

Université de Montréal

Charles Taylor et le Pluralisme Moral

par

Didier Zuniga

Département de Science Politique

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de

l'obtention du grade de Maîtrise en Science Politique

(Théorie Politique)

Juillet 2015

© Didier Zuniga, 2015

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Charles Taylor et le Pluralisme Moral

Présenté par :
Didier Zuniga

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Augustin Simard, département de science politique, président-rapporteur
Charles Blattberg, département de science politique, directeur de recherche
Marc-Antoine Dilhac, département de philosophie, membre du jury

Juillet 2015

© Didier Zuniga, 2015

Résumé

Ce mémoire porte sur le problème de la légitimité de revendications émanant de multiples sources d'autorité (morales, politiques et légales). L'histoire conceptuelle du pluralisme montre que les significations qui lui sont attribuées sont à la fois contingentes et hétéroclites, leurs traductions en pratique étant loin d'être évidentes. Notre principal objectif est de remettre en question l'hypothèse selon laquelle l'approche de Charles Taylor est pluraliste. Si la reconnaissance d'une pluralité de biens joue un rôle fondamental dans la philosophie de Taylor, il est néanmoins nécessaire de montrer l'important clivage existant entre, d'une part, le fait d'accepter que nos conflits de valeurs soient souvent irréconciliables et, d'autre part, la volonté de trouver un moyen de mettre en harmonie des finalités concurrentes. Au terme de notre enquête, nous espérons mettre en lumière l'écart que nous constatons entre les questions liées à la différence culturelle et les problèmes posés par des revendications d'autorité formulées par des associations formelles.

Mots-clés :

Charles Taylor ; Philosophie Morale et Politique ; Pluralisme ; Droit et Politique ; Sécularisation ; Éthique.

Abstract

This dissertation explores the problem of the legitimacy of claims that emanate from multiple sources of authority (moral, political and legal). Often, in political philosophy, one encounters claims on behalf of pluralism, yet there is anything but a consensus over the meaning of this fundamental concept. Charles Taylor is a philosopher who is often referred to as a pluralist, but I shall argue that this is a mistake. By way of a foray into different domains of practical reason, this study suggests that the gap between issues concerning cultural difference and pluralist claims to authority is obscured and obliterated in Taylor's work. One of the central goals of his philosophy is that of reconciling competing aims and ends and this is incompatible with pluralism.

Keywords:

Charles Taylor; Moral and Political Philosophy; Pluralism; Law and Politics; Secularization; Ethics.

Table des matières

Introduction	1
<i>I. Le caractère polysémique du concept de pluralisme</i>	1
<i>II. Charles Taylor et le pluralisme moral</i>	8
Pluralisme Moral	11
<i>I. Introduction</i>	11
<i>II. Incommensurabilité et conflits de valeurs : comment Berlin a lu Machiavel</i>	14
<i>III. La critique de Berlin</i>	17
<i>IV. La réponse de Taylor</i>	20
<i>V. Le problème des « mains sales »</i>	22
<i>VI. Pluralisme des valeurs et dilemmes moraux</i>	29
<i>VII. Conclusion</i>	31
Pluralisme et Neutralité Politique	34
<i>I. Introduction</i>	34
<i>II. Le concept de neutralité en politique</i>	36
<i>III. Rawls et le fait du pluralisme raisonnable</i>	39
<i>IV. Le consensus par recoupement chez Rawls et Taylor</i>	43
<i>V. Le consensus par recoupement est-il compatible avec le pluralisme ?</i>	49
<i>VI. Taylor et la philosophie du droit de Hegel</i>	52
<i>VII. Conclusion</i>	56

Pluralisme et Sécularisation	59
<i>I. Introduction</i>	59
<i>II. Philosophie historique et anthropologie sociale</i>	61
<i>III. Sécularisation(s)</i>	65
<i>IV. Les principes de la laïcité</i>	68
<i>V. Pluralisme moral et laïcité</i>	72
<i>VI. Pluralisme politique et liberté religieuse</i>	77
<i>VII. Conclusion</i>	84
Remarques Conclusives	87
Bibliographie	96

*Dedico este trabajo a mi padre, Arturo, y a mi madre, Christine,
por su amor y apoyo incondicional.*

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde reconnaissance à Charles Blattberg qui m'a accompagné tout au long de mes recherches et les a inspirés. Je veux également témoigner ma gratitude à Robert Sparling pour avoir commenté et contribué à améliorer certaines parties du mémoire. Je souhaite aussi exprimer mes remerciements à Marc-Antoine Dilhac pour avoir accepté de se joindre au jury de maîtrise, à Víctor Muñiz-Fraticelli pour avoir partagé ses idées avec moi, et à Augustin Simard pour ses critiques pertinentes du « pluralisme des valeurs ».

J'adresse également mes remerciements au Centre de Recherche en Éthique pour avoir accueilli mon projet et pour son support financier. L'appui du CRÉ a été décisif et je veux remercier pour cela sa directrice, Christine Tappolet, sa coordonnatrice, Valéry Giroux, et les participants au séminaire de recherche : Christiane Bailey, Renaud Boulanger, Andrée-Anne Cormier, Marie-Ève Lemoine, Margaux Ruellan et Nathalie Voarino.

Je me permets de remercier amicalement Adrien Barlan, Simon Bertrand, Pablo Bosch Gómez, Esteban Buttice, Simon Guertin-Armstrong, Karl Ismael, Kema Joseph, Salma Ketari, Benoît Morissette, Farid Moussaoui, Mantote Marcelin Sambiani, et Arantxa Solís Pozos.

Je dois enfin réserver une catégorie particulière à ma famille et à Anouck Alary. Un grand merci à vous !

Introduction

I. Le caractère polysémique du concept de pluralisme.

En philosophie politique, le concept de pluralisme est souvent employé de façon ambiguë. Il n'est pas exagéré de dire, nous semble-t-il, que la grande majorité des études qui portent sur les problèmes posés par la diversité morale et religieuse font initialement le même diagnostic : les sociétés modernes, libérales et démocratiques sont pluralistes. Il s'agit d'un constat, d'un fait indiscutable.

Depuis les années 1990, notamment avec la parution de *The Politics of Recognition* de Charles Taylor¹, l'objet d'une grande partie de la philosophie politique (du moins anglo-saxonne), qui auparavant était davantage centrée sur la distribution des biens socio-économiques, s'est déplacé vers une réflexion sur les sources d'injustice liées au besoin de reconnaissance². À partir d'une relecture des travaux de Hegel, surtout de la période d'Iéna³, la réflexion sur le thème de la reconnaissance fut amorcée par des philosophes qui ont marqué un tournant par rapport aux théories libérales de la justice telles que formulées par John Rawls, Ronald Dworkin, Brian Barry, ou encore Jürgen Habermas⁴. Cette nouvelle conception de l'identité repose sur la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, à savoir une lutte que le sujet mène pour obtenir la reconnaissance d'autrui et qui a pour but d'atteindre un régime de reconnaissance réciproque

¹ Cf. Taylor, « The Politics of Recognition ».

² On peut penser, par exemple, à *Justice and the Politics of Difference* de Iris Marion Young ; et à *La Lutte Pour la Reconnaissance* de Axel Honneth. À ce sujet, voir Marc-Antoine Dilhac, « Introduction », dans *État Donné le Pluralisme*, p. 23.

³ Cf. G. W. F. Hegel, *Système de la Vie Éthique* ; *La Philosophie de l'Esprit* ; et *Phénoménologie de l'Esprit*.

⁴ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* ; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* ; Brian Barry, *Culture and Equality* ; et Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*.

entre égaux⁵. Cependant, il va sans dire que ce tournant vers la reconnaissance est fortement individualiste⁶ — et, en ce sens, il ne se distingue en rien des contributions précédentes. Évidemment, et ceci constitue l'objet même du débat libéral-communautarien⁷, les théoriciens de la reconnaissance s'intéressent à la réhabilitation des entités collectives — mais uniquement dans la mesure où la collectivité permet l'épanouissement individuel⁸. Évidemment, la politique de la reconnaissance de Taylor peut être considérée comme une exception. Bien qu'il ait abordé les dangers de l'individualisme dans de nombreux textes, nous montrerons que sa défense de la laïcité et de la liberté de conscience est fondamentalement individualiste. Il est inutile de s'attarder ici en détail sur la nature d'un tel débat, surtout lorsqu'il est question de montrer la dynamique équivoque par laquelle le concept de pluralisme est utilisé en philosophie politique contemporaine. Il importe plutôt de souligner qu'au-delà d'une véritable scission entre libéraux et communautariens, nous constatons que la plupart des auteurs qui participent aux controverses actuelles sur le « multiculturalisme » prennent pour point de départ le « fait du pluralisme » de Rawls⁹. En effet, la célèbre expression de Rawls cherche à marquer un contraste entre des sociétés de type durkheimien, c'est-à-dire des sociétés unies par une dimension collective, et des sociétés post-durkheimiennes, où les sentiments d'appartenance et les confessions religieuses

⁵ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 50.

⁶ On retiendra ici la définition que donne Louis Dumont de « l'individualisme » : « [a]insi, quand nous parlons 'd'individu', nous désignons [...] l'être moral indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société. De ce point de vue, il y a deux sociétés. Là où l'Individu est la valeur suprême je parle d'*individualisme* ; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de holisme ». Cf. Dumont, *Essais sur l'Individualisme*, p. 37

⁷ Cf. Taylor, « Cross-purposes : the liberal-communitarian debate ». Voir aussi André Berten et al. (dir.), *Libéraux et Communautariens*.

⁸ Cf. Dilhac, « Introduction », p. 24 : « [r]ésumons d'une formule l'idée fondamentale de ces différentes théories de la reconnaissance, au risque de les caricaturer : c'est injustice que d'entraver le processus de formation du moi et de porter atteinte à l'intégrité de l'identité personnelle, car cela constitue une source de souffrance morale, psychologique pour l'individu ».

⁹ Cette expression a été introduite dans le débat par Rawls en 1987 dans l'article « L'idée d'un consensus par recouplement », et dans l'ouvrage *Political Liberalism*.

sont pluriels et diffus¹⁰. Dès lors, si l'on reconnaît que dans les sociétés modernes les fins humaines sont multiples, il faut rechercher un accord pour coexister sans avoir à nous entendre sur une définition compréhensive du bien commun. Pour reprendre les mots d'Alasdair MacIntyre, « [...] the societies of modernity presuppose that we have agreed to disagree about a wide range of questions about goods and that politics is one thing and morals quite another »¹¹. Or, il est évident que ce pluralisme qui est censé caractériser la société moderne suppose un consensus sur les idées libérales elles-mêmes¹². L'argument, nous semble-t-il, est en substance le suivant : depuis le milieu du XXe siècle, nous trouvons l'idée très répandue selon laquelle les principes fondamentaux qui guident l'action politique — en tant qu'instances de contrainte — doivent pouvoir être justifiés aux yeux de l'ensemble des agents concernés. C'est donc seulement sous forme négative que des règles générales peuvent s'appliquer, car elles doivent reposer autant que possible sur une morale minimale que des personnes « raisonnables » seront susceptibles de partager, et cela en dépit de leurs différentes conceptions de la vie bonne¹³. Cela s'explique, en partie, par le fait qu'à partir du XVIe siècle, la suppression progressive du contrôle ecclésial en Occident a fait en sorte que la légitimité de l'association politique ne repose plus sur une

¹⁰ Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui*, p. 75.

¹¹ Alasdair MacIntyre, « Aristotle against some modern Aristotelians », p. 39.

¹² Il faut noter qu'en contraste avec la définition « rawlsienne » du libéralisme (Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* ; *Political Liberalism* ; et *The Law of Peoples*, surtout pp. 3-4 ; voir aussi Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, pp. 152-155), nous entendons le terme dans un sens comparatif, c'est-à-dire dans l'opposition entre une conception individualiste et une conception sociale de la liberté. Cette conception du libéralisme correspond à la définition anthropologique qu'en donne Louis Dumont. Cf. Dumont, *Essais sur l'Individualisme* ; *Homo Aequalis, Vol. I et II*. À ce sujet, voir aussi, par exemple, Michel Freitag, *L'Abîme de la Liberté*, surtout p. 13 : « [...] le principe de la liberté personnelle, par lequel se définissait désormais l'identité ontologique de l'être humain, a servi de référence justificative ultime à une redéfinition radicale des finalités qui devaient diriger moralement les pratiques humaines ». On peut donc dire que le libéralisme, tel que nous l'avons défini ici, suppose la vérité de l'individualisme méthodologique.

¹³ Cf. Larmore, *The Morals of Modernity*, p. 152 ; et Rawls, *Political Liberalism*.

harmonie foncière entre les hommes et les critères divins¹⁴. Tout se passe comme si les sociétés occidentales étaient tout simplement entrées dans un *âge de pluralisme*.

Prêtant attention au débat sur le caractère prétendument pluraliste de notre époque, nous constatons que le mot « pluralisme » est pris dans une pléthore d'acceptions que l'on a tout intérêt à distinguer. À première vue, le « pluralisme » n'est qu'un synonyme de « diversité ». Et, en ce sens, il s'agirait d'un trait distinctif des sociétés libérales : elles admettent la pluralité des opinions, des manières de vivre, en plus d'être caractérisées par une diversité ethnique, culturelle, religieuse, etc. Mais si nous identifions le pluralisme à une observation sociologique aussi générale, c'est-à-dire au fait d'une diversité culturelle¹⁵, nous sommes amenés à restreindre de manière considérable la portée pratique du concept. En effet, il ne saurait y avoir une approche moniste¹⁶ qui milite en faveur d'une homogénéité totale¹⁷, c'est pourquoi une première hypothèse que nous avançons est que le concept qui tente de rendre compte d'un contexte de pluralisme

¹⁴ Cf. Larmore, *The Morals of Modernity*, p. 152. Voir aussi Harold Berman, *Law and Revolution* ; et Taylor, *A Secular Age*.

¹⁵ On peut parler aussi de l'existence d'une diversité de « consciences collectives », pour parler comme Durkheim, de « totalités intentionnelles », comme dirait Dilthey, de « formes de vie » wittgensteiniennes, ou encore de « systèmes symboliques », pour reprendre la terminologie de Lévi-Strauss. Cf. Vincent Descombes, « Y a-t-il un Esprit Objectif ? », p. 348.

¹⁶ Par monisme, du point de vue métaphysique, Berlin entend une doctrine qui considère les trois hypothèses suivantes : « first, that all men have one true purpose, and one only, that of rational self-direction; second, that the ends of all rational beings must of necessity fit into a single universal, harmonious pattern, which some men may be able to discern more clearly than others; third, that all conflict, and consequently all tragedy, is due solely to the clash of reason with the irrational or the insufficiently rational — the immature and underdeveloped elements in life, whether individual or communal — and that such clashes are, in principle, avoidable, and for wholly rational beings impossible; finally, that when all men have been made rational, they will obey the rational laws of their own natures, which are one and the same in them all, and so be at once wholly law-abiding and wholly free », dans « Two Concepts of Liberty », p. 200. Voir aussi la définition éminemment politique qu'en donne Víctor Muñiz-Fraticelli : « [...] the idea that the state [is] the unlimited and unitary source of legitimate authority in any given society, that it [is] owed allegiance above all other associations, and indeed that those authorities [can] legitimately exist only as long as the sovereign tolerate[s] them ». Cf. Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 18.

¹⁷ Peut-être est-il possible de penser un républicanisme ultra-radical, mais nous le considérons ici comme discrédité d'emblée.

culturel est dépourvu de sens¹⁸. Il est vrai, cependant, qu'il existe différentes réponses — notamment en matière de politiques publiques — aux questions de stabilité sociale et d'inclusion de toutes et de tous dans la vie politique¹⁹. Mais, même si l'on cherche le contraste entre, par exemple, le modèle de citoyenneté multiculturelle tel que proposé par Will Kymlicka et l'égalitarisme strict défendu par quelqu'un comme Brian Barry²⁰, il est difficile d'étiqueter l'un de pluraliste et l'autre d'anti-pluraliste (dans le cas où le concept est seulement considéré comme un synonyme de diversité). En effet, les deux philosophes prennent au sérieux la diversité culturelle ; ils introduisent simplement deux perspectives différentes — la première étant sans doute plus inclusive que la deuxième — au problème de la stabilité sociale étant donné le « pluralisme ».

Pourtant, malgré cette profonde ambivalence, il est possible de dessiner à grands traits une certaine structure qui tire sa validité d'un ensemble de thèses partagées par des courants de pensée spécifiques — appelés *pluralistes* en raison de leur conviction sur l'existence d'une pluralité normative dans différents domaines de la raison pratique. Ainsi, on observe dans l'histoire des idées, de façon générale, que les arguments pluralistes sont avancés dans trois domaines, à savoir la méta-éthique, la politique et le droit²¹. Il est donc pertinent d'amorcer la discussion en esquisant les contours de ce à quoi on pourrait se référer comme étant en quelque sorte un idéal pluraliste.

¹⁸ Mis à part la persistance de quelques aires de culture extrêmement cloisonnées (les Amish ou les Mennonites en Occident, peut-être), il est difficile de penser à une société dont la *spécificité* serait le pluralisme (la diversité) culturel(le).

¹⁹ Sans entrer dans les détails des polémiques actuelles, il est tout de même possible de remarquer que deux pays multiculturels de fait comme le Canada et la France — c'est-à-dire deux pays qui se caractérisent par une diversité profonde aux niveaux ethnique, culturel, religieux, etc. — adoptent des positions radicalement différentes dans leur rapport aux minorités.

²⁰ Cf. Kymlicka, *The Multicultural Citizenship* ; et Barry, *Culture and Equality*.

²¹ Cette distinction, introduite par Joseph Raz, a été plus récemment reprise par Víctor Muñoz-Fraticelli. Cf. Raz, *Practical Reason and Norms*, p. 11 ; Muñoz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 11.

Le pluralisme en tant que courant de pensée est associé à une série d'arguments particuliers et radicaux sur les sources de l'autorité politique et sur la structure des relations entre associations et l'État²². La singularité de cette tradition tient aussi bien à un ancrage historique — notamment en ce qui concerne l'histoire conceptuelle de la souveraineté — qu'à des considérations normatives en philosophie politique contemporaine²³. Et bien que cette tradition de pensée se soit développée au sein de la culture occidentale, nous pensons qu'il n'y a pas de lien logique entre le pluralisme et le libéralisme²⁴. Le point de départ de notre reconstruction de cette tradition pluraliste est la thèse méta-éthique²⁵ défendue par Isaiah Berlin, selon laquelle le monde moral est fragmenté en « valeurs »²⁶ incommensurables, qui sont à bien des égards incompatibles entre elles ; en conséquence, il est impossible de hiérarchiser les raisons d'agir des individus sans avoir à faire des choix tragiques — autrement dit, sans avoir à se salir les mains²⁷. En suivant l'analyse de Víctor Muñiz-Fraticelli, il est possible d'identifier trois thèses qui, ensemble, constituent les caractéristiques structurelles du pluralisme²⁸ :

²² Cf. Avigail Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, p. 1 ; et Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 1.

²³ À ce sujet, l'ouvrage d'Eisenberg est remarquable. Cf. *Ibid.*

²⁴ Il existe tout un débat à ce sujet. Voir, entre autres, George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism* ; John Gray, *Two Faces of Liberalism* ; et Dilhac, « Introduction », p. 13.

²⁵ Nous nous appuyons sur la définition que donne James Griffin : « La 'méta-éthique' est l'étude de la signification des termes moraux, de la relation logique entre les jugements moraux et d'autres formes de jugements, du statut épistémologique des jugements moraux [...], de leur justification et du statut métaphysique des propriétés morales, abstraction faite de toute conception éthique particulière ». Voir Griffin, « Méta-Éthique », dans le *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, p. 1021.

²⁶ Le terme de « valeur » est employé par Berlin dans l'ensemble de ses travaux. Cependant, nous pensons qu'il est pertinent d'employer le concept de « raisons d'agir ». Au lieu de parler de « valeurs », la référence à des « raisons d'agir » (*'reasons for action'*) met l'accent non pas tellement sur ce qui est bien ou bon dans l'abstrait, mais plutôt sur ce que nous sommes tenus de faire en conséquence. Dans ce mémoire, nous utilisons les deux concepts comme synonymes. Cf. Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 14.

²⁷ Comme le souligne très justement Marc-Antoine Dilhac, « [n]ous nous trouvons alors dans une situation tragique où nous devons faire des choix sans que nous puissions déterminer théoriquement quel choix est absolument le meilleur ». Cf. Dilhac, « Introduction », pp. 12-13.

²⁸ Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 11.

- La première thèse postule l'existence d'une pluralité de sources — morales, légales ou bien des sources d'autorité politique.
- La deuxième thèse reconnaît que les schèmes de référence de ces sources sont incommensurables ; vu qu'elles relèvent de contextes hiérarchiques différents, elles ne peuvent être classées de manière catégorique.
- La troisième thèse soutient que ces sources peuvent donner lieu à des conflits tragiques, à savoir des conflits qui impliquent nécessairement une perte morale qui ne saurait être compensée.

