maie-Noëlle Ryan, *Conférences sur l'Éthique*, PUF 1993.

vre une activité relationnelle organisée: celle d'être en mesure de saisir la logique relationnelle implicite des différents personnages de façon abstraite, sans les rattacher à une individualité particulière. Cette organisation sera pour Mead ce qu'il appellera un «autre», «l'organisation des attitudes de ceux qui sont engagés dans le même processus»<sup>31</sup>. La trame sociale ne se distingue pas essentiellement de celle du jeu organisé: «Ainsi, dans le cas d'un groupe social tel que l'équipe, c'est l'équipe qui est l'autre-généralisé, dans la mesure où elle entre (comme processus organisé ou activité sociale) dans l'expérience de l'un quelconque de ses membres»<sup>32</sup>.

Dans la société, comme dans le jeu en équipe, un ensemble de règles commande le comportement de chacun des membres sans se référer à leur identité singulière, mais en traçant abstraitement la logique de leurs interactions. Dans ce jeu interactif, social ou ludique, le soi se constitue en intégrant les différents aspects des attitudes engendrées par les règles; l'autre est comme moi celui qui, eu égard à ma propre conduite, déduira le comportement exigé par la situation. L'ensemble de ces normes à l'œuvre dans le monde social en fait un tout cohérent et abstrait par lequel l'individu parvient à la conscience de soi et choisit les déterminations qui lui conviendront. «On peut appeler la communauté organisée ou le groupe social qui donne à l'individu l'unité du soi l'autrui-généralisé»<sup>33</sup>.

La société organisée permet le développement d'un soi complet en ce qu'elle ouvre un large champ d'activités coopératives. Chacun s'y meut en adoptant le comportement requis par une certaine situation et en étant capable de prendre les attitudes générales de tous les autres individus à l'égard des diverses activités. «C'est sous la forme de l'autrui-généralisé que le processus social affecte le comportement des individus qui y sont engagés ou qui le réalisent, c'est-à-dire que la communauté exerce un contrôle sur la conduite de ses membres»<sup>34</sup>. La conscience de ce qu'exige l'attente normative de l'autrui-généralisé engendre chez l'individu ce qu'il appelle son moi: lorsque l'on parvient à s'inscrire dans la logique des attentes sociales, à se déterminer dans la relation au groupe auquel on appartient, on prend possession de sa place en étant capable de s'identifier comme «moi». «L'individu ne possède un soi qu'en relation avec les soi des autres membres de son groupe social; la structure de son soi exprime ou réfléchit, de la même manière que la structure du soi de tout autre membre de ce groupe, le modèle général de comportement du groupe social auquel il appartient»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> G. H. Mead, *op. cit.*, p. 131.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 132.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 139.

«Le “soi” se développe à partir d’un processus social qui implique d’abord l’interaction des individus dans le groupe, ainsi que la préexistence de ce groupe»<sup>36</sup>. Le «je» est une réaction à ce que fait ou pense le moi. Si le moi est l’ensemble organisé d’attitudes que j’adopte en regard de l’autrui-généralisé, quelque chose en moi est capable de juger, d’estimer et de prendre position par rapport à cet ensemble de normes: c’est le je. «Le “je” est l’action de l’individu en tant que distincte de la situation sociale assumée dans sa propre conduite»<sup>37</sup>. Il est l’épreuve de liberté du sujet, ce qui peut infléchir sa conduite en approuvant ou en niant ce qu’exige de lui l’autrui-généralisé. A l’aspect conventionnel du moi, il peut opposer sa propre individualité, l’unicité de son modèle. Pour laisser une place à sa singularité, la société à laquelle il appartient doit lui laisser l’exprimer dans ses relations privées. Une société fermée, à l’inverse, verrouillera ces possibilités de vivre, pour un aspect de sa personnalité, en marge de la normativité commune.