Il convient de rappeler que ces trois thèses ne prétendent pas démontrer l'authenticité ou l'incontestabilité de postulats qui seraient au fondement d'une théorie pluraliste ; notre hypothèse propose plutôt qu'il est pertinent de s'en servir comme des éléments utiles à la construction d'idéaltypes. Toutefois, cette construction de caractéristiques structurelles s'efforce de refléter le plus fidèlement possible les présuppositions et dérivations logiques des travaux sur l'histoire conceptuelle de la souveraineté de Gierke, Maitland, Figgis, Laski, ou encore Follett²⁹ — un groupe d'intellectuels connus sous l'appellation de « pluralistes politiques »³⁰. Il est vrai, cependant, que si l'on a tendance à attribuer la paternité d'une approche pluraliste en méta-éthique à des philosophes comme Isaiah Berlin, Bernard Williams ou Stuart Hampshire³¹, il est tout de même possible d'affirmer que les trois thèses structurelles mentionnées plus haut constituent l'essence commune qu'ils partagent avec les pluralistes politiques. C'est dans cette

²⁹ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* ; Frederic William Maitland, *State, Trust and Corporation* ; John Neville Figgis, *Churches in the Modern State* ; Harold J. Laski, *Studies in Law and Politics* ; et Mary Parker Follett, *The New State*. Cf. Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 13.

³⁰ À ce sujet, voir Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism*, surtout p. 5 ; et Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 18.

³¹ Cf. Isaiah Berlin, « The Pursuit of the Ideal » ; Bernard Williams, « Politics and Moral Character » ; et Stuart Hampshire, « Public and Private Morality », pour n'en citer que quelques uns.

perspective que nous proposons d'aborder certains aspects de la pensée de Taylor qui sont directement liés au problème de la légitimité politique de demandes qui émanent de multiples sources d'autorité.

II. Charles Taylor et le Pluralisme Moral.

La présente étude tente de mettre en question la façon dont Taylor interprète le pluralisme, et cela, autant au niveau théorique que pratique. Il faut pourtant se garder d'y voir une critique incisive qui chercherait à montrer les multiples façons dont l'approche de Taylor est exposée à des réfutations infligées par le partisan d'une thèse unilatérale. Il s'agira plutôt, dans le cas qui nous intéresse ici, de montrer comment cette référence à un « pluralisme des valeurs » apparaît, dans l'œuvre de Taylor, comme étant fondamentalement ambivalente. Il ne fait guère de doute qu'un trait caractéristique de la philosophie de Taylor est d'avoir justement pris au sérieux la diversité des cultures, des valeurs, des conceptions du bien, etc. De même, il est bien connu que Taylor s'intéresse aux rapports potentiels entre diversité et identité collective, c'est-à-dire aux conditions de possibilité d'une expression plurielle des revendications émanant de « l'imaginaire social ». On retiendra à ce sujet cette observation de James Tully, tirée de l'ouvrage intitulé *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* :

[For Taylor,] it is possible to recast the philosophical task of a 'reflection on modernity' as an invitation to a philosophical *conversation* with the diverse voices of modernity and their respective sources and traditions. [...] The aim of the conversation is [...] to see if the seemingly incommensurable values, conceptual frameworks and other characteristics of modernity can be articulated in a more

comprehensive account, and [...] *reconciled*, not once and for all but in the course of the conversation, by various means [...]. [Taylor] has reformulated the nature of philosophical reflection to recognise and affirm, rather than to overcome, irreducible plurality and the conditional nature of any reconciliation³².

Or, à rebours de l'interprétation dominante³³, notre analyse cherche à pousser plus loin la réflexion afin de montrer que la philosophie de Taylor est considérée à tort comme pluraliste — si l'on comprend le pluralisme au sens fort, tel que défini ci-dessus, et non pas seulement comme un synonyme de diversité. Le point de départ de cette étude est l'échange entre Berlin et Taylor sur le pluralisme des valeurs ; à la lumière de leurs conceptions respectives concernant les conflits politiques et les dilemmes moraux, nous montrerons que l'approche de Taylor se situe en quelque sorte à mi-chemin entre le monisme et le pluralisme. Nous examinerons ensuite le contraste entre le « choix radical » de Berlin et « l'évaluation forte » de Taylor, pour montrer que la volonté de réconciliation qui anime la philosophie de Taylor — ainsi que sa critique du relativisme moral — amène ce dernier à rejeter le « problème des mains sales ». Dans un deuxième temps, nous examinerons la place qu'occupe la neutralité dans l'approche de Taylor en philosophie politique. Nous nous interrogerons donc sur la façon dont Charles Taylor et John Rawls interprètent le « consensus par recoupement », en attirant l'attention sur les points de divergence entre les deux auteurs sur le contenu d'un tel consensus. Alors que Rawls conçoit la

³² James Tully, « Preface », p. xiv.

³³ La littérature sur ce sujet est, évidemment, abondante. Cependant, nous pouvons renvoyer le lecteur, entre autres, à l'article de Elinor Mason, intitulé « Value Pluralism », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; nous pouvons penser également à William Galston qui, dans la plupart de ses travaux sur le pluralisme, affirme que Charles Taylor est un « leading contributor [to] what may now be called a value-pluralist movement in contemporary moral philosophy ». Cf. Galston, « Value Pluralism and Liberal Political Theory », p. 769. Voir aussi Galston, *Liberal Pluralism*, p. 5. Plus récemment, Naomi Choi écrit : « Taylor shares Rawls's (and indeed Berlin's) commitment to value pluralism [...] ». Voir Choi, « Liberalism and the Interpretive Turn: Rival Approaches or Cross-Purposes? », p. 254.

convergence sur une conception politique de la justice comme devant être dégagée de tout contenu métaphysique, nous verrons que Taylor définit le consensus par recoupement par le rejet explicite d'une conception indépendante de la justice. Cependant, nous remettons en question l'argumentaire développé par Taylor, car s'il est indéniable que les conflits moraux et les désaccords politiques occupent une place importante dans ses travaux, il ne parvient pas pour autant à rendre compte d'un véritable pluralisme normatif. Nous chercherons à savoir s'il n'y a pas contrariété entre une politique de la reconnaissance comme la comprend Taylor, c'est-à-dire comme quelque chose qui est ultimement accordé à une entité subalterne par un groupe dominant, et le concept appréhendé dans le sens où la reconnaissance visée est celle d'un statut égal pour une source d'autorité exogène. Enfin, nous analyserons la façon dont Taylor a entrepris de poser le problème politique de la sécularisation. Plus spécifiquement, nous voudrions montrer que, si son effort pour articuler une théorie de l'aménagement de la diversité morale et religieuse a certes contribué à critiquer les régimes rigides de la laïcité, Taylor accorde une prééminence incontestable à la liberté de conscience — or, notre étude entend démontrer que, selon cette vue, il n'y a pas de place pour l'autonomie religieuse. Notre hypothèse est que la théorie de la laïcité de Taylor, ainsi que sa conception radicalement séculière de la sphère publique, est incompatible avec une conception forte du pluralisme.

Pluralisme Moral

I. Introduction.

Il va sans dire que le pluralisme moral est protéiforme ; pourtant, il est généralement admis dans l'histoire des idées que le concept de *value pluralism* a été introduit par Isaiah Berlin³⁴. Par ailleurs, le développement de cette notion est concomitant à celui de « liberté négative », à savoir ce degré de liberté individuelle qui implique l'étendue d'une sphère d'activité libre d'interférences³⁵. La liberté positive, par opposition, met l'accent sur l'importance de l'autonomie individuelle — ainsi, une personne est libre, en ce sens, si elle agit en accord avec sa propre volonté. La forme positive de liberté va de pair avec l'idée de maîtrise de soi, selon laquelle la raison humaine peut être divisée en un « moi » supérieur, dominant, et en un « moi » inférieur — dominé et donc, hétéronome³⁶. Le contraste entre les aspects rationnel et irrationnel du moi vient légitimer, pour Berlin, une force potentielle ayant le pouvoir d'assujettir et d'opprimer ceux et celles qui ne seraient pas en mesure de voir ce qui est bon et juste. Pour reprendre les termes de Berlin, on peut dire que cette idée apparaît dans sa forme la plus explicite

³⁴ Bien que l'idée de la possibilité de conflits entre des valeurs également légitimes soit présente chez des penseurs comme John Stuart Mill, William James, Max Weber ou John Dewey, Berlin est probablement le premier philosophe à avoir approfondi la signification et les implications du pluralisme moral sur le plan méta-éthique. Cf. Marc-Antoine Dilhac, « Introduction » dans *Étant Donnée le Pluralisme*, surtout pp. 11-12 ; James, « The conflict of ideals », pp. 198-205 ; voir l'opposition irréductible entre la liberté et la rationalité chez Weber, dans Weber, *Le Savant et le Politique* ; et Avigail Eisenberg, « John Dewey and the Roots of Political Pluralism », dans *Reconstructing Political Pluralism*, pp. 27-54. Voir aussi Berlin, « Historical Inevitability », p. 151 : « [I]f we can understand how conflicts between ends equally ultimate and sacred, but irreconcilable within the breast of even a single human being, or between different men or groups, can lead to tragic and unavoidable collisions, we shall not distort the moral facts by artificially ordering them in terms of some one absolute criterion ».

³⁵ À ce sujet, voir Berlin, « Two Concepts of Liberty », p. 216 : « [p]luralism, with the measure of 'negative' liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind ». À noter qu'il est possible de penser à d'autres conceptions de la liberté individuelle qui pourraient être acceptées par le pluralisme de Berlin, par exemple le « self-ownership », la liberté comme non-domination, etc.

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

chez Rousseau³⁷, pour qui « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours »³⁸. De ce fait, selon Rousseau, la société se réserve le droit de forcer tout citoyen à être libre, puisque « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps »³⁹. C'est pourquoi Berlin plaide en faveur de l'acception négative de la liberté qui, selon lui, est mieux à même de soutenir le pluralisme moral — contrairement à la version positive qui encourage quant à elle une conception particulière du bien commun.

Charles Taylor a critiqué la distinction de Berlin⁴⁰ non seulement par son caractère quelque peu simpliste et manichéen, mais aussi parce qu'une défense absolue de la version négative encourage une mentalité de « Ligne Maginot »⁴¹, car elle consiste à abandonner aveuglement l'idée d'autoaccomplissement pour se rattacher à une définition purement hobbesienne de la liberté — c'est-à-dire, la liberté comprise comme absence d'obstacles extérieurs. Pour Taylor, une telle conception s'avère intenable d'un point de vue pratique : elle ne tient pas compte d'une dimension irréductible de l'expérience humaine à partir de laquelle les individus prennent conscience qu'il existe, indépendamment de leur propre volonté, un *horizon de signification* grâce auquel « certaines choses valent plus que d'autres »⁴². Certes, la

³⁷ Cf. Berlin, « Two Concepts of Liberty », pp. 183, 185, 191 et 194. Voir aussi Berlin, *La Liberté et ses Traîtres*, pp. 61-96.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, II, 3, p. 59.

³⁹ *Ibid.*, I, 7, p. 40.

⁴⁰ À ce sujet, voir Taylor, « What's wrong with negative liberty », pp. 211-230. Notons que les opposants à la distinction de Berlin sont nombreux. Cf. entre autres Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique: Essai de Généalogie Conceptuelle*, pp. 97-121 ; Voir aussi l'idéal de liberté comme non-domination chez Philip Pettit, *Republicanism*, p. 19 : « I believe that these philosophical and historical oppositions are misconceived and misleading and, in particular, that they conceal from view the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom [...]: the republican tradition ».

⁴¹ Taylor, « What's wrong with negative liberty », p. 215.

⁴² Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p. 54.

reformulation par Taylor du problème sur lequel se séparent les conceptions négative et positive de la liberté est bien connue. Il est ici toutefois profitable de rappeler le point principal qui ressort de son argumentation : la conception négative de la liberté omet d'établir une distinction fondamentale entre les concepts de possibilité et d'accomplissement — « opportunity — versus exercice — concept »⁴³. En effet, la dichotomie de Berlin maintient une séparation analytique entre les conditions de possibilité de la liberté et la réalisation effective de cette liberté. En d'autres termes, dès que le problème de la liberté est contextualisé, il devient possible de comprendre qu'en tant qu'*évaluateurs forts*⁴⁴, nous sommes amenés à porter des jugements moraux sur nos actions. Dès lors, le problème de la liberté devient plutôt celui de savoir sous quelles formes et selon quelles modalités peut-on parvenir à déterminer l'importance de nos différentes finalités.

Cela dit, il sera question, dans les pages qui suivent, de faire un saut en arrière dans le débat et d'étudier les conceptions respectives d'Isaiah Berlin et de Charles Taylor concernant le « pluralisme des valeurs ». Notre principal objectif sera de remettre en question l'hypothèse prise pour acquise par la majorité des commentateurs en philosophie politique — et par Taylor lui-même —, selon laquelle l'approche de Taylor est pluraliste. Si la reconnaissance d'une pluralité non formalisable de biens humains joue un rôle fondamental dans la philosophie morale de Taylor, il est néanmoins nécessaire de montrer l'important clivage existant entre, d'une part, le fait d'accepter que nos conflits de valeurs les plus profonds soient souvent irréconciliables et, d'autre part, la volonté de trouver un moyen de mettre en harmonie les différentes fins auxquelles les individus aspirent. Notre enquête exige de surcroît que nous prêtions attention au court

⁴³ Taylor, « What's wrong with negative liberty », p. 229 ; À ce sujet, voir aussi Stephen Mulhall, « Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy », pp. 108-109.

⁴⁴ Voir Taylor, « What is human agency? », pp. 15-45. L'idée de « strong evaluation » — qui est, il faut le dire, cruciale pour comprendre la pensée de Taylor — et ses conséquences pratiques seront étudiées dans la suite du texte.

échange entre Berlin et Taylor⁴⁵, dans la mesure où la lecture que nous en proposons tâchera de mettre en lumière deux approches radicalement divergentes quant au problème des « mains sales »⁴⁶. En effet, à rebours de l'interprétation dominante, nous tenterons de montrer que la pensée de Charles Taylor n'est pas pluraliste, pour autant que l'effort visant à concilier des finalités et des exigences qui se font concurrence constitue une prise de position qui cherche à prévenir tout dilemme moral du point de vue pratique. Enfin, nous nous efforcerons de mettre en évidence, dans un premier temps, que l'approche de Taylor en philosophie morale se situe en quelque sorte à mi-chemin entre le monisme et le pluralisme. Dans un deuxième temps, nous porterons notre regard sur les implications d'une telle compréhension qui, comme nous le verrons, amène Taylor à rejeter le problème des « mains sales ».

II. Incommensurabilité et conflits de valeurs : comment Berlin a lu Machiavel.

Une des meilleures façons de comprendre le pluralisme moral de Berlin est de s'arrêter, ne serait-ce que succinctement, sur les réflexions qu'il a émises à l'égard de Machiavel⁴⁷. Il va sans dire que l'opposition que décèle le Florentin entre paganisme et christianisme s'est avérée être un véritable coup de poignard dans le cœur de la tradition du droit naturel⁴⁸. Selon l'interprétation de Berlin, la rupture qu'il accomplit avec la philosophie politique classique n'est

⁴⁵ Voir Berlin, « Introduction », pp. 1-3 ; et Taylor, « Charles Taylor replies », pp. 213-214.

⁴⁶ Cf. Michael Walzer, « Political Action: The Problem of Dirty Hands », pp. 160-180. À ce sujet, voir aussi Charles Blattberg, « Dirty Hands », pp. 1366-1372.

⁴⁷ Cf. Berlin, « The Originality of Machiavelli ». Il est pertinent de noter que Berlin lui-même fait remonter l'origine de l'idée du pluralisme des valeurs à Machiavel et au Romantisme Allemand — en opposition avec ce qu'il appelle la « tradition occidentale du rationalisme » et dont les principaux représentants sont des penseurs comme Rousseau, Kant, Fichte, Hegel et Marx. À ce sujet, voir Berlin, *The Roots of Romanticism*, pp. 21-34. Voir aussi Jonathan Riley, « Isaiah Berlin's 'Minimum of Common Moral Ground' », pp. 63-67.

⁴⁸ Telle est du moins la lecture que Berlin partage avec Leo Strauss. Cf. Strauss, *Qu'est-ce que la Philosophie Politique ?*, pp. 44-53 ; et Strauss, *Thoughts on Machiavelli*.

autre que le contrecoup de sa volonté de mettre en lumière un point de répulsion entre deux univers moraux incompatibles : la prudence des Anciens et la faiblesse des Modernes. Ainsi, n'y a-t-il de sens à s'intéresser au thème des conflits de valeurs chez Machiavel que si nous sommes attentifs au rapport qu'il entretient avec le problème moral dont s'occupe Berlin, à savoir la question de l'écart qui sépare la norme idéale de la réalité de l'action. C'est à la lumière de ce constat que l'on doit répondre à l'objection célèbre de Leo Strauss, selon laquelle la substance de l'enseignement de Machiavel se rapporte à « la présence essentielle de l'immoralité dans la fondation de la société »⁴⁹. Contre l'interprétation de Strauss, Berlin soutient que la ligne de démarcation que trace le Florentin entre le monde païen et le monde chrétien ne correspond pas à la mise en contraste entre, d'un côté, des valeurs spécifiquement morales, et de l'autre, des valeurs spécifiquement politiques. En effet, Berlin s'efforce de montrer comment l'opposition concerne plutôt deux systèmes proprement éthiques : « what [Machiavelli] achieves is not the emancipation of politics from ethics or religion [...]; what he institutes is something that cuts deeper still — a differentiation between two incompatible ideals of life, and therefore two moralities »⁵⁰. Le parallèle fait aussitôt ressortir le caractère inéluctablement tragique qui accompagne toute prise de position en faveur de l'un ou l'autre ensemble de valeurs, car le choix opéré entre ces deux formes de vie sera foncièrement radical⁵¹.

Si Machiavel attribue la cause des « dérèglements et des désordres infinis » de l'Italie à l'Église, c'est parce qu'à ses yeux, elle « n'a pas été assez puissante ni assez valeureuse pour s'en

⁴⁹ Strauss, *Qu'est-ce que la Philosophie Politique ?*, p. 48.

⁵⁰ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 45. Les valeurs essentielles de la morale du monde païen sont « le courage, l'énergie, la force d'âme devant l'adversité, la réussite dans les affaires publiques, l'ordre, la discipline, le bonheur, la force, la justice ». Face à cet univers moral, on trouve celui de l'idéal chrétien qui « met au premier plan la charité, la miséricorde, le sacrifice, l'amour de Dieu, le pardon accordé aux ennemis, le mépris des biens de ce monde, la foi dans la vie future, le salut de l'âme individuelle [...] » (traduction libre).

⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

assurer la domination et la souveraineté »⁵². L'idée d'une dévotion à un bien commun utilitaire se manifeste par l'exemple de la société romaine auquel le Florentin renvoie ses lecteurs, entre autres, pour montrer que l'idéal moral chrétien s'avère inefficace en pratique. Berlin a bien compris que ce qui importe surtout, chez Machiavel, c'est que la morale du monde païen constitue en quelque sorte un instrument socialement nécessaire, mais pas pour autant moralement supérieur — étant donné qu'elle est susceptible d'instaurer la peur et l'estime de Dieu chez les citoyens⁵³. En outre, c'est dans sa description de la religion païenne que la fameuse notion de *verità effettuale* prend tout son sens, car il est évident que Machiavel récuse l'idéal chrétien d'un point de vue strictement conséquentialiste. Dans la mesure où la morale du monde chrétien mène inévitablement la République à l'impuissance et à l'inefficacité politique, Machiavel fait le « choix radical »⁵⁴ de se tourner définitivement vers une « vérité effective » qui, par le fait d'avoir réussi l'épreuve de l'expérience, est mieux à même de rendre compte de l'instabilité des choses du monde⁵⁵.

Il ne fait guère de doute que les préoccupations soulevées par Machiavel s'avèrent éminemment pragmatiques. À première vue, le rapprochement avec la question du dilemme moral semble étrange, car dans la mesure où l'ensemble de valeurs choisi par le Florentin est justifié par des faits — c'est-à-dire, par ce que l'histoire peut nous apprendre —, on peut se

⁵² Nicolas Machiavel, « Discours sur la Première Décade de Tite-Live », I, XII, p. 217.

⁵³ *Ibid.*, I, XI, p. 214 : « L'histoire romaine, pour qui la considère attentivement, montre combien la religion [païenne] était utile pour commander les armées, pour encourager la plèbe, pour protéger les gens honnêtes et pour faire honte aux méchants ».

⁵⁴ La notion de choix radical est centrale dans notre analyse — elle sera, bien entendu, développée en profondeur dans la suite du texte. Pour l'instant, contentons nous de préciser que ce que nous entendons par « choix radical » c'est la décision prise par un individu de donner préférence à une possibilité, et donc d'écarter automatiquement toutes les autres ; l'évaluation fondamentale par laquelle l'individu fonde sa décision ne saurait reposer sur une forme de rationalité quelconque. En d'autres termes, la justification d'un choix radical à l'égard des différentes fins incommensurables de l'action humaine ne peut être établie de manière théorique. À ce sujet, Taylor, « What is human agency? », pp. 29-35.

⁵⁵ Berlin, « The Originality of Machiavelli », pp. 46-47.

demander s'il s'agit bel et bien d'un choix radical. Cependant, l'écart qui nous importe est celui que Berlin constate entre les deux univers moraux susdits : l'interprétation berlinienne met l'accent sur l'incompatibilité des valeurs décrites par Machiavel. Il en résulte aussitôt l'idée qu'il est impossible de concilier ces deux finalités, car le recours à un point d'appui indubitable et absolu — telle que l'application d'une justice transcendante — qui fonderait en raison une version légitime de la moralité devient tout simplement irréalisable en pratique. Pour Berlin, Machiavel est convaincu que la justice est le fruit d'un choix douloureux posé par des individus vivant dans un monde sublunaire, comme dirait Aristote, c'est-à-dire soumis à des changements physiques. Or, dans un tel monde, il n'y a pas de place pour l'idée d'une harmonie intelligible conçue sur la base d'une certitude absolue à l'égard de l'existence d'une seule finalité humaine suprême : « Machiavelli's cardinal achievement is [...] his uncovering of an insoluble dilemma, the planting of a permanent question mark in the path of posterity »⁵⁶.

III. La critique de Berlin.

Dans un *Festschrift* publié en l'honneur de Charles Taylor, Isaiah Berlin amorce la discussion sur un ton fondamentalement critique :

Charles Taylor [...] is basically a teleologist — both as a Christian and as a Hegelian. He truly believes, as so many in the history of thought have done and still do, that human beings, and perhaps the entire universe, have a basic purpose [...]. Consequently, everything that he has written is concerned with what people

⁵⁶ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 74. À noter que l'approche d'Aristote, qui est moniste, ne serait compatible ni avec la conception de Berlin, ni avec celle de Machiavel.

have believed, striven after, developed into, lived in the light of, and, finally, the ultimate goals towards which human beings as such are by their very natures determined to move⁵⁷.

Le commentaire de Berlin fait ressortir deux éléments cruciaux de la pensée de Taylor qui, à ses yeux, sont incompatibles avec le pluralisme moral : d'une part, le caractère téléologique associé à sa volonté d'attribuer une certaine direction — spirituelle ou séculière — aux affaires humaines. D'autre part, même si Taylor semble conscient qu'il n'est pas réalisable — voire même souhaitable — de déterminer une seule ligne d'action qui soit concevable pour l'ensemble des êtres humains, il pense qu'il est toutefois possible de concilier des finalités et exigences qui se font concurrence. Berlin attribue ces limites à la pensée de Taylor au fait que ce dernier reste sous l'influence du projet herdérien, qui voudrait que les différentes cultures et sociétés soient mues par des structures organiques qui leur sont prétendument inhérentes⁵⁸. À cet égard, lorsque Berlin stipule que les finalités et exigences humaines sont imposées par les individus à la nature et au monde plutôt que poursuivies par eux, car faisant partie de leur essence, on comprend pourquoi il présente ses propres points de vue comme étant davantage rattachés à des philosophes comme Spinoza et Hume qu'à Herder⁵⁹. Il est clair qu'une des raisons expliquant la distance qu'il prend par rapport à Herder est l'ontologie atomiste qui caractérise son approche concernant les concepts moraux et politiques⁶⁰ — cependant, nous savons qu'Herder était soucieux de défendre la diversité des cultures tout en acceptant l'affirmation de l'individu⁶¹. Ce qu'il faut retenir, en

⁵⁷ Berlin, « Introduction », p. 1.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ À ce sujet, voir Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, pp. 4, 75-76, 126.

⁶¹ Telle est, du moins, la lecture de Herder proposée par Louis Dumont. Cf. Dumont, *Essais sur l'Individualisme*, p. 119.

somme, c'est que Berlin rejette l'idée — qu'il perçoit comme étant centrale dans la pensée de Taylor — d'une structure basée sur des causes finales qui viendrait déterminer le développement des différentes communautés, dans une marche inexorable vers un but unique et prédestiné⁶².

Dès lors, nous pouvons dégager d'emblée les préoccupations de Berlin quant aux implications pratiques des idées directrices de Taylor en ce qui concerne le pluralisme moral. Si l'on prend au sérieux les objections de Berlin, il apparaît assez clairement qu'un individu qui doit déterminer son action devant une pluralité non formalisable de fins — ou d'intérêts justifiés, entre autres, par ses affiliations, ses attachements ou toute autre raison pour laquelle il pourrait considérer une option comme étant plus idoine qu'une autre — se retrouve face à des valeurs incommensurables qui s'avèrent moralement indéfendables du point de vue du « bien général ». En réalité, ce qui semble inquiéter Berlin c'est que Taylor considère qu'il existe une direction, pour ainsi dire *essentielle*, capable d'établir des ordres de priorité et de peser chacune des revendications en fonction d'une finalité donnée. De ce fait, il est évident que derrière les évaluations des individus, pour Taylor, il n'y a pas de place pour des choix radicaux, pour autant que leurs décisions sont tenues, en dernière analyse, de converger vers un objectif commun — cette vision d'une « société agissant en harmonie »⁶³. Notre destin, à nous autres modernes, serait d'avoir à vivre d'après cette découverte qu'il est possible d'estomper des dilemmes moraux fondamentaux, si seulement notre authenticité et nos conclusions rationnelles en matière pratique étaient respectées.

Malheureusement, la critique formulée par Berlin — qui, faut-il le dire, est une véritable ébauche — ne nous en dit pas plus sur les possibles reproches à l'égard des implications de la pensée de Taylor sur le pluralisme moral. Tout se passe comme s'il était évident que Taylor ne

⁶² Berlin, « Introduction », p. 2.

⁶³ *Ibid.*, (traduction libre).

serait en aucun cas prêt à accepter le constat crucial qui a inspiré toute la carrière de l'historien des idées :

the notion of one world, one humanity moving in one single march of the faithful, *laeti triumphantes*, is unreal. The incompatibility of equally valid ideals in different societies at different periods, and of the various values and ends of individual human beings of whom these societies are composed — these and these alone, not a cosmic plan, determine what the total outcome of human behaviour must be, even if the individuals cannot themselves tell what the result of these interacting activities will turn out to be⁶⁴.

IV. La réponse de Taylor.

À vrai dire, il y a lieu de se demander si la critique de Berlin que l'on a esquissée jusqu'ici s'applique rigoureusement à la position de Taylor en ce qui a trait au pluralisme moral. D'ailleurs, on se rappellera que Berlin n'est pas à proprement parler un philosophe moral, d'où le manque de précision analytique qui nous aurait été sans doute très profitable. Pour cette raison, avant d'examiner la question qui nous intéresse dans les travaux antérieurs de Taylor, nous allons prêter attention à la réponse que lui-même apporte à la critique de Berlin.

Tout d'abord, il est intéressant de remarquer que Taylor commence par reconnaître qu'il n'est pas certain que l'écart qui les sépare soit aussi large qu'il y paraît dans la description de Berlin⁶⁵. Bien entendu, Taylor avoue que l'accusation portant sur le caractère téléologique de sa

⁶⁴ Berlin, « Introduction », p. 3.

⁶⁵ Taylor, « Charles Taylor replies », p. 213.

pensée provient, en réalité, d'un désaccord d'ordre théologique plutôt que pratique⁶⁶. Cela dit, la question de l'influence du catholicisme sur ses positions philosophiques a été non seulement discutée maintes fois ailleurs⁶⁷, mais encore nous pensons qu'il est possible de la concevoir comme étant indépendante du problème des « mains sales ». En outre, Taylor souligne le fait que nous sommes souvent confrontés à des conflits irréconciliables entre les différents biens auxquels nous souscrivons. Il poursuit ainsi en récusant ce qu'il appelle des « pseudo-solutions », c'est-à-dire des positions philosophiques qui ont tendance à se contenter de tirer nos exigences et obligations d'un seul principe⁶⁸. La critique est fort pertinemment adressée ici à ces courants éthiques radicalement monistes pour qui les conflits moraux doivent être évités à tout prix — d'où leur recours à une axiomatique de la décision rationnelle⁶⁹. Taylor est donc conscient qu'il est très difficile de concilier différentes valeurs de la société moderne, par exemple la liberté individuelle, le respect des droits de l'homme, la protection de l'environnement et la reconnaissance de la diversité culturelle⁷⁰. Nous savons d'avance que la recherche d'un engagement pour une voie vient de pair avec de possibles compromis pour une autre, car il n'est pas possible de parvenir à une solution totale qui apaise nos conflits *a priori*. Toutefois, à y regarder de plus près, il apparaît que Taylor aime à se situer entre le monisme radical et le pluralisme moral de Berlin :

⁶⁶ Taylor, « Charles Taylor replies », p. 213.

⁶⁷ Faute d'espace, il est possible d'en faire l'économie. À ce sujet, voir Ian Fraser, I. (2005), « Charles Taylor's Catholicism » ; Ruth Abbey, « Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism : A Reply to Ian Fraser » ; et aussi Fraser, *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*.

⁶⁸ Taylor, « Charles Taylor replies », p. 213. Taylor avait certainement à l'esprit l'utilitarisme — rappelons qu'il a écrit un très célèbre article là-dessus. Cf. Taylor, « The Diversity of Goods ».

⁶⁹ Il suffit de penser à des philosophes comme Peter Singer ou Philip Pettit qui ont trouvé, chacun d'eux, une véritable formule quasi-algébrique pour résoudre l'ensemble des problèmes moraux auxquels ils s'intéressent : il s'agit respectivement de la sentience et de la non-domination.

⁷⁰ Taylor, « Charles Taylor replies », pp. 213-214.

I am reluctant to take this as the last word. I still believe that we can and should struggle for a ‘transvaluation’ (to borrow Nietzsche’s term *Umwertung*) which could open the way to a mode of life, individual and social, in which these demands could be reconciled⁷¹.

De cette affirmation, on retiendra en particulier que pour Charles Taylor, le pluralisme moral de Berlin est aussi radical qu’une posture moniste telle que l’utilitarisme, pour autant qu’il ne soit pas même permis de concevoir un dilemme moral surmontable⁷². Cependant, et c’est ce nous tentons de montrer ici, un dilemme moral est par définition insurmontable — il y aurait ainsi contradiction à poser simultanément qu’un agent est confronté à un dilemme et qu’il a les moyens pour le résoudre. En effet, en matière pratique, nous n’avons aucune garantie qu’un conflit entre deux valeurs ne soit qu’apparence, ou encore moins qu’il soit possible de concevoir un « dilemme » dont les valeurs en contradiction seraient conciliables. De ce fait, pour sortir d’un conflit où s’opposent des valeurs incommensurables, l’agent sera inévitablement confronté à des affrontements et à des compromis, ne serait-ce que pour instaurer une opposition hiérarchique entre elles — et nous pouvons dire par là qu’il est déjà prêt à se salir les mains.

V. Le problème des « mains sales ».

Le problème des « mains sales » a été exposé pour la première fois dans une pièce de théâtre de Jean-Paul Sartre, dans un fameux passage où se confrontent l’idéalisme d’Hugo, un

⁷¹ Taylor, « Charles Taylor replies », p. 214.

⁷² *Ibid.*

jeune intellectuel bourgeois, et le pragmatisme de Hoederer, un des chefs communistes. Face à la naïveté apparente d'Hugo, Hoederer objecte, sur un ton glorieux :

[c]omme tu tiens à ta pureté, mon petit gars ! Comme tu as peur de te salir les mains. Eh bien, reste pur ! À qui cela servira-t-il et pourquoi viens-tu parmi nous ? La pureté, c'est une idée de fakir et de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tirez prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, rester immobile, serrer les coudes contre le corps, porter des gants. Moi j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang. Et puis après ? Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment ?⁷³

Sartre s'intéresse avant tout à la question de l'action politique, à savoir aux modalités qui sont mises en œuvre dans un acte que l'on pourrait qualifier de *juste, étant donné les circonstances*. Il reste que dans l'absence d'un critère de justice transcendant, le sens des « mains sales » correspond à un dilemme moral, compte tenu du conflit qui apparaît entre, par exemple, les objectifs politiques A et B, car on ne peut se donner l'un qu'en renonçant — ne serait-ce que partiellement — à l'autre. Il suffit de penser à des valeurs telles que la liberté et l'égalité — comme l'écrit Berlin, « total liberty for wolves is death to the lambs, total liberty of the powerful, the gifted, is not compatible with the rights to a decent existence of the weak and the less gifted »⁷⁴. Au regard de ce qui a été dit plus haut, il est facile de voir en quoi l'exigence d'égalité qui entraîne des contraintes en matière de liberté — et *vice versa* — place le décideur dans un dilemme : aucune logique ne peut accomplir pour lui une opération de rationalisation qui

⁷³ Jean-Paul Sartre, *Les Mains Sales*, pp. 193-194.

⁷⁴ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », p. 12.

consisterait, par exemple, à systématiser les différentes prémisses en les réduisant à quelques principes dont l'ordre de priorité serait évident. Nous pouvons aborder le problème en ayant recours à un autre passage célèbre de Sartre qui, par ailleurs, est cité dans l'œuvre de Charles Taylor pour illustrer sa conception de la responsabilité de nos évaluations morales⁷⁵. Il s'agit du cas bien connu d'un des élèves de Sartre qui est déchiré entre deux finalités dont les exigences se font concurrence : son frère ayant été tué pendant l'offensive allemande de 1940, l'élève désirait s'engager dans les Forces Françaises Libres pour le venger et combattre la montée du nazisme. D'un autre côté, sa mère vivait avec lui et il était son seul réconfort dans sa vie ; l'étudiant était bien conscient que sa mort au combat la plongerait dans le plus profond désespoir. La thèse de Sartre est qu'il n'existe aucune base de raisonnement permettant au jeune homme de comparer — arbitrer ou encore moins concilier — les deux allégeances morales concurrentes : il ne lui reste plus qu'à trancher la question par « choix radical ».

Pourtant, Taylor ne retient pas l'interprétation de Sartre ; selon lui, si nous percevons la situation comme un véritable dilemme moral, c'est à cause d'une conception simpliste et instrumentale du « langage contrastif » dont dispose l'élève⁷⁶. L'argument, nous semble-t-il, est en substance le suivant. Il existe, pour Taylor, une façon de comprendre « l'agencement humain » dont le socle demeure la notion « d'évaluation forte ». Un évaluateur fort est un agent capable d'émettre des réflexions de second ordre sur ses désirs, car il examine une situation pratique en s'en remettant à un langage qui lui permet d'exprimer des distinctions qualitatives. Le sujet évaluateur est donc à même d'articuler la supériorité d'une alternative sur une autre, car il compare systématiquement les actions nobles et ignobles, courageuses et lâches, supérieures et

⁷⁵ Taylor, « What is human agency? », p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 31.

inférieures, et ainsi de suite⁷⁷. Par conséquent, lorsqu'un agent fait face à des biens pratiques incommensurables, il engage une réflexion qui examine différentes manières « d'être soi-même » toujours en référence à un arrière-fond de signification qui découle des traditions et interprétations latentes de nos communautés humaines⁷⁸. Pour Taylor, cette explication phénoménologique de l'identité est constitutive des « conditions transcendantales » de l'être humain ; ce qui fait de nous des personnes, à ses yeux, c'est que nous sommes capables d'articuler nos préférences en fonction de distinctions qualitatives, et non pas uniquement sur des considérations de type coûts/avantages⁷⁹. Dans l'exemple de Sartre, Taylor considère que le jeune homme qui est dépeint comme agissant par choix radical n'est justement pas un évaluateur fort, mais plutôt un « simple weigher »⁸⁰. En effet, Taylor note que si la préférence de l'agent ne repose pas sur l'application d'un « langage contrastif », le choix radical s'avère purement arbitraire — ce qui nous amène « to the limit where choice fades into non-choice »⁸¹. Dans la mesure où une opinion est dotée de conséquences pratiques pour le sujet qui forme ce jugement, il doit forcément s'appuyer sur un critère lui permettant de déterminer quel de ses engagements est plus souhaitable que les autres. En d'autres termes, pour Taylor, si l'on veut parler de choix — qu'il soit radical ou pas —, nous ne pouvons en aucun cas nous contenter d'une explication d'ordre involontaire. Conséquemment, même le choix radical dépend d'une évaluation quelconque qui détermine, en dernière instance, pourquoi l'agent penche d'un côté plutôt que de l'autre. C'est la raison pour laquelle Taylor pense que la « théorie du choix radical » est inconsistante, car ses défenseurs sont conscients du fait qu'un tel choix oblige l'agent à évaluer

⁷⁷ Taylor, « What is human agency? », p. 24.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Taylor, *Sources of The Self*, p. 32.

⁸⁰ Taylor, « What is human agency? », p. 31.

⁸¹ *Ibid.*

une action en fonction de ses conséquences pratiques, mais, selon lui, ils ne sont néanmoins pas prêts à leur reconnaître le statut de jugements moraux :

[e]ither we take seriously the kinds of considerations which weigh in our moral decisions, and then we are forced to recognize that these are for the most part evaluations which do not issue from radical choice ; or else we try at all costs to keep our radical choice independent of any such evaluations, but then it ceases to be a choice of strong evaluations, and becomes a simple expression of preference, and if we go farther and try to make it independent even of our *de facto* preferences, then we fall ultimately into a criteria-less leap which can not properly be described as choice at all⁸².

Aux yeux de Taylor, la faculté d'un agent de former des jugements moraux face à une pluralité de biens doit être orientée vers la poursuite d'un idéal moral architectonique, à savoir le « hypergood »⁸³. Il s'agit de biens qui sont au fondement même de nos jugements moraux, c'est-à-dire que c'est à partir de cet idéal que nous sommes aptes à exprimer des distinctions qualitatives entre les différentes valeurs : « higher-order goods of this kind [...] not only are incomparably more important than other [goods] but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about »⁸⁴. Il s'agit en quelque sorte d'une base de raisonnement qui existe indépendamment de chaque volonté particulière et qui fonde l'importance de nos choix. Mais cela ne veut pas dire que l'agent qui fait face à des raisons d'agir concurrentes aura à faire un choix facile et commode. En un sens, les « hypergoods », tels que

⁸² Taylor, « What is human agency? », p. 33.

⁸³ À ce sujet, voir Taylor, *Sources of The Self*, pp. 62-75.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 63.

Taylor les conçoit, peuvent être une source potentielle de conflit dans la mesure où on ne peut parvenir à ce bien ultime, architectonique, que par le dépassement et le sacrifice d'autres biens que l'on considérera comme moins appropriés⁸⁵. Pour illustrer cette idée, Taylor donne l'exemple de la notion de justice universelle, à savoir un arrière-fond moral qui a pris naissance suite à la négation historique d'anciennes conceptions hiérarchiques de la société⁸⁶. Peut-être que nous pourrions avancer ici que le fait même de reconnaître un « hypergood » ne peut que salir nos mains : comme l'écrit Taylor, « recognizing a hypergood is a source of tension and of often grievous dilemmas in moral life »⁸⁷. Pourtant, il ne semble pas y avoir de place chez Taylor pour des conflits insolubles, pour des dilemmes qui aboutissent à des pertes morales irrémédiables ; en d'autres termes, Taylor ne tient pas compte du caractère tragique de nos conflits moraux les plus profonds. En effet, Taylor croit réellement qu'au moyen de la forme interprétative de la raison pratique — qui vise à établir que « some position is superior to some other » — il est possible, en dernière instance, de réconcilier les conflits entre « hypergoods »⁸⁸. Dans *Sources of the Self*, Taylor écrit :

greater lucidity can help us to see our way to a reconciliation. If I may give expression to an even farther-out hunch, I will say that I see this as the potential goal and fruit of articulacy. We have to search for a way in which our strongest aspirations towards hypergoods do not exact a price of self-mutilation. I believe that such a reconciliation is possible⁸⁹.

⁸⁵ Voir Taylor, *Sources of The Self*, pp. 64-66.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 72-75. Voir aussi, Blattberg, « What's wrong with hypergoods », p. 134.

⁸⁹ Taylor, *Sources of The Self*, pp. 106-107.

Voilà pourquoi la capacité d'articulation des pratiques sociales comme lieux de signification rend possible une évaluation objective des définitions de valeur (« definitions of worth ») — et cela parce que Taylor est convaincu qu'il y a, du moins en principe, une façon rationnelle d'arbitrer les conflits moraux⁹⁰. Certes, si l'on reprend l'exemple de l'étudiant de Sartre, il est clair que Taylor ne pense pas que le choix de l'individu s'avère *a priori* évident. Taylor est conscient du caractère déconcertant du jugement moral que l'étudiant doit porter sur son action. Cependant, la justification de ce jugement ne peut pas figurer en position de choix radical, car en vertu de cet horizon préétabli de signification, Taylor suppose qu'il y a nécessairement « d'autres critères de sens au-delà du simple fait de choisir » — à moins que certaines options ne soient plus importantes que d'autres, l'idée même de « *self-choice* » tombe dans la trivialité et l'incohérence⁹¹. Aux yeux de Taylor, l'évaluation forte comme condition essentielle de l'articulation exige un horizon de critères d'importance au-delà duquel il devient impossible de justifier un jugement de valeur. Mais lorsqu'il s'agit de conflits profonds entre des sources ultimes de valeur, qu'il s'agisse de raisons d'agir ou encore de « hypergoods », l'idéal de l'articulation des sources morales entend échapper à la possibilité de faire face à une perte tragique. Par conséquent, bien que Taylor reconnaisse une diversité d'exigences légitimes, il n'est pas prêt à assumer les conséquences pratiques du pluralisme normatif. En fait, dans l'exemple de Sartre, Taylor ne tranche jamais la question de savoir quelle est la finalité de l'élève, mais son argument vise toutefois à signaler le manque de critères dont dispose le lecteur pour définir le système de valeurs de l'agent concerné. En présence de cet horizon de questions essentielles qui permet d'orienter le jugement moral de l'évaluateur fort, le choix radical devient intenable : il ne

⁹⁰ Voir l'introduction de Taylor dans *Human Agency And Language: Philosophical Papers I*, p. 12.

⁹¹ Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p. 57.

s'agit donc pas d'un dilemme moral, et l'élève de Sartre, quel que soit son choix, ne se salira pas les mains.