Tugendhat reprendra de ces analyses la thèse selon laquelle la possibilité pour l’individu de se rapporter à soi ne s’ouvre qu’à partir du moment où ses capacités se muent en rôles, pour finalement lui permettre de développer un sentiment de sa valeur. L’individu acquiert, grâce à sa fonction dans une coopération durable, «un lien social déterminé pour lui-même, autrement dit pour la vie»<sup>38</sup>. Mais cette capacité ne s’actualise que sur la fondation d’une organisation de la coopération dans la société, qui repose essentiellement sur les attitudes engendrées chez ses membres comme autant d’attentes normatives. La structuration relationnelle de la société doit progressivement être intériorisée par l’individu pour qu’il puisse se la réapproprier et y trouver sa place. La prise de position par oui ou par non mettra en évidence la tension entre identification et distanciation qui travaille la personnalité de l’individu. Mais lorsque sa singularité cherche à s’émanciper de son ancrage social en cherchant à affirmer sa supposée radicale hétérogénéité au processus social, l’individu se désolidarise de ce qui le constitue et devient un néant dont il ne pourra sortir qu’en reprenant une normalité compatible avec l’autrui-généralisé auquel il appartient.

Les travaux de Mead sont pour Tugendhat essentiels, au sens où pour la première fois il est montré comment l’individu se constitue dans sa relation avec ses semblables, et se développe à l’intérieur d’un tissu relationnel dont il ne peut sortir sans se détruire. Est ainsi pointée l’indépassable dépendance de l’individualité envers le cadre normatif dans lequel elle se construit. Il ne pourrait y avoir conscience de soi sans le processus symbolique ontogénétique d’échange dialogique. Un point cependant fait défaut à la théorie meadienne: Le soi ne

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>38</sup> E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination...*, p. 229.

peut se constituer uniquement en référence à sa place dans la société ou à sa façon de se comprendre. Quelle est la nature de ce «me» qui est par exemple exprimé lorsque l'on dit «je me sens attiré par»? Il ne peut y avoir adéquation du moi au soi, puisque le soi n'est pas une chose. Ce qui est bien plus exprimé est la dimension de l'à-être du je: en existant, nous ouvrons un espace offrant des possibilités d'être, et en affrontant cet espace de jeu nous faisons le choix de nous déterminer de telle ou telle sorte. Le moi meadien échappe à cette expérience en suivant la détermination extérieure induite par la normativité sociale; mais sa représentation du je y échappe aussi, dans la mesure où il se positionne par rapport au moi, sans s'envisager sur le mode d'un à-être qui s'autodéterminerait par le choix, et non par la rupture. Le je n'est pas l'autre versant du moi, mais ce qui choisit en nous de se déterminer de telle ou telle sorte. Le comportement de rôle, et en conséquence tout rapport à la normativité de l'autrui-généralisé, doit donc incorporer la structure de l'à-être telle qu'explicitée par Heidegger. Il faut un rapport à soi ouvert sur des possibles, laissant place à la délibération et à la détermination, pour rendre compte de l'indétermination essentielle de l'être humain et des évolutions des normes instituées dans un certain contexte.

### **3. L'acquisition des significations du juste et du bien et la critique de l'état d'équilibre judiciaire rawlsien**

La nature dialogique des références faites au bien et au juste permet à Tugendhat de reprendre la théorie de la justice rawlsienne pour montrer qu'elle ne parvient pas à fonder la norme du juste par défaut d'une réflexion suffisante sur ce que présuppose l'assertion morale. Rawls suppose en effet, après avoir placé les hommes sous le voile d'ignorance, que leurs représentations du juste peuvent parvenir à un état d'équilibre servant de base à l'élaboration d'une grille permettant de juger de ce qui est bien et juste, et de ce qui ne l'est pas<sup>39</sup>. Or Tugendhat remarque que la forme linguistique utilisée pour exprimer de tels jugements ne correspond pas à celle des phrases assertoriques classiques. Lorsque l'on dit «je vois un arbre», on peut vérifier l'assertion en attestant de l'existence de l'arbre: «les jugements et les théories empiriques ne peuvent être fondées que “par

<sup>39</sup> «Tout d'abord, puisque les partenaires ignorent ce qui les différencie, et qu'ils sont tous également rationnels et placés dans la même situation, il est clair qu'ils seront convaincus par la même argumentation. C'est pourquoi nous pouvons comprendre l'accord comme conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard. Si quelqu'un, après mûre réflexion, préfère une conception de la justice à une autre, alors tous la préféreront et on parviendra à un accord unanime», J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971, trad. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil 1987, p. 171.

le bas”, à partir de leurs conséquences empirique»<sup>40</sup>. A l’inverse, lorsque l’on dit «je pense que c’est juste», on ne peut faire l’expérience de la validité de l’assertion; «les jugements moraux, et toute morale en général, ne peuvent en quelque sorte être fondés que “par le haut”, c’est-à-dire par un principe supérieur»<sup>41</sup>. Si l’on comprend ce que cela peut signifier dans un rapport d’autorité, ça l’est beaucoup moins lorsqu’il s’agit de croyances. Comment en effet justifier une croyance qui ne fait pas appel à un principe extérieur capable de la fonder?