VI. Pluralisme des valeurs et dilemmes moraux.

En relisant la critique de Berlin à la lumière du problème des « mains sales », force est de reconnaître l'important clivage existant entre sa compréhension du pluralisme moral et celle de Charles Taylor. À la différence de ce qu'affirme Berlin, pour qui le pluralisme porte sur les devoirs de la moralité qui aboutissent à des dilemmes moraux, la formule de Taylor suggère qu'il convient plutôt de comprendre que nous participons d'une même conception hiérarchique d'exigences qui relègue à un degré inférieur les matières susceptibles d'être confrontées à un dilemme permanent. Il ne fait guère de doute qu'un des traits saillants de ce désaccord est une mésentente ontologique ; alors que dans la pensée de Berlin se manifeste un atomisme conceptuel, Charles Taylor exalte au contraire un certain sens de la solidarité entre les différentes valeurs de nos sociétés plurielles. Quoi qu'il en soit, Taylor a sans doute raison de reprocher à Berlin de se retrancher dans une « ligne Maginot » pour défendre à tout prix l'idéal de liberté comme non-interférence, car de cette conception atomiste des valeurs découlent nécessairement des collisions en matière pratique⁹². Cela dit, le holisme de Taylor n'est pas exempt de toute critique ; en effet, d'un point de vue pratique, la force morale du lien qui unit les différentes valeurs transcendant la simple particularité des individus est, en fin de compte, le reflet d'une aspiration implicite à l'unité. Évidemment, Taylor n'est pas favorable à l'idée d'un libéralisme compréhensif qui chercherait à inculquer des valeurs qu'il défend, par des politiques orientées en

⁹² À ce sujet, voir Blattberg, « Isaiah Berlin », p. 524.

ce sens, aux citoyens qui ne les partagent pas — nous avons évoqué plus haut son rejet du monisme radical. Cependant, alors que dans le cas du pluralisme berlinien le problème des « mains sales » est insurmontable, l'objet de l'approche de Taylor, en raison de l'horizon moral qui fonde l'importance de nos choix, est de concilier ce qui, à première vue, semblait être un dilemme moral. Tout cela revient à reconnaître une rationalité propre aux êtres humains (« l'évaluation forte ») selon laquelle nos finalités, qui sont indépendantes de nos propres désirs — inclinations ou choix — représentent des standards, à la manière de normes exerçant une fonction de prescription et auxquelles l'agent doit impérativement se conformer⁹³.

On peut toutefois se demander si Berlin a raison d'interpréter la pensée de Machiavel comme source potentielle d'un pluralisme normatif⁹⁴. À cet égard, on pourrait soutenir, en prenant appui sur le raisonnement de Taylor, qu'en tant qu'évaluateur fort, Machiavel aspire à un idéal moral — à savoir, la prudence des Anciens. Ainsi, dans la mesure où il définit son choix en fonction d'un horizon minimal de critères, il ne saurait éprouver de dilemme moral en délaissant la doctrine chrétienne⁹⁵. Mais, il semble pourtant que ce que Berlin veut nous faire comprendre, c'est que Machiavel abandonne complètement l'idée d'un ordre idéal qui serait à même de nous guider par des théories systématiques universelles ; et en renonçant à cette prétention d'harmonie, il a contribué à ce que ses lecteurs prennent conscience de la nécessité d'avoir à faire des choix déchirants entre des finalités incompatibles⁹⁶ :

⁹³ Cf. Taylor, *Sources of The Self*, p. 20.

⁹⁴ Il est pertinent de noter que Berlin ne nous dit pas que Machiavel est pluraliste. Cependant, il est convaincu qu'il a contribué de manière significative au développement du pluralisme moral. Cf. Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 75 : « I do not mean that Machiavelli explicitly asserts that there is a pluralism or even a dualism of values between which conscious choices must be made » ; et p. 79 : « Yet he is, in spite of himself, one of the makers of pluralism (...) ».

⁹⁵ Il faut reconnaître que Machiavel récuse violemment la religion chrétienne, car elle « a maintenu et maintient [l'Italie] dans la division ». Cf. Machiavel, « Discours sur la Première Décade de Tite-Live », I, XII, p. 217.

⁹⁶ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 79.

[a]nyone who believes in Christian morality, and regards the Christian commonwealth as its embodiment, but at the same time largely accepts the validity of Machiavelli's political and psychological analysis and does not reject the secular heritage of Rome [...] is faced with a dilemma which, if Machiavelli is right, is not merely unsolved but insoluble⁹⁷.

Mentionnons, en terminant, qu'au-delà d'une simple remarque sur le fait qu'on trouvera toujours, dans une démocratie, une multiplicité d'opinions, de visions du monde et de fins ultimes, le pluralisme repose sur l'hypothèse radicale selon laquelle les conflits entre ces sources de valeurs sont inévitables et aboutissent, dans certains cas, à des dilemmes moraux. En réalité, le problème pratique se pose à quelqu'un qui doit déterminer son action face à plusieurs descriptions possibles de ces *horizons de signification*, car elles en appellent à des réponses et à des lignes de conduite différentes. De ce fait, d'un point de vue pluraliste, lorsqu'un agent est confronté à des conflits entre différents raisonnements valides concernant ce qu'il faut faire, il y aura toujours un « moral remainder »⁹⁸, pour reprendre les termes de Bernard Williams. Autrement dit, l'agent qui doit procéder à un choix douloureux pour retenir une option et écarter les autres en ressortira nécessairement avec les « mains sales ».

VII. Conclusion.

Enfin, on doit noter que le paradoxe flagrant du pluralisme — à savoir, que le problème des mains sales est incontournable — nous contraint, en somme, à rejeter l'approche de Taylor en

⁹⁷ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 77.

⁹⁸ Williams, « Politics and Moral Character », p. 63.

ce qui a trait aux conflits de valeurs et aux dilemmes moraux qui émanent du politique. Tout se passe comme si Taylor voulait suivre Berlin dans sa conception du conflit en tant que fondement du pluralisme moral, mais il n'est pas prêt à en assumer ensuite toutes les conséquences ; en effet, il soutient que les horizons de signification, c'est-à-dire les arrière-fonds qui confèrent une force morale aux individus, permettent en quelque sorte de surmonter le caractère tragique des conflits irréconciliables. Par conséquent, la perspective défendue par Taylor exclut la possibilité d'avoir à confronter une perte morale irréparable, et tant et aussi longtemps que l'agent concerné est fidèle à l'idéal moral qui le transcende, il n'aura pas à compromettre de valeurs qui lui sont chères — son choix ne sera donc pas « radical ».

Il est important de comprendre que l'*horizon de signification* dont nous parle Taylor n'équivaut pas à un raisonnement discursivement déduit d'un indubitable principe premier. Au contraire, l'aspiration morale dont il nous parle — l'idéal d'authenticité⁹⁹ — s'inscrit en faux contre le caractère anthropocentrique de l'atomisme social¹⁰⁰, du moment que ce dernier néglige le rapport particulier et contingent qu'entretiennent nos critères moraux avec les conditions sociales et historiques de leur élaboration. Il faut, nous semble-t-il, donner raison à Taylor sur sa critique fort pertinente de la défense absolue de la liberté négative — et de l'individualisme radical qui en résulte —, puisqu'il s'agit incontestablement d'une des sources ultimes de la fragmentation imminente de nos sociétés. Toutefois, si nos analyses ont été conduites de façon satisfaisante, force est de reconnaître le caractère incohérent de l'hypothèse selon laquelle l'approche de Taylor assume un véritable pluralisme moral. Ce qu'il faut retenir, c'est que le

⁹⁹ Cf. Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, pp. 39-45.

¹⁰⁰ Dans un article important, Taylor emploie le terme d'« atomisme » pour caractériser les « doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfilment of ends which were primarily individual. The term is also applied to contemporary doctrines which [...] try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society [...] ». Cf. Taylor, « Atomism », p. 187.

pluralisme non seulement postule l'existence d'une pluralité de sources morales incommensurables, ce qui entraîne inévitablement des conflits, mais encore que l'on ne peut établir un ordre de priorité entre ces différentes sources sans avoir à se salir les mains. En effet, sans disposer d'un moyen transcendant pour peser chacune des finalités et exigences, l'agent qui doit assigner un ordre de préséance et distinguer les choses importantes (qu'il ne peut se permettre de négliger) et les choses secondaires (qu'il peut tenir pour insignifiantes) agit par « choix radical ». Cela ne veut pas pour autant dire que son choix est arbitraire, contrairement à ce qu'affirme Taylor, mais radical dans le sens où même s'il est guidé par un puissant idéal moral à l'œuvre dans la culture à laquelle il appartient, l'agent met en balance des biens incompatibles : il est donc *de facto* confronté à un dilemme moral.

Pluralisme et Neutralité Politique

I. Introduction.

En examinant la façon dont les conflits politiques et dilemmes moraux ont servi de points de départ à deux orientations tout à fait différentes, nous avons dessiné à grands traits le champ de tension dans lequel s'est posé le problème du pluralisme moral. Le raisonnement de Taylor est construit sur le postulat qu'il est possible de trouver des solutions à certains conflits politiques tout en échappant au problème des « mains sales ». Selon lui, une certaine idée du juste peut être conçue sur la base d'une transmutation des valeurs¹⁰¹, car en raison de l'instauration d'une opposition hiérarchique entre elles, la fin posée par l'idéal moral architectonique (« *hypergood* ») fixera les conditions de possibilité d'une neutralité politique¹⁰². Certes, Taylor n'assume pas entièrement la thèse d'une solution unique et définitive à chaque conflit moral particulier, car s'il pose en principe la possibilité de réconcilier différentes aspirations morales potentiellement incompatibles, il ne prétend pas pour autant qu'une solution harmonieuse soit constamment à notre portée. En effet, bien qu'il considère l'orientation morale comme constituant une condition essentielle de l'identité humaine¹⁰³, notamment en raison de la capacité de l'agent à porter un jugement moral sur ses actions, il reconnaît qu'il est tout de même possible que l'on ne parvienne pas à exprimer clairement (« *articulate* ») l'arrière-fond de signification qui sous-tend nos valeurs

¹⁰¹ À ce sujet, voir Taylor, *Sources of The Self*, p. 65 ; et Taylor, « Charles Taylor replies », p. 214.

¹⁰² Le lien entre la neutralité politique et le « hypergood » sera exploré dans la suite du texte.

¹⁰³ Taylor, *Sources of The Self*, p. 68 : « [...] orientation to the good is not some optional extra, something we can engage in or abstain from at will, but a condition of our being selves with an identity ».

fondamentales¹⁰⁴. C'est pourquoi l'*éthique de l'authenticité* dont parle Taylor correspond à une recherche personnelle de sens qui peut donner l'existence à la possibilité ontologique d'un espace analogique ; cette attitude quasi spirituelle est susceptible de fournir un horizon de signification nous permettant de donner une expression à nos possibilités et de nous orienter dans un espace de questionnement moral¹⁰⁵. Par conséquent, le fait que nous soyons à même d'établir des discriminations qualitatives, et donc d'effectuer des choix non arbitraires par rapport à des biens incommensurables, suffirait à montrer que nous sommes bien capables de « rechercher l'unité dans notre vie morale »¹⁰⁶. Bien entendu, cette aspiration permanente à l'unité ne consiste pas à justifier une priorité systématique, qu'il s'agisse d'une procédure ou d'un certain bien comme la justice ou l'égalité, puisque de telles doctrines mènent à des « absurdités pragmatiques »¹⁰⁷. Mais cette réponse ne suffit pas à rendre compte d'un pluralisme normatif au sens de Berlin, car Taylor confère une importance particulière à une base commune de raisonnement qui serait en mesure d'articuler le sens de nos valeurs fondamentales.

Dans un contexte où nous devons comparer (et parfois même arbitrer) des exigences émanant d'univers moraux très différents, la doctrine éthique défendue par Taylor consiste à récuser un langage moral relativiste¹⁰⁸ — l'hypothèse selon laquelle il y aurait abondance de principes, où le juste et l'injuste ne seraient qu'une affaire de dénomination. Une perspective

¹⁰⁴ Taylor emploie une métaphore spatiale pour parler de la désorientation et de l'incertitude qu'un agent peut vivre s'il ne parvient pas à exprimer clairement son horizon moral : « To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary » ; « The disorientation and uncertainty about where one stands as a person seems to spill over into a loss of grip on one's stance in physical space ». Cf. Taylor, *Sources of The Self*, p. 28.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁶ Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », p. 286. Taylor écrit également qu'il voudrait « contribuer à nous rapprocher d'une conception plus plausible du raisonnement moral, une conception qui rende compte aussi bien de son inévitable diversité que de son aspiration permanente à l'unité ». *Ibid.*, p. 287.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 295. Nous avons mentionné plus haut la critique de Taylor adressée à ces courants éthiques radicalement monistes.

¹⁰⁸ Taylor s'inscrit en faux contre ce qu'il appelle le « relativisme doux » tout au long de *Grandeur et Misère de la Modernité* (voir surtout p. 46).

éthique qui nierait cet horizon de signification ne saurait s'engager dans un rapport authentique avec l'altérité — il semble impossible de raisonner avec un interlocuteur qui n'accepterait aucune exigence morale, car rien ne garantit qu'il reconnaisse la diversité potentiellement non consensuelle des différentes identités qui promeuvent chacune des conceptions de la vie bonne. Il est vrai que l'argument de Taylor est fort convainquant, ne serait-ce que parce qu'il cherche à trouver un terrain d'entente pour raisonner sur des questions controversées au sujet de finalités et d'exigences morales qui se font concurrence. Son argument repose sur une dichotomie entre ce qu'il appelle l'idéal d'authenticité et la culture du narcissisme ; cette dernière correspond à une forme égocentrique de l'épanouissement de soi qui s'en tient à une « conception subjective des convictions morales », comme s'il s'agissait de « simples projections sur lesquelles la raison reste sans prise »¹⁰⁹. Il est donc clair que pour Taylor, le pluralisme ne peut être conçu qu'en référence à des exigences morales particulières, c'est-à-dire aux règles constitutives qui sont censées le définir.

II. Le concept de neutralité en politique.

Alors que certains commentateurs ont proposé de parler d'un « tournant majeur »¹¹⁰ dans la pensée de Charles Taylor, notamment par la parution d'un ouvrage cosigné avec Jocelyn

¹⁰⁹ Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p. 74.

¹¹⁰ Nous faisons surtout référence ici à l'article de Bernard Gagnon qui cherche à montrer comment Taylor aurait modifié ses idées antérieures, en passant de l'affirmation d'une éthique compréhensive à l'adoption d'une doctrine procédurale ; autrement dit, Gagnon soutient que Taylor pensait auparavant la société en termes holistes, d'où son engagement à l'égard des communautés nationales, et aboutit progressivement à la défense d'un atomisme individualiste qui s'inscrirait dans la « tradition de la liberté négative ». À cela, l'auteur ajoute que le pluralisme moral promu récemment par Taylor consiste à garantir des droits aux individus afin de les protéger contre « toute tentative de l'État ou d'une majorité de vouloir imposer une conception particulière de la vie bonne ». Cf. Bernard Gagnon, « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », p. 138. Ce débat semble, somme toute, secondaire, dans la mesure où l'on peut s'entendre sur le fait que, pour Taylor, les conflits moraux impliquant différentes visions de la vie bonne et les questions de justice sont

Maclure¹¹¹, l'hypothèse que nous défendons est que son approche revêt un caractère moniste — ou, du moins, incompatible avec une conception « forte » du pluralisme. L'argument dont se sert Gagnon pour étayer la thèse selon laquelle Taylor est récemment passé d'une position politique où l'État doit défendre et promouvoir une conception substantielle du bien¹¹² à l'adoption d'une théorie libérale impartiale sur la définition de la vie bonne¹¹³ n'est pas la seule réponse possible à la question de la neutralité. En effet, on se doute que Taylor ne s'en tient pas à cette vue superficielle opposant le poids de la communauté aux libertés individuelles — et que, suite au débat référendaire de 1995, il aurait opté pour la promotion d'une démocratie procédurale au détriment d'un idéal substantiel¹¹⁴. Son propos va plus loin et touche à des questions que l'on peut diviser en deux branches qu'il importe de ne pas confondre : il y a la neutralité au sens épistémologique — que l'on peut décrire, par exemple, sous l'aspect d'une science humaine « *value-free* »¹¹⁵ — et la neutralité politique — comme dans le cas d'un pouvoir politique se voulant impartial dans ses rapports aux différentes religions qui coexistent dans un même État. Charles Taylor a toujours rejeté la conception neutraliste des sciences humaines, à savoir cette croyance en une pensée désengagée qui serait capable de nous apprendre quelque chose sur

intrinsèquement liés et, en outre, il semble difficile de penser une inconsistance intellectuelle aussi flagrante, surtout après avoir sévèrement critiqué la conception négative de la liberté ainsi que les doctrines atomistes. Cf. Taylor, « What's wrong with negative liberty » et « Atomism ». Faute d'espace, il ne sera pas directement question de développer ici notre argument ni d'étayer une pensée critique à propos de l'article influent de Gagnon. Toutefois, nous retiendrons certains éléments essentiels qui ressortent de son analyse — notamment l'importance que donne Taylor au principe de neutralité et au « consensus par recoupement » rawlsien.

¹¹¹ Cf. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*.

¹¹² On peut penser à son soutien de la loi 101 au Québec. Cf. Taylor, « Cross-purposes : the liberal-communitarian debate », p. 203 : « The procedural model will not fit these societies [defined in terms of some language or history] because they can't declare neutrality between all possible definitions of the good life. A society like Québec can't but be dedicated to the defense and promotion of French culture and language, even if this involves some restriction on individual freedoms ».

¹¹³ Gagnon, « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », p. 128.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 138-143.

¹¹⁵ Voir Taylor, « Neutrality in political science », p. 58.

les affaires humaines sans pour autant y porter de jugement de valeur¹¹⁶. Or, tout en reconnaissant qu'il n'existe pas de neutralité absolue¹¹⁷, le philosophe soutient qu'il est tout de même possible de donner du sens à une neutralité politique, pour autant que nos jugements pratiques soient fondés sur « a background of valuation which selects what is relevant to the judgement, and rules out all the innumerable ways in which the neutral may nevertheless be helping one side »¹¹⁸. Poser ainsi le problème de la neutralité, c'est bien sûr défendre l'argument selon lequel le sens du terme « neutre » ne peut être défini sans ambiguïté qu'en référence à un contexte de valeurs. Dès lors, on comprend que, pour Taylor, la neutralité ne tient pas tant à un ensemble systématique de règles et de principes qu'à un intérêt commun qui est présumé être l'expression d'un engagement politique. Donc, contrairement aux écoles de pensée « neutralistes », qui accordent la priorité au juste sur le bien et ambitionnent d'atteindre une objectivité reflétant la posture désengagée que l'on retrouve dans les sciences naturelles¹¹⁹, Taylor soutient que ce n'est pas dans la codification d'un ensemble de règles que l'on est susceptible de trouver le fondement d'un jugement neutre, mais plutôt dans les potentielles valeurs communes du phénomène en question¹²⁰. De ce fait, la particularité de son raisonnement consiste à établir les conditions de possibilité d'une neutralité politique, tout en laissant place aux conceptions compréhensives de la vie bonne. Autrement dit,

¹¹⁶ À cet égard, il est intéressant de noter que cette posture intellectuelle correspond à la distinction entre les « faits » et les « valeurs », selon laquelle le chercheur doit s'en tenir à une description des faits et éviter les jugements de valeur. Taylor attribue la dichotomie faits/valeurs avant tout au cartésianisme, qui suppose une séparation nette entre les vérités scientifiques et les opinions qui guident notre action. Cependant, il est généralement admis que les travaux de Weber sur la « neutralité axiologique » constituent une référence incontournable dans le débat sur la possibilité d'une science basée sur la description factuelle. Cf. Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », pp. 475-526.

¹¹⁷ Taylor, « Neutrality in the University », p. 147. Notons que Taylor a rédigé cet article en 1975, soit bien avant le référendum de 1995 au Québec.

¹¹⁸ Taylor, « Neutrality in the University », p. 131.

¹¹⁹ Comme le fait remarquer Charles Blattberg, il est vrai que « l'approche neutraliste » de la morale et du politique — au-delà du libéralisme kantien — se caractérise comme une tentative pour articuler des principes systématiques et unifiés au moyen d'une procédure « juste » ; ces principes doivent être distingués des différentes conceptions du bien qu'il est possible de retrouver dans une société. Cf. Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, pp. 1-33.

¹²⁰ Taylor, « Neutrality in the University », p. 129.

pour Taylor, la neutralité politique n'implique pas pour autant de désengagement substantiel sur le bien, comme le voudraient les approches philosophiques qui s'inspirent du paradigme épistémologique classique¹²¹.

III. Rawls et le fait du pluralisme raisonnable.

Il est vrai que ce n'est qu'à partir des années 1990¹²² que Taylor introduit dans ses écrits le concept rawlsien du consensus par recoupement (« *overlapping consensus* »¹²³). Cependant, la présente investigation se détourne de la question de savoir si Charles Taylor en serait venu à prendre des positions contraires à celles qu'il défendait auparavant ; notre hypothèse est plutôt que le principe libéral de la neutralité de l'État a toujours eu une place importante dans la pensée de Taylor. D'autre part, il faut faire ressortir les différences théoriques et pratiques entre les compréhensions respectives de Charles Taylor et de John Rawls en ce qui concerne le consensus par recoupement.

La publication, en 1971, de *A Theory of Justice* par John Rawls donne le coup d'envoi à toute une série d'approches libérales d'inspiration kantienne dans leur quête de cette idée de neutralité¹²⁴. Bien entendu, le concept de tolérance tient un rôle central dans le principe libéral de neutralité car, comme on le verra, il permettrait d'atteindre une raison publique commune. Mais il

¹²¹ Taylor, « The Diversity of Goods », pp. 230-233. Taylor soutient que le modèle épistémologique fourni par le cartésianisme (ainsi que par l'empirisme) a eu pour effet de fausser « the theoretical self-understanding of moderns ». Selon Taylor, ce modèle est à l'origine de l'utilitarisme et du formalisme, deux approches paradigmatiques de cette ambition « neutraliste » en philosophie politique.

¹²² Gagnon, « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », p. 135.

¹²³ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IV : « The Idea of an Overlapping Consensus », pp. 133-172.

¹²⁴ Cf. Larmore, *The Morals of Modernity*, pp. 121-127. On peut mentionner les œuvres influentes de Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* ; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* ; Jürgen Habermas, *The Theory Of Communicative Action Vol. I* ainsi que *The Theory of Communicative Action Vol. II* ; et, évidemment, Rawls, *A Theory of Justice*, pour n'en citer que quelques unes. Voir aussi Dilhac, « Introduction », p. 19.

est intéressant de souligner que dans l'introduction de *Political Liberalism*, Rawls reconnaît que l'objet qu'il cherche à connaître est fondamentalement différent de celui qu'il s'était donné dans *A Theory of Justice*¹²⁵. En effet, il établit d'emblée une distinction entre le raisonnement qui soutient la « position originelle », à savoir une justification publique en accord avec les exigences constitutives de la justice comme équité¹²⁶, et un consensus politique contraignant qui suppose une base morale identifiable par tous les citoyens. Ainsi, Rawls propose d'introduire un contraste entre une doctrine compréhensive de la justice et une conception strictement politique¹²⁷ de la justice — ce qui correspond, selon lui, à la distinction entre la philosophie morale et la philosophie politique¹²⁸. De cette représentation de la morale et du politique on retient l'idée qu'il serait possible de réduire les normes absolues au strict minimum, et de laisser les questions dites « substantielles » au libre arbitre de chacun¹²⁹. Il s'agit d'une division philosophique selon laquelle on serait en mesure de séparer la morale des stricts devoirs (politiques) et l'éthique des fins personnelles.

¹²⁵ Rawls, *Political Liberalism*, p. xv : « Indeed, it may seem that the aim and content of these lectures mark a major change from those of *A Theory of Justice* ». Plusieurs auteurs ont voulu montrer que les thèses de Rawls dans *Political Liberalism* sont radicalement différentes de ses travaux antérieurs — dans la littérature, on parle souvent d'un « second Rawls ». À titre d'exemple, cf. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 185. Toutefois, Catherine Audard défend l'hypothèse inverse et argumente en faveur de la cohérence de l'ensemble de son œuvre. Cf. Audard, *John Rawls*, pp. 18-19 et 175-228.

¹²⁶ À noter que la « justice comme équité » est toujours affirmée comme la meilleure interprétation du libéralisme politique.

¹²⁷ Rawls, « L'idée d'un consensus par recoupement », p. 3 : « Ce qui est requis est une conception politique de la justice qui soit régulatrice, qui puisse articuler et ordonner les idéaux ainsi que les valeurs du régime démocratique en fonction d'un principe et, de la sorte, définir les buts qu'une constitution doit atteindre et les limites qu'elle doit s'assigner ».

¹²⁸ Rawls, *Political Liberalism*, p. xv.

¹²⁹ Cela dit, Rawls ne suggère pas que les doctrines compréhensibles sont subjectives ; il veut simplement être agnostique par rapport à la métaphysique du bien. À ce sujet, voir Blattberg, « Taking Politics Seriously - but Not Too Seriously », pp. 2-3. Voir aussi Dilhac, « Le pluralisme des langues privées et le langage de la justice chez John Rawls et Richard Rorty », p. 138 : « Prenant au sérieux le fait du pluralisme axiologique, le libéralisme est indépendant quand il refuse de se prononcer sur les finalités humaines qui donnent du sens à la vie, ou sur la vérité métaphysique, morale et religieuse ».

Il va sans dire que cette conception de la morale est fortement individualiste : « [i]t is left to citizens individually — as part of liberty of conscience — to settle how they think the values of the political domain are related to other values in their comprehensive doctrine »¹³⁰. La conséquence en est que l'appel aux conceptions particulières ou substantielles du bien est exclu du débat politique, car les seuls arguments recevables doivent être susceptibles d'être partagés par tous — c'est-à-dire, des arguments se référant à des critères objectifs, généraux et impersonnels. D'où l'importance de la neutralité ; dans la mesure où la légitimité de la structure générale de l'autorité repose sur une conception politique de la justice, l'établissement des principes fondamentaux sur lesquels s'échafaudera la société doit faire l'objet d'un consensus. Rawls estime donc que le problème fondamental de la justice se pose dans les termes suivants : pour qu'une conception de la justice soit valable pour ses institutions politiques, elle doit être compatible avec la « raison publique » commune¹³¹ ;

[t]he aim of justice as fairness, then, is practical: it presents itself as a conception of justice that may be shared by citizens as a basis of a reasoned, informed, and willing political agreement. It expresses their shared and public political reason. But to attain such a shared reason, the conception of justice should be, as far as possible, independent of the opposing and conflicting philosophical and religious doctrines

¹³⁰ Rawls, *Political Liberalism*, p. 140.

¹³¹ *Ibid.*, p. 136. Voir aussi p. 213: « Public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship. The subject of their reason is the good of the public: what the political conception of justice requires of society's basic structure of institutions, and of the purposes and ends they are to serve. Public reason, then, is public in three ways: as the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on that basis ».

that citizens affirm. In formulating such a conception, political liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself¹³².

Du point de vue de la raison publique, la quête collective pour atteindre un consensus politique suppose que seuls les arguments qui sont capables de se détacher de toute prétention à la « vérité » seront qualifiés de « raisonnables ». Le principe de tolérance libérale exige de fournir des raisons autres que religieuses, philosophiques ou morales, dans un prétendu effort de communication et de justification face au fait du pluralisme raisonnable et de la diversité irréductible des croyances¹³³. Il est donc clair que, pour Rawls, une société bien ordonnée et stable doit chercher à parvenir à un accord sur une conception minimale de la justice qui établisse les éléments essentiels de son régime constitutionnel. Ainsi, nous pouvons supposer qu'au fondement de ladite constitution se trouve un ensemble d'idées et de principes implicitement partagés — de la même manière, les différentes interprétations dont ces principes sont susceptibles de faire l'objet peuvent être considérées comme étant le sujet de la raison publique. Il faut souligner, enfin, que si la convergence sur une conception politique de la justice doit être dégagée de tout contenu métaphysique pour assurer l'unité et la stabilité, on voit bien que le pluralisme qui intéresse Rawls est celui de sociétés dans lesquelles chaque citoyen a intériorisé les idéaux du libéralisme. D'ailleurs, Rawls écrit que dans la construction d'une conception politique de la justice, on ne doit en aucun cas plier (« bend ») le recoupement consensuel « to existing unreason, but to the fact of reasonable pluralism, itself the outcome of the free exercise of free human reason under conditions of liberty »¹³⁴. Il se confirme donc que le pluralisme dont

¹³² Rawls, *Political Liberalism*, pp. 9-10.

¹³³ *Ibid.*, p. 154.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 144.

il est question est celui des opinions personnelles — il s'agit d'un recoupement entre des « valeurs » comprises comme des « options » offertes à l'individu. Le langage dans lequel s'exprime l'identité collective se trouve en effet exclu du champ des références dans le « pluralisme raisonnable » de Rawls. Mais ceci ne doit pas être compris comme une critique strictement « communautarienne »¹³⁵ ; ici, il importe de mentionner que le pluralisme dont Rawls parle est fondé sur la tolérance et la liberté de conscience¹³⁶ — quelque chose que Taylor, comme on le verra, partage avec lui.

IV. Le consensus par recoupement chez Rawls et Taylor.

Nous avons vu comment cette idée entretenue par Rawls d'un consensus par recoupement pose l'hypothèse selon laquelle chaque individu adhère à deux conceptions analytiquement distinctes — une doctrine compréhensive et une conception politique de la justice. De ce fait, les fondements constitutionnels ainsi que les institutions basiques de la justice doivent reposer exclusivement sur des « valeurs politiques », c'est-à-dire que l'accord obtenu évacue les différentes doctrines compréhensives au profit de ce qui est prétendument partagé par tous : les principes du libéralisme politique¹³⁷. L'un des principaux problèmes du consensus par recoupement est qu'il exige, de prime abord, que les doctrines doivent être tenues pour raisonnables aux yeux de chaque citoyen, même s'il n'est pas d'accord en substance avec la conviction philosophique, religieuse ou morale en question. Cette idée implique que pour qu'une

¹³⁵ Pour une critique « communautarienne » de Rawls, on peut penser, par exemple, aux chapitres 9 et 12 de *After Virtue* d'Alasdair MacIntyre. Cf. MacIntyre, *After Virtue*, pp. 109-121 et 146-165. Voir aussi Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* ; et Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

¹³⁶ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, surtout p. 461 : « [...] the principles of toleration and liberty of conscience must have an essential place in any constitutional democratic conception. They lay down the fundamental basis to be accepted by all citizens as fair and regulative of the rivalry between doctrines ».

¹³⁷ *Ibid.*, p. 140.

doctrine compréhensible soit étiquetée comme « raisonnable », elle doit nécessairement exalter une certaine forme de liberté individuelle. Et si les doctrines compréhensives doivent être libérales pour être qualifiées de raisonnables, sans doute peut-on remettre en question la place du désaccord sur les fins de la vie humaine et sur la définition du bien dans le consensus par recouplement de Rawls¹³⁸.

Comme le rappelle Bernard Gagnon, Taylor introduit le consensus par recouplement à partir des années 1990¹³⁹, une idée qui constitue désormais le fondement même de la cohésion politique dans ses travaux récents¹⁴⁰. En effet, Taylor y voit (de façon peut-être trop optimiste) un support à partir duquel nous pourrions discerner des référentiels universels entre différentes cultures¹⁴¹. Cependant, Taylor met en garde (en dépit du titre de son article) contre une compréhension du consensus par recouplement qui tiendrait uniquement dans l'adhésion inconditionnelle aux « droits de la personne », quoi que cela puisse signifier¹⁴². La question que nous devons poser, selon lui, est celle des conditions de possibilité d'un accord sur des normes de conduite, sans que cela signifie nécessairement de les formuler dans des termes « occidentalocentriques » — c'est-à-dire, comme des « valeurs » ou des « droits de l'homme »¹⁴³. Mais dans son article de 1996¹⁴⁴, il se demande toutefois à quoi ressemblerait un potentiel consensus international à propos des droits en question ; ce à quoi il répond :

¹³⁸ Il faut donc bien conclure de là que, contrairement à ce que Rawls écrit, le consensus en question ne prend pas au sérieux des doctrines véritablement « incommensurables », voir incompatibles entre elles. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 135 : « [...] this reasonable plurality of conflicting and incommensurable doctrines is seen as the characteristic work of practical reason over time enduring free institutions ».

¹³⁹ Taylor, « A World Consensus on Human Rights? ».

¹⁴⁰ On peut penser aux travaux suivants, par exemple: Taylor, « Modes of Secularism » ; Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience* ; Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights » et Taylor, « Western Secularity », pour n'en citer que quelques uns.

¹⁴¹ Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », p. 106.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Taylor, « A World Consensus on Human Rights ? », p. 15.

I suppose it would be something like what Rawls describes in his *Political Liberalism* as an “overlapping consensus”. That is, different groups, countries, religious communities, civilizations, while holding incompatible fundamental views on theology, metaphysics, human nature, and so on, would come to an agreement on certain norms that ought to govern human behaviour. Each would have its own way of justifying this from out of its profound background conception. We would agree on the norms while disagreeing on why they were the right norms, and we would be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief¹⁴⁵.

Ainsi, on comprend qu’une différence importante entre les compréhensions respectives de Rawls et de Taylor par rapport au consensus par recoupement concerne la place des doctrines compréhensives dans la justification de l’accord sur les normes de conduite. En effet, on voit clairement comment le consensus par recoupement chez Rawls se rapporte uniquement à des considérations de stabilité et d’unité de l’ordre politique¹⁴⁶, tandis que pour Taylor, la légitimité même du consensus repose sur les sources qui sont censées le justifier. Et cela est particulièrement évident lorsque Rawls affirme que le libéralisme politique doit être compris comme étant composé essentiellement de différentes conceptions du juste qui doivent à leur tour être conçues comme « *freestanding* », c’est-à-dire comme existant indépendamment d’une quelconque idée du bien¹⁴⁷. Or, il apparaît que Rawls a recours à cette stratégie pour éviter de

¹⁴⁵ Taylor, « A World Consensus on Human Rights ? », p. 15.

¹⁴⁶ Rawls, *Political Liberalism*, p. 134 : « To see how a well-ordered society can be unified and stable, we introduce [...] the idea of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines ».

¹⁴⁷ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 12 : « While we want a political conception to have a justification by reference to one or more comprehensive doctrines, it is neither presented as, nor as derived from such a doctrine applied to the

faire face aux conflits politiques et dilemmes moraux, car dans l'optique d'une conception politique de la justice exposée comme étant « *freestanding* », nous sommes cooptés dans un ordre de moralité réduit au strict minimum précisément pour ne pas avoir à affronter le désaccord. Et, ici, en dépit de ce que suggère Rawls¹⁴⁸, la conception de la justice qu'il décrit s'apparente à ce que Taylor nomme une « éthique politique indépendante »¹⁴⁹, c'est-à-dire qu'elle prétend fournir des normes dont chacun doit reconnaître la validité, quelle que soit sa conception (raisonnable) du bien — et, en ce sens, elle impose des normes se voulant neutres du point de vue des fins ultimes. Il y a donc bien des points de divergence entre Taylor et Rawls sur le contenu du consensus par recoupement.

À cet égard, Taylor met en garde contre une interprétation étroitement chrétienne (et donc, « occidentalocentrique ») d'un postulat aussi lourd : « I want to use this term, even while I have some difficulties with its detailed working out in Rawls' theory »¹⁵⁰. D'abord, il faut insister sur le fait que l'on retrouve le plus souvent cette idée dans les travaux de Taylor qui portent plus spécifiquement sur la laïcité ; or, si l'on reconnaît que la sécularisation est un processus sociologique qui est propre aux sociétés postchrétiennes, peut-on alors imposer un mode de vie laïque à des citoyens dont l'appartenance confessionnelle ne fait pas de distinction entre le sacré et le profane ? En effet, trouver des réponses aux questions que pose la laïcité exige sans doute de trouver des points de convergence entre les sociétés séculières de l'Ouest et les traditions

basic structure of society, as if this structure were simply another subject to which that doctrine applied. It is important to stress this point: it means that we must distinguish between how a political conception is presented and its being part of, or as derivable within, a comprehensive doctrine. I assume all citizens to affirm a comprehensive doctrine to which the political conception they accept is in some way related. But a distinguishing feature of a political conception is that it is presented as free-standing and expounded apart from or without reference to, any such wider background ».

¹⁴⁸ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 144 : « [A political conception of justice exposed as freestanding] does not provide a specific religious, metaphysical, or epistemological doctrine beyond what is implied by the political conception itself ».

¹⁴⁹ Taylor, « Modes of Secularism », pp. 34-36 et p. 51 : « Here I would argue that Rawls still tries to hold on to too much of the older independent ethic. He sees a liberal society as converging on justice as fairness ».

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

historiquement constituées en dehors de l'Occident. Et, pour cela, l'attrait de Taylor pour le consensus par recoupement tient à son caractère prétendument amorphe et malléable ; la force théorique que le concept recèle est, selon lui, capable de nous permettre de penser l'aménagement de la diversité morale et religieuse dans une perspective pluraliste¹⁵¹. On retiendra en particulier cette observation de Taylor : « (...) the ground of convergence will be a set of politico-ethical principles and goods. These will typically include a charter of rights, attributed first to individuals, but also in certain cases to communities »¹⁵². Cependant, insiste Taylor, « it will be understood that this ground of convergence does not stand on its own »¹⁵³.

Puisqu'il définit le consensus par recoupement par le rejet explicite de cette conception politique indépendante (ou « *freestanding* ») de la justice, Taylor semble de prime abord tenir compte des conflits potentiels entre des finalités et des exigences qui se font concurrence¹⁵⁴. D'ailleurs, Taylor met l'accent sur la possibilité de poser des conditions formelles permettant d'inclure certaines perspectives qui dérogent à la norme libérale. Il s'agit donc d'inclure ceux qui apportent des différences au sein de l'espace public sans qu'ils aient nécessairement à adopter un ensemble de principes exogènes, et donc à se défaire de leur identité. À titre d'exemple, Taylor suggère qu'un consensus sur le « droit à la vie » peut inclure des raisons aussi diverses qu'une interprétation qui fonderait le droit en question sur une doctrine attachée à la dignité des êtres humains en tant qu'êtres rationnels, donc inspirée de la philosophie des lumières, ou bien une perspective religieuse qui considérerait les humains comme faits à l'image et à la ressemblance de Dieu ; ou encore, une interprétation bouddhiste selon laquelle il existerait de bonnes raisons

¹⁵¹ Cf. Taylor, « What does secularism mean? », p. 309.

¹⁵² Taylor, « Modes of Secularism », p. 48.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁴ Cf. Taylor, « What does secularism mean? », p. 309 : « There is more than one good sought here. (...) These goals can, of course, conflict; sometimes we have to balance the goods involved (...) ».

pour défendre un tel droit à partir de l'exigence éthique de la non-violence (« *ahimsa* »)¹⁵⁵. On peut penser également aux similitudes entre une morale confucéenne qui s'oppose vigoureusement à certains aspects fondamentaux du libéralisme (notamment l'individualisme et, en conséquence, l'effritement de la communauté en matière légale) et aux critiques « communautariennes » en Occident¹⁵⁶. Qui plus est, Taylor affirme qu'en dépit des racines proprement occidentales du « langage des droits », cela ne veut pas pour autant dire qu'il est impensable de trouver en dehors de ces sociétés quelque chose de semblable à ce qui est énoncé dans les chartes des droits et libertés — même si les normes sous-jacentes y sont exprimées de façon radicalement différente¹⁵⁷. En outre, Taylor illustre concrètement ce à quoi ressemblerait un consensus par recoupement en liant la pensée libérale occidentale et l'importance qu'elle accorde aux individus (c'est-à-dire, la liberté de conscience) au bouddhisme theravāda, une tradition dont les valeurs fondamentales semblent aller dans le sens de ce qui est compris en Occident comme la protection des « droits humains » et la défense de la démocratie¹⁵⁸. Taylor ne prétend pas être en mesure de démontrer l'existence d'une synergie entre une pluralité de sources de justification morale ; il s'agit simplement de donner une idée de ce à quoi pourraient ressembler des valeurs fondamentales et « non-imposées » dans un ensemble de droits, mais au niveau d'un accord dont les contours doivent rester indéfinis : « agreement on norms, yes, but a profound sense of difference, of unfamiliarity, in the ideals, the notions of human excellence, the

¹⁵⁵ Taylor, « Modes of Secularism », p. 49.

¹⁵⁶ Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », p. 107.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 106. À noter que cela peut être interprété comme allant à l'encontre de sa philosophie du langage « expressiviste ».

¹⁵⁸ *Cf. Ibid.*, pp. 113-116.

rhetorical tropes and reference points by which these norms become objects of deep commitment for us »¹⁵⁹.

V. Le consensus par recoupement est-il compatible avec le pluralisme ?

Nous avons essayé de montrer que tout en partageant avec John Rawls une affinité particulière pour l'établissement d'un consensus par recoupement, le sens qu'attribue Charles Taylor à ce concept repose sur une lecture assez différente du rôle que devraient jouer les doctrines compréhensives dans la justification d'une éthique politique. Alors que Rawls est porté à juger que les sociétés libérales occidentales doivent entrer dans un phénomène de convergence et d'uniformité (c'est là, du moins, le sens de la conception publique de la justice comme équité) quant à l'ensemble de raisons sous-jacentes aux normes constitutionnelles, Taylor dit exactement l'inverse :

The whole point of the overlapping consensus — better put, its superiority as a basis for society over the old post-Enlightenment independent ethic — was just that it does not prescribe any underlying justification. These are left to the different spiritual families whose members make up society. The slogan should rather be: let people subscribe for whatever reasons they find compelling, only let them subscribe¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », pp. 115-116 ; *Cf. Ibid.*, p. 116 : « To the extent that we can only acknowledge agreement with people who share the whole package and are moved by the same heroes, the consensus will either never come or must be forced ».

¹⁶⁰ Taylor, « Modes of Secularism », pp. 51-52.

Ce dont il est désormais question, au fond, c'est de la capacité du consensus par recoupement à reposer sur un droit et une politique à l'usage d'une société qui serait pluraliste quant à ses valeurs ultimes — quelque chose qui, comme nous le verrons, n'est pas réellement à la hauteur de ce que Taylor prétend décrire.