Tugendhat en déduit que les jugements moraux ne peuvent pas s’auto-valider; lorsqu’ils sont énoncés, ils sont encore en attente de confirmation. Les assertions morales ont donc ceci de particulier, par rapport aux autres formes d’assertion, qu’elles sont en «demande de validité»<sup>42</sup>, ce qui signifie qu’elles ne peuvent pas être considérées comme des références pour d’autres énoncés. Si l’on veut faire une théorie de la justice, on ne doit pas se fixer comme tâche d’expliquer ce qui est juste, mais de préciser si ce que la personne *croit* est juste, auquel cas contraire on présuppose comme acquis ce dont il faut rendre compte. On ne peut alors se passer de procéder à une théorie analytique des assertions morales expliquant comment ces jugements se justifient. En postulant que l’état d’équilibre pourrait fonctionner comme une cour de justice devant laquelle seraient présentés les jugements moraux, Rawls obscurcit le problème en pensant avoir trouvé un point d’appui sans voir qu’il le postule<sup>43</sup>.

Une théorie des jugements moraux doit en conséquence se préoccuper essentiellement de savoir «en quel sens on peut comprendre la justification des jugements moraux»<sup>44</sup>. Reprenant la conception kantienne de l’impératif catégorique, Tugendhat parvient à la conclusion que l’on peut se passer de son recours à la transcendance si l’on envisage les exigences proprement immanentes d’une certaine communauté. En effet, ce sont les intérêts de la communauté qui constituent la mesure du bien. Et si le bien n’est pas donné de façon transcendante, le respect des membres les uns envers les autres peut permettre de renoncer au principe du bien: «l’intersubjectivité ainsi comprise remplace le donné transcendantal et semble constituer alors la seule signification de l’excellence objective qui subsiste»<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> E. Tugendhat, *Conférences sur l’Ethique...*, p. 16.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> «Now beliefs or, to use Rawls’ expression, judgments have the peculiarity that they are connected with a truth claim or, if this seems preferable, a claim of validity», E. Tugendhat, *Comments on some Methodological Aspects...*, p. 80.

<sup>43</sup> Concevant l’idée de fondation, au sens strict, de nos principes moraux comme impossible, avançant alors la thèse contractualiste pour rendre compte de ces derniers, Rawls pense que la tâche des philosophes en morale consiste à donner un sens aux «intuitions» morales et à les classer sous un même principe inéluctablement flou. Voir *Théorie de la justice...*

<sup>44</sup> E. Tugendhat, *Conférences sur l’Ethique...*, p. 16.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 86.

Reste ensuite à déterminer si l'on veut se concevoir comme membre de cette communauté, et si l'on accepte de se référer à sa conception du bien. L'individu s'inscrira alors dans la détermination des relations intersubjectives par certaines valeurs. «Ce n'est que lorsque la conception du bien est présentée comme une possibilité de se comprendre soi-même que l'autonomie de la personne atteint sa pleine valeur»<sup>46</sup>. Par ce biais seulement pourront se poser pour l'individu les repères grâce auxquels il balisera ses actions. La théorie morale ne doit ainsi pas considérer les jugements moraux en eux-mêmes pour essayer de les décrypter, mais approfondir les motivations poussant un individu à se concevoir comme membre de telle ou telle communauté morale, et étudier la façon dont cette dernière détermine les valeurs du bien et du juste.