Il ne fait guère de doute que Taylor est davantage conscient que Rawls de la place des conflits moraux qui émanent du politique et, notamment, de ces formes de la vie associative constituées aux marges de la dyade sacré / séculier. Il est cependant moins sûr que les discours, les représentations ainsi que les institutions politiques qui sous-tendent le consensus par recoupement de Taylor puissent incarner un véritable pluralisme moral. Bien entendu, Taylor s'efforce de prouver ou de justifier l'assertion inverse en dépeignant une série de « traditions » qui sont censées converger sur des formes de protection légale à l'échelle internationale. En effet, pour Taylor, les désaccords « interculturels » persistants se situent davantage au niveau de la forme — ou plutôt, du « langage » — que ces différentes traditions donnent à l'expression de ce que nous (occidentaux) comprenons comme étant des « droits »¹⁶¹. Mais, l'office du consensus par recoupement est-il de concilier des traditions qui se font concurrence ? Est-il de fonder des normes de comportement sur la simple convergence de quelques pratiques « exotiques » sur un idéal irrémédiablement libéral ? Les exemples qu'esquisse Taylor sur les conditions de possibilité d'un consensus « non-imposé » sur les droits humains, de la même façon que ses écrits sur la laïcité (comme nous le verrons plus loin), semblent exclure d'emblée des doctrines compréhensives étiquetées comme « non-libérales ». Par ailleurs, il semble possible de se demander légitimement comment une telle vision prétend fournir une assise solide à des règles

¹⁶¹ Cf. Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », p. 109.

morales inclusives lorsqu'il présente une interprétation du theravāda et la décrit comme étant un « bouddhisme protestant »¹⁶² ?

Les observations de Taylor sur un possible consensus par recoupement entre cette « tradition » bouddhiste et l'approche occidentale des droits et libertés ne sont pas convaincantes, d'autant plus que le « bouddhisme réformé » dont il nous parle est un courant minoritaire pratiqué uniquement par certaines élites en Asie du Sud-Est¹⁶³. Certes, le bouddhisme theravāda n'est pas une tradition « d'inspiration » occidentale, cependant, il est clair qu'elle est fortement teintée d'un biais libéral. Et dans la mesure où Taylor décrit une tradition qui présente des caractères identiques à ceux que l'on retrouverait dans une doctrine compréhensive libérale, il est difficile d'être convaincu par l'idée selon laquelle il serait possible d'atteindre un consensus par recoupement entre des convictions morales incommensurables (et encore moins incompatibles). Or, c'est précisément le propre d'une approche pluraliste que de mettre le doigt sur le caractère insoluble d'un conflit moral. En d'autres termes, si l'on parvient à concilier des raisons d'agir qui, à première vue, semblent déroger à la norme libérale, on peut dès lors s'accorder pour dire qu'il s'agit de systèmes éthiques distincts, peut-être incommensurables, mais certainement pas incompatibles. Mais peut-être le problème doit-il être formulé dans des termes différents : le sens dans lequel se déploie l'argument de Taylor sur le consensus par recoupement nous amène à constater qu'il existe des doctrines compréhensives qui émanent de « traditions » ou de « cultures » non-libérales, mais qui présentent tout de même des caractères pleinement endossés par un discours « décent » (libéral). Ainsi, son objet est plutôt celui de la reconnaissance, par une source d'autorité hégémonique, de cultures sociétales ou de « traditions » ancrées dans les

¹⁶² Cf. Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », p. 113.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 116 : « Reform Buddhism is practiced by an elite, as has been the case with most of its analogues in history. But (...) in developing a doctrine of democracy and human rights, Reform Buddhists are proposing to extend what has hitherto been a minority practice and entrench it in society as a whole. (...) [T]here is a consciousness of the universalization of the highest of traditional minority practice ».

pratiques quotidiennes d'individus et de groupes d'individus, pourvu qu'elles n'entrent pas en conflit avec les droits et libertés dictés par l'autorité en question.

VI. Taylor et la philosophie du droit de Hegel.

Ce dernier point nous conduit aux problèmes liés à l'exercice et à la définition de l'autorité publique. Bien que ce ne soit pas exactement en ces termes, le problème est soulevé par Glen Coulthard dans un article où il discute de l'autorité qu'exerce le Canada sur les peuples autochtones et sur leurs territoires¹⁶⁴. Il argumente que le pouvoir colonial reconnaît les droits collectifs et les identités des peuples autochtones dans la mesure où cette reconnaissance ne remet pas en question le cadre juridique, politique et économique de la relation coloniale elle-même¹⁶⁵. Sans doute doit-on accorder crédit à Taylor pour avoir cherché à réconcilier les revendications d'autonomie des peuples autochtones et la « souveraineté de la Couronne »¹⁶⁶ au moyen d'un ensemble de compromis et d'accommodements¹⁶⁷. Le modèle « libéral-pluraliste » qui découle de la « Politique de la Reconnaissance » consiste grosso modo en des transferts de pouvoir, de capital et de terre aux communautés autochtones à travers des processus d'autonomie gouvernementale¹⁶⁸. Le problème est de savoir s'il n'y a pas contrariété entre les conséquences pratiques de la « reconnaissance » comme la comprend Taylor, c'est-à-dire comme quelque chose qui est ultimement accordé, quasiment à titre de faveur ou de grâce, à une entité subalterne par un

¹⁶⁴ Cf. Coulthard, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada ».

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 451.

¹⁶⁶ Nous empruntons l'expression de Coulthard qui est certes controversée, mais qui met l'accent sur le problème des sources ultimes d'autorité politique au Canada, tout en liant le débat au passé colonial du pays.

¹⁶⁷ Au long de son article, Coulthard montre comment la « Politique de la Reconnaissance » de Taylor a donné lieu à une forme d'expression qui est désormais « hégémonique » dans la quête d'autonomie des peuples autochtones (quelque chose qui se reflète, notamment, dans la position politique de l'Assemblée des Premières Nations). Cf. « Subjects of Empire », surtout pp. 437-438.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 438.

groupe dominant, et le concept compris au sens où la reconnaissance visée est celle d'un statut égal pour une source d'autorité exogène. Taylor semble se satisfaire ici de l'idée selon laquelle il n'existe qu'une seule source d'autorité légitime, car la persistance d'une aire de culture autochtone au Canada tient ultimement au fait qu'elle dépend de la tolérance libérale de l'État souverain.

Mais, pour comprendre la thèse de Taylor, il faut tout d'abord la replacer dans le contexte de l'opposition entre humanisme civique et libéralisme kantien dans la philosophie de Hegel. Taylor a montré comment l'humanisme civique a exercé une influence déterminante dans la conception de la politique chez Hegel, une interprétation qui a amené le philosophe allemand à rejeter le libéralisme de Kant¹⁶⁹. En somme, il s'agit de deux conceptions concurrentes de ce qui est censé caractériser une société libre : pour Kant, la liberté conduit nécessairement à la promotion d'un droit cosmopolite pour une humanité qui serait universelle, tandis que Hegel considère l'État-Nation comme la plus haute expression de l'action humaine¹⁷⁰. On pourrait donc dire que contrairement à l'éthique kantienne qui se contente de donner la priorité au juste sur le bien, la morale hégélienne demande non seulement aux citoyens d'avoir un sens aigu des principes éthiques universels — comme la liberté et l'égalité —, mais elle leur exige surtout une allégeance morale envers ces liens qui ne peuvent se produire que dans une formation particulière : celle de la société¹⁷¹. Cette allégeance morale commune dont nous parle Taylor a une importance centrale dans ce que Hegel appelle « *Sittlichkeit* », un concept qui correspond en quelque sorte à une éthique « sociale », car elle présuppose l'existence d'une entité commune et

¹⁶⁹ Cf. Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism ».

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 864.

¹⁷¹ *Ibid.*

qui se définit par un contraste avec un point de vue moral personnel et abstrait (« *Moralität* »)¹⁷². D'après Taylor, poser cette distinction nous incite à en introduire une deuxième : en effet, en plus de distinguer entre valeurs collectives et normes individuelles, il faut aussi faire la distinction d'une morale de principes universels d'avec une morale étroitement liée à des obligations fixées dans une communauté donnée¹⁷³. On retrouve l'idée taylorienne évoquée plus haut selon laquelle la liberté ne peut être comprise qu'en référence à un contexte de valeurs — un horizon préexistant de signification¹⁷⁴. Mais, ici, ce qui importe c'est la façon dont Taylor montre comment la philosophie du droit de Hegel culmine dans la dialectique du maître et de l'esclave¹⁷⁵. Selon l'interprétation que donne Charles Taylor, trois conséquences découlent du lien hégélien entre la conscience de soi et la lutte pour la reconnaissance : on doit commencer par accepter que « recognizing a person is inseparable from being obliged to treat them in a certain way : according them respect, giving them rights to speak in modern terms ; [...] one can say that persons exist only in a certain space of evaluation »¹⁷⁶. En deuxième lieu, Taylor argumente que si la conscience de soi implique une forme de reconnaissance, alors « the space of evaluation of the person's existence is intrinsically and inseparably a public space »¹⁷⁷. Enfin, pour Taylor, cet espace d'évaluation exige le développement d'un langage commun et spontané au moyen d'une conversation : « [e]ach of us is inducted into language by conversation with others so that

¹⁷² Taylor, *Hegel*, p. 376 : « '*Sittlichkeit*' refers to the moral obligations I have to an ongoing community of which I am part. These obligations are based on established norms and uses, and that is why the etymological root in 'Sitten' is importance for Hegel's use. The crucial characteristic of '*Sittlichkeit*' is that it enjoins us to bring about what already is. (...). With '*Moralität*', the opposite holds. Here we have an obligation to realize something which does not exist. What ought to be contrasts with what is. And connected with this, the obligation holds of me not in virtue of being part of a larger community, but as an individual rational will » ; et « Hegel's critique of Kant can then be put this way: Kant identifies ethical obligation with *Moralität*, and cannot get beyond this. For he presents an abstract, formal notion of moral obligation, which holds of man as an individual (...) ».

¹⁷³ Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism », p. 864.

¹⁷⁴ Cf. Taylor, *The Ethics of Authenticity* et « What's wrong with negative liberty ».

¹⁷⁵ Cf. Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism », p. 865; voir aussi Taylor, *Hegel*, p. 153.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 865.

¹⁷⁷ *Ibid.*

the language I speak is not at first my language but our language »¹⁷⁸. Mais que faut-il en conclure philosophiquement ? C'est justement la question posée par Coulthard lorsqu'il parle des problèmes liés à la légitimité et à l'autorité dans la relation entre les peuples autochtones et l'État canadien. En effet, Taylor note que la conscience de soi se développe lorsque la personne entre dans un *space of evaluation* qui serait articulé par un langage commun ; on ne saurait donc s'épanouir si quelqu'un en venait à nier ou à dénigrer notre personne. Or cela suppose un processus qui réunisse les conditions de possibilité pour des échanges réciproques. Ainsi, comme l'écrit Coulthard, nous devons poser le problème dans un contexte de reconnaissance asymétrique : en fin de compte, la dialectique est bien celle du maître et de l'esclave. Et lorsqu'on s'intéresse à la relation entre les peuples autochtones et l'État canadien, nous savons d'avance la réponse à la question de savoir lequel des deux groupes occupera la position de pouvoir¹⁷⁹.

Les conséquences pratiques qui découlent de ce modèle hégélien sur le plan politique sont évidentes. Il est difficile de comprendre ce que serait un « common space of evaluation »¹⁸⁰, si l'on entend par là un espace qui se veut certes inclusif, mais qui s'avère être fixé par des conditions imposées. Au fond, si l'on reconnaît la pertinence morale d'une (ou plusieurs) entité(s) politique(s) — ici, les différentes associations auxquelles appartiennent les peuples autochtones —, le problème politique qui se posait de prime abord comme une question de justice devient un conflit d'autorité. Sur ce point, on ne saurait mieux dire que Coulthard :

¹⁷⁸ Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism », p. 865.

¹⁷⁹ En effet, alors que dans l'univers abstrait de Hegel l'esclave en ressort gagnant, il est quand même effarant de constater qu'en matière pratique, il n'en est rien : « over the last 30 years the Supreme Court of Canada has consistently refused to recognize Aboriginal peoples' equal and self-determining status based on its adherence to legal precedent founded on the white supremacist myth that Indigenous societies were too primitive to bear political rights when they first encountered European powers ». Cf. Coulthard, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada », p. 451. À ce sujet, voir aussi James Tully, « The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom ».

¹⁸⁰ Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism », p. 866. Cependant, il est intéressant de remarquer que dans le même texte, Taylor reconnaît que Hegel ne prend pas au sérieux l'importance du conflit en politique : « It is a model for a kind of unity of society which, in the end, gives no place to the agon, to competition, to unresolvable differences ».

underlying Taylor's theory is the assumption that the flourishing of Indigenous peoples as distinct and self-determining entities is dependent on their being afforded cultural recognition and institutional accommodation by the surrounding state¹⁸¹.

Par conséquent, Coulthard argumente que si l'on prend au sérieux la revendication explicite d'autorité de la part des peuples autochtones, il faut alors rejeter l'approche de Taylor au profit d'un « critically self-affirmative and self-transformative process of desubjectification » qui doit être « cautiously directed away from the assimilative lure of the statist politics of recognition, and instead be fashioned toward our own on-the-ground practices of freedom »¹⁸². Sans nécessairement retenir la conclusion de Coulthard — qui est, faut-il le dire, foncièrement équivoque —, il importe de comprendre la justification qu'il avance, car c'est en ce sens que l'approche de Taylor réduit les sources d'autorité politique à une unité imposée somme toute arbitrairement — et qui détient, entre autres, le monopole des modes de régulation juridique.

VII. Conclusion.

Nous avons vu pourquoi la volonté de Taylor de chercher à trouver un moyen de mettre en harmonie différentes finalités, que ce soit d'un point de vue méta-éthique ou sur le plan politique, peut faire l'objet d'une critique pluraliste. Cela dit, le projet philosophique de Taylor a le mérite de mettre en lumière un arrière-plan contre lequel pourrait s'adosser un possible dialogue herméneutique. Ainsi, il s'accorde sur une hypothèse de départ à partir de laquelle nous

¹⁸¹ Coulthard, « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada », p. 448.

¹⁸² *Ibid.*, p. 456. Il faut souligner que Glen Coulthard est membre de la Première Nation Yellowknives Dene.

devrions approcher autrui, à savoir la présomption que toutes les cultures qui ont perduré ont potentiellement quelque chose d'important à dire à l'humanité¹⁸³. Selon Taylor, l'évaluation morale est portée par un idéal d'objectivité qui correspond à une « fusion des horizons », suivant l'expression de Gadamer, afin de permettre un repositionnement critique des cultures (dont la nôtre) dans leur évaluation normative¹⁸⁴. C'est pourquoi il serait vraisemblablement possible de s'engager dans un rapport authentique avec l'altérité, venant délivrer l'intersubjectivité de la condescendance. À cet effet, Taylor argumente que l'herméneutique qu'il propose à titre de morale pratique aurait pour conséquence de renverser la compréhension libérale dominante (celle qui s'inspire de Kant, comme on l'a vu plus haut) : peut-être s'agit-il de ne plus penser la question de la reconnaissance d'*emblée* sous la forme du droit, mais de voir que celle-ci trouve sa source et sa réalisation potentielle au sein du social lui-même¹⁸⁵.

Taylor apporte sans doute des éclaircissements importants sur le rapport à soi et aux autres, et ses travaux fournissent un point de départ pour de nombreuses critiques de ces compréhensions dominantes de la rationalité humaine. Mais, de façon peut-être trop optimiste, Taylor élabore un schème conceptuel permettant d'expliquer comment ce processus de délibération publique dont il nous parle est en mesure d'assurer la coopération sociale entre des citoyens libres et égaux. Si nos analyses ont été conduites de façon satisfaisante, force est de reconnaître le caractère équivoque du pluralisme moral dans l'argumentaire développé par Taylor pour étayer la thèse selon laquelle un consensus par recoupement serait capable de concilier des raisons d'agir qui se font concurrence. En somme, c'est un peu comme si Taylor s'attendait à ce que, suite à un dialogue herméneutique avec l'altérité, des personnes et des groupes de personnes

¹⁸³ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 66.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 69 et 72.

dont les préoccupations morales diffèrent radicalement finissent par trouver un point de convergence, sur des valeurs libérales. De ce fait, il est évident que les jugements pratiques et évaluations morales ne sont pas susceptibles de faire face à des conflits insolubles, pour autant que nos différentes raisons d'agir sont tenues, en dernière analyse, de converger vers un objectif commun et harmonieux. Nos analyses s'inscrivent également en faux contre l'usage du concept du « pluralisme culturel » par Taylor car, comme on l'a vu, il ne perçoit pas le fossé qui sépare les questions liées à la différence culturelle des problèmes posés par des revendications d'autorité formulées par des associations formelles. Cela nous conduit au cœur du pluralisme en philosophie pratique, car l'approche profère des limites exogènes à l'autorité de l'État. Dès lors, il faut en conclure que Taylor rejette le pluralisme dans les domaines politique et juridique, car il met en scène le cadre conceptuel, institutionnel et normatif monopolisé par l'État comme la dernière instance qui décide en cas de conflit.

Pluralisme et Sécularisation

I. Introduction.

Charles Taylor a retracé la façon dont le terme de « sécularisation »¹⁸⁶ s'est articulé au fil des récits de ces transformations de l'histoire moderne en Occident. Mais au-delà de chercher à déterminer quelque chose comme un mouvement de fond de l'histoire de la sécularisation, Taylor propose plutôt une réflexion sur les conditions historiques de l'émergence d'un mode de coexistence pensé désormais exclusivement en termes d'espaces publics¹⁸⁷. Bien que le mot soit polysémique, nous pouvons commencer par rappeler que, du point de vue de l'autorité juridique, notre compréhension de ces « conditions de sécularisation » n'aurait guère de sens sans le déplacement conceptuel de l'idée médiévale de « loi divine » (ou loi fondamentale) vers la discipline moderne du droit public (ou droit politique)¹⁸⁸. Ceci est important dans la mesure où l'émergence de notre conception séculière de l'espace public se caractérise avant tout par le fait d'être « vidée » de Dieu, ou bien de toute référence à une réalité ultime¹⁸⁹. Lorsqu'on parle de sécularisation, on peut alors se concentrer sur les transformations successives du contexte spirituel en Occident qui permettent de clarifier cette conception moderne de l'autorité en tant

¹⁸⁶ Dans ce mémoire, nous utilisons les termes de « laïcité » et de « sécularisation » comme synonymes pour des raisons pratiques. Bien qu'il existe un débat concernant la signification de ces termes, il semble que le mot « laïcité » se réfère davantage au contexte français. Notons qu'en anglais il n'existe qu'un seul terme pour désigner les deux (*secular*). Cependant, Jean Baubérot propose une distinction entre la « laïcité », qui concernerait la place et le rôle politique de la religion, et « sécularisation » en tant que processus sociologique ayant une forte emprise sur notre façon de concevoir le monde. Cf. Baubérot, *Laïcité 1905-2005, Entre Passion et Raison*, p. 53. Cette distinction est reprise par Charles Taylor et Jocelyn Maclure, pour qui « la laïcisation est processus politique qui s'inscrit dans le droit positif », alors que « la sécularisation est plutôt un phénomène sociologique qui s'incarne dans les conceptions du monde et les modes de vie des personnes ». Cf. Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 24.

¹⁸⁷ Taylor, *A Secular Age*, p. 2.

¹⁸⁸ Cf. Martin Loughlin, *Foundations of Public Law*, p. 7. À ce sujet, voir aussi Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p. 65 ; et Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, pp. 41-82.

¹⁸⁹ Taylor, *A Secular Age*, p. 2.

que sphère autonome. Si l'autorité avait été jusqu'alors déterminée par la transcendance, dès qu'elle le fut par l'immanence, au prisme de l'atomisme individualiste, elle acquit une certaine forme d'indépendance morale¹⁹⁰.

L'interprétation de Taylor constitue donc un grand récit (« a master narrative ») de ces transformations des conditions de la croyance, dont le but premier est de critiquer l'idée largement répandue selon laquelle la « sécularisation » ne serait qu'une conséquence inévitable de la modernité¹⁹¹. Or, c'est là une perspective qui applique un schéma linéaire d'évolution, schéma sur lequel ont vécu les sciences sociales depuis leur essor jusqu'aux récentes théories de la rationalisation. Et, de ce point de vue, la sécularisation est conçue comme un processus continu, engagé dans une voie semblable à celle empruntée par la croissance économique, l'industrialisation, la mobilité sociale et géographique, l'urbanisation ou encore le développement de la science et de la technologie¹⁹². Ainsi comprise, la sécularisation devient une conséquence inévitable de la marche du progrès humain. Inutile d'insister sur le caractère profondément ethnocentrique de cette interprétation — qui est, du moins à certains égards, l'interprétation partagée par les défenseurs de l'indivisibilité de la République française, du *wall of separation* jeffersonien, ou encore du projet de Charte des valeurs québécoises (loi 60)¹⁹³.

Les pages qui suivent s'attachent à examiner les termes dans lesquels Charles Taylor a entrepris de poser le problème de la sécularisation. Plus spécifiquement, nous voudrions montrer que, si son effort pour articuler une conception politique de « l'aménagement de la diversité

¹⁹⁰ Taylor, *A Secular Age*, p. 34. Nous retrouvons ici l'idée d'une « rationalité autonome » au sein de la philosophie rationaliste, de Descartes à Hegel.

¹⁹¹ Taylor, « Apologia pro Libro suo », p. 301.

¹⁹² *Ibid.*, p. 301.