Comprendre l'utilisation des références morales ne peut cependant passer sous silence le processus de reconnaissance dont a besoin l'individu pour valider son comportement. Nous avons vu Tugendhat revenir, avec sa reprise de Mead, sur l'intériorisation des attentes normatives de la communauté requise pour permettre à l'individu d'entrer en relation avec lui-même. Mais ce processus est dépendant d'un autre élément déjà entrevu par Hegel, sans que ce dernier parvienne cependant à extraire l'individu de son rapport à la communauté comprise comme vérité absolue<sup>47</sup>: la reconnaissance dont doit bénéficier celui qui interagit avec ses semblables. Même s'il était en possession de la définition précise du bien, l'individu ne serait encore qu'un atome sans aucune consistance s'il ne pouvait bénéficier de la reconnaissance de ses semblables. Tugendhat, comme Axel Honneth, souligne que le processus de reconnaissance repose sur des bases affectives et qu'il dépend fondamentalement d'elles, puisque l'action morale est rarement à soi seule une fin, mais que l'on est par elle en attente d'approbation ou d'admiration<sup>48</sup>. A. Honneth remarque qu'«il y a dans le comportement social de l'homme un primat à la fois génétique et catégorial de la reconnaissance sur la connaissance, de la participation au monde sur la saisie neutre d'autres personnes»<sup>49</sup>. La présupposition de toute pensée est l'identification émotionnelle avec l'autre concret, et non le positionnement rationnel dans une neutralité impartiale. L'objectivation des relations sociales, qui n'en conservent que l'aspect normatif vidé de sens, est un processus de réification par lequel «nous nous détachons de l'expérience qualitative de l'interaction dans laquelle tout notre savoir est préalablement ancré»<sup>50</sup>. Il s'agit cependant là d'une pervers-

<sup>46</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>47</sup> E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, op. cit., p. 293.

<sup>48</sup> E. Tugendhat, *Conférences sur l'Éthique*, op. cit., p. 307.

<sup>49</sup> A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. S. Haber, *La réification. Petite traité de Théorie critique*, Gallimard 2007, p. 71.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 74.

sion du rapport social où sont oubliées ce que produisent la participation engagée et la reconnaissance. L'automate remplace l'être vivant, et le sens engendré par l'interaction se perd au bénéfice de l'instrumentalisation. L'oubli de la reconnaissance affective antérieure à l'individuation conduit alors à une perte de référence du bien et du mal propre à une communauté, l'intersubjectivité ayant été remplacée par une logique de rapports objectifs dépourvus de valeur morale.

## Conclusion

La psychologie sociale ouvre à la philosophie classique une perspective nouvelle. Par ses résultats, elle montre comment les principes philosophiques reconnus traditionnellement comme premiers peuvent être réinscrits, par une approche ontogénétique, dans une recherche de leurs conditions d'émergence. Il est propre à George Herbert Mead d'avoir mis en lumière la dynamique interactionnelle permettant l'émergence de la subjectivité, sous les deux formes de la personnalisation dans les processus sociaux et de la distanciation par rapport à eux. La reprise philosophique de cette théorie opérée par Tugendhat permet de la développer dans une recherche plus large consistant, après analyse critique, à en déduire les conséquences quant aux notions de vérité, de raison, mais aussi de ce qui est bien et juste. La nécessaire intériorisation de la normativité sociale place la réflexion sur l'individu en départ radical des approches objectivantes considérant comme acquis ce qui ne se comprend qu'à l'intérieur d'un cadre d'immixtion plus large, et la juste mesure des interactions individuelles et des références communes permet d'approcher plus exactement les conditions d'émergence de la responsabilité subjective.

On ne manquera de remarquer qu'une des armes centrales de la réflexion consiste pour Tugendhat dans l'analyse syntaxique et sémantique d'assertions dont il faut cerner le genre pour pouvoir les comprendre. Le véhicule linguistique est de fait propre à la transmission rationnelle, mais il peut égarer s'il n'est justement questionner, comme lorsque l'on pense pouvoir atteindre la vérité par une assertion morale qui n'est cependant encore, par nécessité, qu'en attente de validation. Le principal défaut de la philosophie classique aura été d'accorder sa confiance à des termes isolés sans avoir pris la mesure de leur dépendance envers des cadres significatifs bien plus vastes. La structure en réseau des références à soi, au bien, au vrai, ne pouvait ainsi pas apparaître. C'est pourtant elle qui nous est ici révélée par Tugendhat, qui nous montre que la relation dialogique propre aux êtres humains n'est pas seulement la condition d'émergence de la subjectivité, mais qu'elle est aussi la raison fondamentale de la communauté humaine.