¹⁹³ Cf. Maclure, « Political Secularism: A Sketch », p. 4.

morale et religieuse »¹⁹⁴ a certes contribué à critiquer les régimes « rigides » de la laïcité¹⁹⁵, Taylor accorde une prééminence incontestable à la liberté de conscience — or, notre analyse entend démontrer que, selon cette vue, il n’y a pas de place pour une véritable autonomie religieuse. Notre hypothèse est que la théorie de la laïcité de Taylor, ainsi que sa conception « radicalement séculière » de la sphère publique¹⁹⁶, est incompatible avec une conception forte du pluralisme. Avant d’examiner et, par la suite, de critiquer ce que Taylor comprend par « les principes constitutifs de la laïcité »¹⁹⁷, on cherchera à faire ressortir le rôle qu’il accorde à la philosophie de l’histoire, notamment dans son rapport aux sciences sociales. Nous tenterons ensuite de souligner la différence entre un système de référence culturel et une norme dictée par une autorité qui se prononce de manière catégorique pour prescrire (et proscrire) des lignes directrices de conduite. Enfin, nous tenterons de dessiner les contours d’une distinction fondamentale entre la politique de la reconnaissance et une conception « forte » du pluralisme : les problèmes liés à l’exercice et à la définition de l’autorité publique posent la question de savoir *qui* précisément assurera la concrétisation de la norme.

II. Philosophie historique et anthropologie sociale.

La philosophie de l’histoire a pour tâche d’élaborer un schème conceptuel permettant d’aborder la condition historique de nos formes de vie. Dans *Two Theories of Modernity*, Charles Taylor note que les sciences sociales font face à un conflit qui oppose deux philosophies

¹⁹⁴ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 9.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁶ Nous empruntons cette expression à Charles Blattberg. Cf. Blattberg, « Secular Nationhood? The Importance of Language in the Life of Nations », p. 67.

¹⁹⁷ Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, p. 11.

historiques, à savoir deux façons de comprendre la modernité : la première est aculturelle — ou évolutionniste — et la seconde est culturelle — ou discontinuiste¹⁹⁸. Le premier schème consiste essentiellement dans les « théories de la rationalisation » et pratique ce que Taylor appelle l'explication moderne par soustraction (« a subtraction account of the rise of modernity »¹⁹⁹). Les théories en question prétendent être à même de fournir des explications de la modernité qui seraient désempêchées des horizons de signification, c'est-à-dire qu'elles pensent pouvoir prendre l'homme ancien ou l'homme d'une société « traditionnelle » et le dépouiller de ce qui paraît superflu du point de vue « rationnel ». Une fois déchargé des croyances coutumières, des rituels, des tabous et de toutes les superstitions qui l'encombrent, l'être humain devient un *individu* au sens moderne du terme. C'est là le point décisif de l'explication du moderne par la soustraction, qui consiste à renvoyer à un passé obsolète les manières de faire et de penser qui prévalaient jusque-là (ou qui prévalent dans des sociétés traditionnelles) : « [i]ndividualism and mutual benefit are the evident residual ideas that remain after you have sloughed off the older religions and metaphysics »²⁰⁰. Pour Taylor, la solution aculturelle au problème de la compréhension de l'agir humain est donnée par le paradigme des sciences naturelles, une ambition théorique profondément réductrice qui néglige l'imbrication de significations communes (*common meanings*) au sein du tissu social, et finit par concevoir la politique comme une question d'orientation strictement individuelle²⁰¹. Comme le fait remarquer Vincent Descombes dans son commentaire sur Taylor, c'est précisément de cette approche que découle l'idée selon laquelle « l'âge de la mondialisation » ne serait qu'un phénomène de convergence et

¹⁹⁸ Taylor, « Two Theories of Modernity », p. 172. À ce sujet, voir aussi Vincent Descombes, *Le Raisonnement de l'Ours*, p. 51.

¹⁹⁹ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 18.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Voir Taylor, « Introduction », dans *Philosophical Papers II*, p. 2.

d'uniformité, car le schème évolutionniste sera porté à juger que l'histoire humaine participe d'un passage universel à un même modèle de civilisation²⁰².

À rebours d'une telle démarche, la réflexion de Taylor se situe au niveau du contexte de compréhension de nos représentations et de nos pratiques, c'est-à-dire ce qu'il appelle la « condition transcendantale » du langage commun²⁰³. Les cadres de référence qui déterminent notre positionnement au sein de l'espace moral présupposent l'existence d'une communauté linguistique : nos formes d'humanité non seulement se définissent dans l'échange entre interlocuteurs, mais elles sont également en partie constituées par leur engagement dans cette quête de sens dialogique²⁰⁴. C'est pourquoi la philosophie historique qui fait usage d'un schème discontinuiste récuse toute compréhension unifiée de la modernité, et reconnaît qu'il existe différentes façons d'ériger et de maintenir ces formes institutionnelles qui sont devenues des points de référence incontournables aux yeux de l'Occident — Taylor parle, par exemple, de l'expansion de l'État bureaucratique moderne, de l'économie de marché, ou encore du développement de la science et de la technologie²⁰⁵. On retiendra en particulier cette observation de Taylor sur l'existence de plusieurs modernités (*multiple modernities*) :

I am evoking the picture of a plurality of human cultures, each of which has a language and a set of practices that define specific understandings of personhood, social relations, states of mind/soul, goods and bads, virtues and vices, and the like.

These languages are often mutually untranslatable²⁰⁶.

²⁰² Descombes, *Le Raisonnement de l'Ours*, p. 54.

²⁰³ Taylor, *Sources of The Self*, p. 38.

²⁰⁴ Voir Taylor, « Introduction », dans *Philosophical Papers II*, p. 9.

²⁰⁵ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 195.

²⁰⁶ Taylor, « Two Theories of Modernity », p. 172.

La thèse avancée par Taylor est importante, dans la mesure où cette opposition entre théories culturelles et aculturelles met en lumière le contraste entre les termes d'individu et d'homme social. Pour Taylor, les approches aculturelles en philosophie de l'histoire posent l'individu comme indépendant des liens sociaux qu'il peut avoir par ailleurs et finissent par définir l'individualisme comme une affirmation de valeur. La modernité, dans cette optique, c'est le passage d'une personne qui se conçoit elle-même comme un être social à un individu qui se définit lui-même de manière indépendante. En réalité, l'homme traditionnel est incapable de se concevoir comme un individu au sens normatif, car dans la société à laquelle il appartient, la vie spirituelle n'est pas un domaine différencié du reste de la vie sociale — il y a alors une imbrication (*embeddedness*) de l'expérience religieuse dans le tissu général des rapports sociaux. À cet égard, il est intéressant de noter que ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle, en Occident, que l'on retrouve cette idée de la sacralité de la conscience avec le concept luthérien du salut par la foi et du pouvoir dont dispose désormais l'individu pour modifier la nature par l'exercice de sa volonté²⁰⁷. D'où le point le plus important. Comme le suggère Taylor, à la suite de Louis Dumont, le passage à la modernité a consisté, de ce point de vue, à désocialiser l'individu. En d'autres termes, nous sommes devenus modernes lorsque nous avons commencé à concevoir la société comme composée d'individus :

[w]hat had yet to happen was for this matrix [of embeddedness] to be itself transformed, to be made over according to some of the principles of Axial spirituality, so that the 'world' itself would come to be seen as constituted by individuals. This would be the charter for *l'individu dans le monde* in Dumont's

²⁰⁷ Cf. Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, pp. 29-30.

terms, the agent who in his ordinary 'wordly' life sees himself as primordially an individual, that is, the human agent of modernity²⁰⁸.

Dès lors, du point de vue de Taylor, une théorie de la modernité ayant comme projet l'exigence d'universalité prend la forme d'une philosophie du progrès, ou encore, d'un individualisme « intra-mondain »²⁰⁹. Et il faut comprendre ce terme en contraste avec l'individu « extra-mondain », au sens religieux, pour qui le groupe n'est pas la volonté générale des individus, mais le passé, la religion des ancêtres²¹⁰. En somme, l'analyse de Taylor permet de clarifier considérablement les termes du débat, car son approche s'efforce de comprendre les idéaux moraux de l'Occident dans leur particularité contingente, c'est-à-dire comme découlant d'horizons moraux spécifiques et non pas comme l'expression d'une modernité universelle. En ce sens, suivant l'argument de Taylor, il apparaît parfaitement accidentel que nous soyons sortis du monde traditionnel des sociétés dont le droit était religieux, où les idéaux s'exprimaient dans le langage de l'identité collective. Ce qu'il y a d'unique dans le monde occidental, c'est le développement de sujets isolés et imperméables au « cosmos enchanté »²¹¹; et pour qu'il devienne tout à fait normal pour le sujet moderne de se concevoir comme un individu au sens normatif, il faut qu'il y ait eu une révolution dans notre manière d'appréhender l'ordre moral : c'est ce que Taylor nomme la « grande désimbrication » (*the great disembedding*)²¹².

III. Sécularisation(s).

²⁰⁸ Taylor, *A Secular Age*, p. 155.

²⁰⁹ À ce sujet, voir Descombes, « Louis Dumont et les Outils de la Tolérance », dans *Le Raisonnement de l'Ours*, pp. 227-256.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 239.

²¹¹ Taylor, *A Secular Age*, p. 146.

²¹² *Ibid.*, pp. 146-158.

Dans *A Secular Age*, Charles Taylor explique que nous vivions auparavant dans des sociétés où la présence de Dieu était incontestable et évidente : la politique émanait du divin et la vie publique était inséparable d'un pouvoir supérieur et révérend. Entre le XVI^e et le XIX^e siècle, l'Occident est passé de ce que Taylor appelle un « monde enchanté » (l'antonyme du terme utilisé par Weber : « désenchanté »²¹³), à un monde « post-durkheimien »²¹⁴, où notre relation au spirituel est de plus en plus détachée des rapports que nous entretenons avec le politique et où nos formes d'expérience religieuse sont plus diffuses — à savoir, complètement détachées de nos identités nationales, ce qui n'est certainement pas le cas dans la plupart des pays du Moyen-Orient, par exemple²¹⁵. Par ailleurs, bien que l'histoire du terme « séculier » soit complexe et ambiguë, Taylor repère son émergence dans une dyade qui, dans les débuts de l'ère chrétienne, cherchait à différencier deux dimensions de l'existence et les identifiait par des conceptions particulières du temps, selon qu'il s'agissait des affaires appartenant au « siècle », ou celles se référant à l'éternel²¹⁶. Nous retrouvons ici la distinction de Louis Dumont entre l'individu dans le monde — pour qui le religieux est renvoyé à un choix personnel — et le renonçant qui est, en un sens, hors du monde — car son cadre de référence lui permet de penser en termes holistes. Par ailleurs, cette ligne de démarcation entre le sacré et le monde profane s'est rapidement transformée en une conception binaire opposant, d'un côté, un cadre immanent auto-suffisant (« rationnel ») et de l'autre, un domaine transcendant, souvent qualifié d'« inventé » et

²¹³ Taylor, *A Secular Age*, p. 459.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 500.

²¹⁵ Cf. « Religion Today », dans *Ibid.*, pp. 505-539. Cependant, il faut insister sur le fait que si le Moyen-Orient est (peut-être) un cas paradigmatique, il n'est certainement pas unique ; en effet, il suffit de penser au cas du Mexique (pays nord-américain, laïque depuis la Constitution de 1857) et à la place occupée par la figure de *Nuestra Señora de Guadalupe* dans la construction de l'identité nationale. À ce sujet, voir Vega Gómez, « Ley Sobre Libertad de Cultos », p. 269.

²¹⁶ Taylor, « The Polysemy of the Secular », p. 1144.

d'« irrationnel »²¹⁷. Or, si l'on reconnaît que la sécularisation est un processus sociologique qui est propre aux sociétés postchrétiennes, peut-on alors imposer un mode de vie laïque à des citoyens dont l'appartenance confessionnelle ne fait pas de distinction entre le sacré et le profane ?

Charles Taylor a certainement pris cette question au sérieux, ce qui se reflète dans ses recherches hautement éclectiques sur la sécularisation, ainsi que dans l'intérêt qu'il porte au rapport entre religion et politique dans des sociétés non-occidentales²¹⁸. Comme il le soutient dans *A Secular Age*, il faut d'abord reconnaître le caractère polysémique du mot « séculier », et cela vaut non seulement pour les différences qui séparent les sociétés occidentales, disons, des sociétés traditionnelles, mais aussi pour les acceptions multiples du terme qui sont retenues en Occident. En fait, Taylor distingue trois sens particuliers de la sécularisation, à savoir (I) le retrait de la religion de l'espace public, (II) le déclin des croyances et des pratiques religieuses, et (III) la transformation des conditions de la croyance. D'abord, le premier sens de la sécularité fait référence aux institutions et aux pratiques communes, c'est-à-dire à la relation polymorphe existant entre les structures politiques et la religion²¹⁹. En contraste avec le passé, où la validité normative du discours prescriptif était commandée par la foi chrétienne, la sécularisation, lorsqu'elle est ainsi comprise, décrit des sociétés qui « se vident » de la religion au sens où leurs médiations institutionnelles disposent désormais d'une autonomie normative²²⁰. La deuxième

²¹⁷ À ce sujet, voir Taylor, « The Immanent Frame », dans *A Secular Age*, pp. 539-594.

²¹⁸ On peut penser au cas de la démocratie laïque en Inde, par exemple, là où les religions brahmaniques se distinguent par l'absence d'un équivalent de ce qu'en Occident on comprend par une « église ». Cf. Taylor, « Modes of Secularism ». Taylor s'est intéressé également à la Thaïlande, notamment dans « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights » et dans Vinit Muntarbhorn et Charles Taylor, *Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand*.

²¹⁹ Taylor, *A Secular Age*, p. 1.

²²⁰ *Ibid.*, p. 2 : « (...) as we function within various spheres of activity — economic, political, cultural, educational, professional, recreational — the norms and principles we follow, the deliberations we engage in, generally don't

dimension de la sécularité correspond quant à elle à l'observation sociologique d'un recul de la foi. Il va sans dire que dans les pays de l'Ouest, de manière générale, la population fréquente de moins en moins l'Église, et cela même dans des sociétés qui conservent des références résiduelles à Dieu dans l'espace public (on peut penser au Royaume-Uni ou aux pays scandinaves)²²¹. Cependant, en opposition aux explications modernes par soustraction, Taylor soutient qu'on ne peut en conclure une relation causale entre la sécularité I et II, c'est-à-dire que la distinction historique entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité séculière n'a pas pour autant suscité le déclin des croyances et des pratiques religieuses²²². Enfin, Taylor propose d'étudier une troisième conception de la sécularité qui, elle, cherche à rendre compte du passage d'une société où il était tout simplement inconcevable de ne pas croire en Dieu à une autre où la foi ne constitue qu'une option parmi d'autres²²³. C'est là que réside, aux yeux de Taylor, l'enjeu théorique primordial du concept de sécularisation, puisqu'il intervient pour décrire la puissance des valeurs individualistes dans la culture moderne en Occident : la religion, qui auparavant constituait une pratique collective, est aujourd'hui renvoyée au choix personnel.

IV. Les principes de la laïcité.

refer us to God or to any religious beliefs; the considerations we act on are internal to the 'rationality' of each sphere — maximum gain within the economy, the greatest benefit to the greatest number in the political area, and so on ».

²²¹ Taylor, *A Secular Age*, p. 2.

²²² *Ibid.* Ici, le cas des États-Unis est probant : c'est en effet une des premières sociétés à avoir décidé la séparation de l'Église et de l'État (pays séculier au sens I), mais c'est aussi une des sociétés occidentales où le niveau de croyance et de pratique religieuses demeure statistiquement très élevé.

²²³ *Ibid.*, p. 3 : « The shift to secularity in this sense consists, among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace ».

Ce qui fait la spécificité de l'âge séculier, si l'on suit l'étude phénoménologique de Taylor, c'est le déplacement anthropocentrique des finalités humaines en Occident²²⁴. La manifestation la plus évidente de cette modification profonde des conditions de la croyance est l'essor d'une source morale alternative qui a fait basculer l'arrière-plan de signification des sociétés postchrétiennes²²⁵. Il s'agit, bien entendu, de l'éclatement des possibilités morales et spirituelles, ce que Taylor nomme l'effet nova : « [w]e are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane »²²⁶. Et cette plurivocité qui caractérise l'avènement de la modernité surgit en symbiose avec la croyance en un ordre moral fondé sur la primauté de l'individu porteur-de-droits²²⁷.

L'entrée de l'Occident dans un âge séculier signifie le développement historique de matériaux juridiques qui obéissent désormais aux critères d'une logique autonome, critères qui sont censés être inhérents au concept de Droit conçu comme un corps de principes et de procédures qui se dégage progressivement des autres pratiques sociales. Cette perspective constitue la toile de fond sur laquelle Taylor entreprend d'exposer l'architecture institutionnelle qui permet de déterminer ce que signifie « l'exigence de laïcité de l'État »²²⁸. À cet effet, Charles Taylor et Jocelyn Maclure s'accordent pour dire qu'il s'agit, de façon générale, d'un « régime politique et juridique dont la fonction est d'instituer une certaine distance entre l'État et la religion » — même si des désaccords profonds sont susceptibles de surgir quant à son application

²²⁴ Taylor, *A Secular Age*, p. 222.

²²⁵ *Ibid.*, p. 143.

²²⁶ *Ibid.*, p. 300.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 159-171.

²²⁸ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 11.

concrète²²⁹. Cette position présuppose qu'une distance régie par des principes est capable de poser les conditions de possibilité d'une neutralité politique, car le but est ici d'éviter de favoriser (ou de défavoriser) les différentes convictions morales auxquelles les citoyens s'identifient. En ce sens, les auteurs cherchent à dessiner les contours d'une politique qui repose sur les « principes constitutifs de la laïcité » — de façon à « mieux cerner les options qui s'offrent aux sociétés lorsqu'elles font face à des dilemmes liés à l'aménagement de la diversité morale et religieuse »²³⁰.

Réfléchir aux désaccords éthiques sur la place de la religion dans l'espace public revêt un caractère pratique dont l'objectif est le compromis. À la rigidité reprochée aux régimes stricts de la laïcité, dont la démarche républicaine, Maclure et Taylor opposent le modèle de « laïcité ouverte » dont la singularité tient, selon eux, au respect de la diversité des croyances et valeurs auxquelles les citoyens adhèrent²³¹. Or, si l'on admet que dans une société il ne peut y avoir de consensus au niveau des convictions fondamentales (c'est-à-dire, le « fait du pluralisme raisonnable » de Rawls), il faut dès lors reconnaître « les limites de la rationalité quant à sa capacité à statuer sur les questions de sens ultime de l'existence et de la nature de l'épanouissement humain »²³². Il s'ensuit qu'un État démocratique doit éviter de hiérarchiser les différentes visions du monde et se maintenir neutre ou impartial par rapport aux différentes conceptions du bien religieuses, spirituelles et séculières²³³. En outre, dans les pays de l'Ouest l'attention doit également se porter sur les *Weltanschauungs* qui prétendent être fondées sur la

²²⁹ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 10. Taylor est d'ailleurs revenu maintes fois sur l'importance d'un rapport « neutre » et distancié entre le pouvoir politique et les religions. Cf. Taylor, « Why we need a radical redefinition of secularism », p. 34 et Taylor, « The Polysemy of the Secular », p. 1150.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

²³¹ Voir « Les régimes de laïcité » dans *Ibid.*, pp. 39-47.

²³² *Ibid.*, p. 18.

²³³ *Ibid.*, p. 21.

« simple raison » (*die bloße Vernunft*²³⁴), c'est-à-dire sur une morale indépendante exigeant qu'il se subordonne les choses sacrées qui menacent l'ordre public. Cette forme de régime remplace un fondement religieux du vivre-ensemble par une « conception philosophique séculière englobante »²³⁵ qui ne respecte pas l'ensemble des citoyens, car « la conception du monde et de la nature qui lui est sous-jacente n'est pas susceptible d'être partagée », entre autres, par ceux qui demeurent religieux²³⁶. En conséquence, la justice dans sociétés plurielles contemporaines exige, selon Taylor et Maclure, que la laïcité repose sur une « pluralité de principes, chacun remplissant des fonctions particulières »²³⁷.

Les auteurs de *Laïcité et Liberté de Conscience* avancent que les deux grandes finalités de la laïcité sont la liberté et l'égalité. Ils stipulent que les normes et institutions publiques fondamentales doivent être fondées sur une conception publique de la justice qui soit susceptible de faire l'objet de ce John Rawls appelle un « consensus par recoupement »²³⁸. D'après le cadre théorique qu'ils proposent, la laïcité repose sur quatre « principes constitutifs », à savoir deux principes moraux : (1) l'égalité de respect et (2) la liberté de conscience et de religion, ainsi que deux modes opératoires : (3) la séparation de l'église et de l'État et (4) la neutralité de l'État à l'égard des religions²³⁹. Aux yeux des auteurs, les deux premiers principes sont inébranlables ; ils constituent des « finalités morales » qui impliquent que tout État laïque doive se montrer « agnostique » sur la question des différentes visions du bien, notamment en reconnaissant « la souveraineté de la personne quant à ses choix de conscience »²⁴⁰. Par contre, les modes

²³⁴ Cf. Taylor, « Die Blosser Vernunft », pp. 326-346.

²³⁵ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 23.

²³⁶ *Ibid.*, p. 24.

²³⁷ *Ibid.*, p. 29.

²³⁸ *Ibid.*, p. 20.

²³⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

opérateurs ne sont que des « principes institutionnels », c'est-à-dire qu'il s'agit de moyens essentiels à la réalisation des finalités morales (c'est-à-dire, le respect égal et la liberté de conscience), mais leur valeur est dérivée et non intrinsèque²⁴¹.

En dernier lieu, il est intéressant de noter qu'après avoir présenté ces « principes constitutifs », Taylor et Maclure construisent une typologie des « modes de la laïcité », catégorisés en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec la pratique religieuse²⁴². Ils décrivent un continuum qui va du plus rigide et strict — le régime républicain — au plus flexible et accommodant — le régime qu'ils appellent libéral-pluraliste, ou de laïcité ouverte. Dans cette perspective, les désaccords profonds entre idéaux-types se situent au niveau de la compréhension de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs politiques et religieux.

V. Pluralisme moral et laïcité.

Il convient tout d'abord de revenir sur la distinction entre le monisme et le pluralisme en philosophie morale. Au début de *Laïcité et Liberté de Conscience*, Taylor et Maclure citent respectivement Isaiah Berlin et John Rawls en vue de justifier la thèse selon laquelle nos sociétés modernes sont pluralistes²⁴³. Cependant, le diagnostic de pluralisme reste vide tant qu'on ne précise pas de quelle pluralité il s'agit. Entre le « pluralisme des valeurs » de Berlin et le « fait du pluralisme raisonnable » de Rawls, l'incompatibilité est totale. En effet, il y a une opposition de principe entre la description d'une pluralité de sources morales, comme c'est le cas chez Rawls, et la thèse défendue par Berlin selon laquelle ces sources ne sauraient être ordonnées ou classées

²⁴¹ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 34.

²⁴² Cf. « Les Régimes de Laïcité » dans *Ibid.*, pp. 39-47.

²⁴³ *Ibid.*, p. 18.

de manière catégorique — parce qu’elles sont, selon Berlin, souvent incompatibles. Pour reprendre les termes de Charles Larmore, ce que Rawls appelle le « fait du pluralisme raisonnable », c’est le fait de reconnaître que même des personnes « raisonnables » (quoi que cela puisse bien vouloir dire) peuvent-être incapables de s’entendre sur une doctrine compréhensible de la vie bonne²⁴⁴. Ce que Berlin a remarqué, toutefois, c’est que nos conflits moraux les plus profonds sont insolubles²⁴⁵. L’affirmation d’une pluralité de valeurs — dans la théorie de Taylor et de Maclure, la liberté et l’égalité — n’est justement pas la même chose que de reconnaître leur incommensurabilité, et encore moins leur incompatibilité. À ce sujet, Berlin observe que dans certaines circonstances, l’exigence d’égalité imposera nécessairement des contraintes à la liberté et vice versa : « [e]quality may demand the restraint of the liberty of those who wish to dominate; liberty — without some modicum of which there is no choice and therefore no possibility of remaining human as we understand the word — may have to be curtailed in order to make room for social welfare, to feed the hungry, to clothe the naked, to shelter the homeless, to leave room for the liberty of others, to allow justice or fairness to be exercised »²⁴⁶.

Nul doute, néanmoins, que le propos des auteurs ne s’en tient point à une vision qui croit naïvement qu’il est possible d’exclure tout conflit entre des exigences qui se font concurrence ; ils reconnaissent certes que des « tensions peuvent survenir, notamment, entre le respect de l’égalité morale et la protection de la liberté de conscience et de religion »²⁴⁷. Afin d’illustrer cette idée, les auteurs nous font penser à l’exemple du port du hidjab en classe par une

²⁴⁴ Larmore, *The Morals of Modernity*, p. 154.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 154. Il est intéressant de noter, comme le fait remarquer Charles Larmore, que Rawls semble lui-même reconnaître la différence : « (e) Often there are different kinds of normative considerations of different force on both sides of a question and it is difficult to make an overall assessment ». Et « since I am (...) trying so far as possible to avoid controversial philosophical theses and to give an account of the difficulties of reason that rest on the plain facts open to all, I refrain from any statement stronger than (e) ». Cf. Rawls, « Domain of the Political and Overlapping Consensus », p. 237.

²⁴⁶ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », pp. 12-13.

²⁴⁷ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 34.

enseignante musulmane²⁴⁸. En effet, ils se demandent comment concilier l'apparence de neutralité dont doivent faire preuve les institutions publiques et le respect de la liberté de conscience et de religion²⁴⁹. Ils reconnaissent que dans certaines situations, les finalités et les modes opératoires de la laïcité ne peuvent être harmonisés parfaitement, c'est la raison pour laquelle il est nécessaire de « chercher des compromis qui favorisent une compatibilité maximale entre ces idéaux »²⁵⁰. Mais Taylor et Maclure mettent l'accent sur l'idée selon laquelle la définition même d'un régime de laïcité est donnée par ses finalités morales et non ses modes opératoires²⁵¹. Ainsi, dans l'exemple sur l'enseignante musulmane, étant donné que le respect de la liberté de conscience et de religion constitue la finalité morale et que l'apparence de neutralité n'est qu'un mode opératoire, le cadre théorique implique que l'interdiction du port du hidjab ne peut se faire au nom de la laïcité²⁵². Par contre, les auteurs argumentent que l'interdiction du port du niqab ou de la burqa peut se faire pour des « motifs pédagogiques », car « l'enseignement passe nécessairement par la communication, et le recouvrement du visage et du corps exclut la communication non-verbale »²⁵³.

Il est vrai que Maclure et Taylor sont prêts à accepter la possibilité qu'il surgisse des conflits entre les finalités morales et les moyens institutionnels permettant d'atteindre ces fins, mais il ne s'agit justement pas de conflits insolubles. Leur analyse conceptuelle permet de résoudre les conflits qui semblent opposer les deux grands principes de la laïcité sans que cela implique des pertes morales. Conséquemment, par le recours à cette distinction entre les principes

²⁴⁸ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 34.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁵² *Ibid.*, p. 60.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 60-61.

normatifs et les modalités de leur application, le cadre théorique esquissé par Taylor et Maclure ne tient pas compte des potentiels dilemmes moraux auxquels l'État peut être confronté.

Domenico Melidoro avance lui aussi une critique du modèle de laïcité ouverte, dans laquelle il soulève une objection importante : la définition que donnent Taylor et Maclure de l'égalité de respect et de la liberté de conscience semble exclure a priori la possibilité de tensions du point de vue théorique²⁵⁴. L'argument est en substance le suivant : Melidoro prend pour acquis que dans une perspective pluraliste, les conflits de valeurs induisent des pertes morales²⁵⁵. Et, pour qu'il y ait un véritable « conflit de valeurs », il faut nécessairement établir une distinction analytique entre ces mêmes valeurs : « [a] conflict occurs only when [the values] can be defined in independent terms »²⁵⁶. À cet égard, ce que Melidoro reproche à la conception que se font Taylor et Maclure des deux finalités de la laïcité, c'est qu'il n'est justement pas possible de discerner une formulation indépendante pour chaque valeur. En effet, Melidoro argumente que, dans leur ouvrage, l'égalité de respect est définie en termes de dignité : « [u]n régime démocratique reconnaît, sur le plan des principes, une valeur morale ou une *dignité* égale à tous les citoyens et cherche par conséquent à leur accorder le même respect »²⁵⁷. En d'autres termes, selon la définition proposée par Taylor et Maclure, la notion d'égalité de respect semble inclure la liberté de conscience — car on ne peut avoir une définition de la dignité qui exclue la liberté de conscience, puisqu'elle consiste en l'idée selon laquelle les individus ne doivent point être contraints lorsque des décisions morales fondamentales sont en jeu²⁵⁸. Dans la mesure où la

²⁵⁴ Cf. Melidoro, « Review of 'Laïcité et Liberté de Conscience' » ; et Melidoro, « Principles of Secularism: Is the Clash Among Principles Necessary? ».

²⁵⁵ Melidoro, « Principles of Secularism: Is the Clash Among Principles Necessary? », p. 239.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 242.

²⁵⁷ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 30. Je souligne.

²⁵⁸ Melidoro, « Principles of Secularism: Is the Clash Among Principles Necessary? », p. 242.

liberté de conscience est un élément constitutif de l'égalité de respect, selon Melidoro, il ne peut y avoir d'authentiques conflits de valeurs entre les finalités morales de la laïcité.

Il est évident que la conception de la nature des biens humains défendue par Domenico Melidoro est éminemment atomiste. Son point de vue moral présuppose qu'un conflit tragique au sens pluraliste ne peut avoir lieu sans une définition indépendante de chaque bien. La faiblesse de sa critique tient à l'absence de place, au sein de sa compréhension du pluralisme, pour la possibilité d'appréhender les conflits moraux dans une perspective holiste. Comme le fait justement remarquer Charles Blattberg, la façon par laquelle une approche holiste conçoit les conflits entre des biens incommensurables n'est pas à l'aune d'un affrontement entre des atomes séparables et indépendants, mais plutôt au niveau des tensions qui surgissent entre des entités faisant partie intégrante d'un tout²⁵⁹. Quoi qu'il en soit, Melidoro a raison de remettre en question la démarche prétendument pluraliste de Taylor et de MacLure. Car, outre le débat opposant les approches atomiste et holiste, le cadre théorique de la laïcité ne peut être pluraliste, puisque, dans *Laïcité et Liberté de Conscience*, les deux grandes finalités morales ne peuvent, en fin de compte, faire face à des conflits potentiellement irréconciliables — et cela aussi bien au regard d'une pensée holiste qu'atomiste. On a vu plus haut dans l'exemple du port du hijab qu'en ayant recours à cette distinction théorique entre les deux grands principes et les deux modes opératoires, les auteurs renvoient les dilemmes moraux au rang de problèmes institutionnels qui aboutiront à des compromis « propres ». Ainsi, ils refusent d'accepter la possibilité de faire face à des conflits insolubles — des conflits opposant des raisons d'agir irréconciliables et qui mèneront inévitablement au problème des mains sales.

²⁵⁹ À ce sujet, voir Blattberg, « Political Philosophies and Political Ideologies », p. 201.

VI. Pluralisme politique et liberté religieuse.

C'est en ce sens qu'il faut conclure que le terme « pluralisme » qu'emploient Charles Taylor et Jocelyn Maclure renvoie au paradigme libéral du multiculturalisme, c'est-à-dire qu'il est pris au sens du respect et de la protection d'individus porteurs de droits. Cette interprétation est présentée comme une défense de la « légitimité des mesures d'accommodement visant à permettre à certaines personnes de respecter des croyances qui se démarquent de celles de la majorité »²⁶⁰. Dans cette perspective, les privilèges et exemptions dont peuvent bénéficier certaines associations religieuses sont justifiés comme moyens d'une fin supérieure : la protection de la liberté de conscience²⁶¹.

Dans les pages qui suivent, il s'agira de montrer comment Charles Taylor a posé le problème de la légitimité politique de demandes qui émanent de multiples sources d'autorité. En somme, ce qui va retenir notre attention ici, c'est la façon dont les hypothèses de Taylor sur la nature de la « différence » se traduisent par le déplacement du modèle pluraliste de la liberté religieuse vers le concept étroitement normatif de la liberté de conscience. Il s'agira d'insister sur le brouillage de la distinction entre le multiculturalisme et le pluralisme, afin de remettre en question la capacité de l'approche de Taylor à reposer sur un droit et une politique à l'usage d'une société qui serait pluraliste quant à ses fins ultimes.

Charles Taylor et Jocelyn Maclure confèrent au « multiculturalisme » (« ou à la politique de la reconnaissance ») un pouvoir de justification morale de ce qu'ils appellent la « norme

²⁶⁰ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 79.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

d'accommodement raisonnable »²⁶². Ils avancent que le multiculturalisme est enraciné dans la tradition libérale et fonde l'obligation juridique d'accommodement sur l'exigence de neutralité culturelle et religieuse²⁶³. D'ailleurs, Taylor pense qu'il est possible de résumer l'esprit qui soutient la laïcité en termes de la trinité révolutionnaire française, à savoir (I) la liberté, (II) l'égalité, et (III) la fraternité²⁶⁴. D'abord, en ce qui concerne le domaine de la religion, ou des convictions de base, personne ne doit être forcé à croire. Ceci correspond, selon Taylor, à (I) la liberté religieuse (y compris, bien entendu, la liberté de ne pas croire) et qui peut être décrite également dans les termes du « libre exercice » de la religion — tel qu'inscrit, par exemple, dans le Premier Amendement de la Constitution des États-Unis²⁶⁵. Ensuite, Taylor affirme qu'il faut (II) une égalité de tous devant la loi, de manière à ce qu'aucun horizon religieux ou *Weltanschauung* (sacré ou séculier) ne puisse jouir d'un statut privilégié, ou encore moins qu'il puisse être adopté en tant que doctrine étatique officielle²⁶⁶. Enfin, Taylor défend l'idée selon laquelle l'ensemble des familles spirituelles ont leur mot à dire, et doivent contribuer, notamment, à déterminer le genre de société que nous établirons pour nous-mêmes (III)²⁶⁷. Ce qui est intéressant de noter, cependant, c'est que selon la définition que donne Taylor de (I), la liberté religieuse devient synonyme de liberté de conscience²⁶⁸. Or, cette conception est fondée sur l'individualisme

²⁶² Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 85. En vue de fournir un ancrage théorique, Taylor et Maclure citent les auteurs et ouvrages suivants : Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* ; Charles Taylor, « The Politics of Recognition » ; James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* ; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 86-87.

²⁶⁴ Cf. Taylor, « The Polysemy of the Secular », p. 1151 ; et Taylor, « Why we need a radical redefinition of secularism », p. 34.

²⁶⁵ Taylor, « The Polysemy of the Secular », p. 1151.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 1157 ; et Taylor, « Why we need a radical redefinition of secularism », p. 41 : « [...] goal 1, ensuring the maximum possible religious liberty, or in its more general form, liberty of conscience ». À ce sujet, voir aussi Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences*

normatif, un idéal qui dérive notamment de la doctrine des Lumières²⁶⁹ et qui déplace le modèle de *libertas ecclesiae* qui prévalait jadis²⁷⁰. Par le biais d'une compréhension de la laïcité faisant référence uniquement à la conscience individuelle, et au-delà d'une nostalgie juridique médiévale²⁷¹, se pose inévitablement la question de la légitimité du monopole des critères moraux par l'État — et, par conséquent, celle de l'importance du rôle joué par un contre-poids institutionnel à l'autorité étatique. C'est pourquoi il est intéressant de mettre l'accent sur les points de divergence qui existent entre le multiculturalisme et le pluralisme associatif, et donc entre la structure des demandes d'accommodement « raisonnables » et celle des revendications qui émanent de groupes religieux.

Le multiculturalisme a donné lieu à une abondante littérature en philosophie politique, notamment depuis la parution de « The Politics of Recognition » de Taylor, qui tient à la projection d'une image de l'identité dont la notion centrale de « culture » est elle-même contestée²⁷². À cet égard, David Scott fait remarquer que la reconnaissance constitutionnelle des différences culturelles s'avère être désormais une condition préalable à l'ensemble des principes libéraux comme la liberté, l'égalité, ou bien encore le progrès économique²⁷³. Dès lors, les auteurs qui participent aux controverses contemporaines sur le multiculturalisme proposent un

culturelles, pp. 176-177 : « [...] la liberté de religion doit être conçue comme un aspect de la catégorie plus large de la liberté de conscience. Celle-ci vise à faire en sorte que les personnes soient libres d'adopter les croyances ou les raisons profondes (religieuses, spirituelles ou séculières) de leur choix et qu'elles ne soient pas forcées d'agir de façon contraire à leurs convictions de conscience ».

²⁶⁹ Mais on peut penser également à quelqu'un comme Humboldt, un romantique.

²⁷⁰ Víctor Muñiz-Fraticelli, « The Distinctiveness of Religious Liberty », p. 99.

²⁷¹ Notre étude distingue le « pluralisme libéral » de Taylor du « pluralisme politique » qui, lui, s'inspire des travaux sur l'histoire conceptuelle de la souveraineté ainsi que sur le pluralisme des autorités et des juridictions au Moyen-Âge. Cf. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* ; Frederic William Maitland, *State, Trust and Corporation* ; John Neville Figgis, *Churches in the Modern State* ; Harold J. Laski, *Studies in Law and Politics* ; et Mary Parker Follett, *The New State*.

²⁷² Sur la question du statut normatif de la culture, la littérature est, évidemment, abondante. On peut penser, par exemple, à Louis Dumont, *Homo Aequalis Vol. II: L'Idéologie Allemande* ; James Johnson, « Why Respect Culture? » ; et David Scott, « Culture in Political Theory », pour n'en nommer que quelques-uns.

²⁷³ Scott, « Culture in Political Theory », p. 96.

ensemble de mesures accommodantes pour améliorer ou corriger la tradition théorique existante (c'est-à-dire, le neutralisme de Rawls)²⁷⁴. Mais les théoriciens et les institutions publiques qui cherchent à traduire les demandes de reconnaissance dans la langue d'interprétation dominante se heurtent à un paradoxe : Scott note, et déplore avec raison, le fait que cet exercice de traduction revient à galvauder les demandes, car elles perdent inévitablement les particularités et caractéristiques qui font leur spécificité²⁷⁵. Pour le dire autrement, le travail de traduction culturelle a le défaut de se faire toujours à partir d'un cadre normatif qui, lui, jouit du privilège d'être incontestable. Scott le souligne vigoureusement : « [...] for thinkers such as Walzer, Kymlicka, Kukathas, Carens, and Taylor, what is at stake is rethinking liberal democracy — or to put this another way, rethinking *from the standpoint* of liberal democracy. For them, in other words, the privileged status of liberal democracy is not itself in question »²⁷⁶.

Certes, le multiculturalisme a contribué de manière décisive à remettre les pendules à l'heure sur les enjeux contemporains touchant à la diversité, notamment en mettant de l'avant le respect des conditions d'autonomie, de dignité et d'estime de « l'autre ». En somme, l'ouverture des négociations interculturelles a permis de parvenir à des accommodements constitutionnels pour les sujets marginalisés de l'histoire occidentale. Il est inutile de s'attarder ici en détail sur chacune des catégories exposées et débattues, mais il importe de souligner que, de manière générale, les théories multiculturelles s'accordent pour dire qu'il est nécessaire de créer des délégations législatives pour transmettre la volonté des différentes « identités » afin de leur

²⁷⁴ Scott, « Culture in Political Theory », p. 93. Ou du moins l'argument défendu par Will Kymlicka dans *Liberalism, Community and Culture* qui est la position adoptée par Rawls dans le dit « débat communautariens-libéraux ». Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 27.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 96.

²⁷⁶ *Ibid.*

octroyer des droits, des ressources et des opportunités²⁷⁷. Dans leur ouvrage, Taylor et Maclure écrivent que « le principe d’accommodement [doit] être conçu comme une obligation juridique découlant des droits plus généraux enchâssés dans les chartes des droits et libertés »²⁷⁸. De ce fait, lorsque les institutions publiques évaluent des revendications identitaires à la lumière des chartes, la question se pose de savoir s’il est légitime que les institutions étatiques — qui sont, faut-il le dire, extrinsèques aux groupes consultés — posent un regard critique sur les différentes facettes de ces associations afin de déterminer la potentielle compatibilité de certaines de leurs pratiques avec la laïcité et la liberté de conscience. Il est vrai que le multiculturalisme est une stratégie adoptée par les sociétés libérales dans le but de défendre l’autonomie individuelle — ou plus précisément, l’autonomie de l’individu *en tant que* citoyen de l’État-Nation libéral²⁷⁹. Cependant, de ce point de vue, les arguments dénonçant l’injustice historique commise contre les groupes religieux ne peuvent être acceptés que si l’appartenance (confessionnelle) est comprise comme une option « offerte » à l’individu²⁸⁰.

On peut dès lors faire deux objections importantes à l’approche de Taylor : d’une part, l’accommodement raisonnable est octroyé à un groupe que dans la mesure où il ne met pas en péril les idées et valeurs libérales elles-mêmes (et avant tout le principe de la liberté de conscience) et, d’autre part, il néglige les conflits de compétence au profit d’une attention portée exclusivement aux conflits culturels²⁸¹. Ceci vaut particulièrement pour le rapport Bouchard-Taylor, où le terme de « religieux » est inclus dans la définition même d’une « pratique

²⁷⁷ Cf. Avigail Eisenberg, *Reasons of Identity*, p. 1.

²⁷⁸ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 85.

²⁷⁹ Cf. Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 38.

²⁸⁰ Cf. Eisenberg, *Reasons of Identity*, chapitre 5 : « Religious Identity and the Problem of Authenticity », pp. 91-118.

²⁸¹ En ce qui a trait à la deuxième objection, voir Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 40 : « The exclusive attention to culture leads some prominent theorists of multiculturalism astray when they try to reduce jurisdictional disputes between incommensurable legal authorities to questions of accommodation of cultural values ».

culturelle » : « l'analyse des pratiques d'accommodement liées à la culture (incluant le religieux) ainsi que celle des enjeux associés nous ont conduits à interroger directement les dimensions socioculturelles les plus fondamentales de notre société »²⁸². Or, les revendications présentées par des groupes religieux expriment pour la plupart une demande d'autonomie institutionnelle, et non la reconnaissance d'une identité ethnique ou culturelle, puisqu'ils remettent en question l'idée même d'une seule autorité, une seule juridiction ultime dans les limites d'un territoire donné. C'est en ce sens qu'il est possible de se demander ce qui fait que, pour Taylor, le droit en vigueur mérite d'être en vigueur et, surtout, ce qui donne à l'État un statut d'association politique privilégiée pour la concrétisation définitive du droit.

Il va sans dire que les notions de religion et de culture s'avèrent être hautement polysémiques, et en vain cherchera-t-on dans la littérature à déceler des définitions ultimes et incontestables. Mais il est tout de même possible de s'accorder pour dire qu'il existe une différence essentielle entre une norme culturelle et une norme dictée par une autorité formelle. Alors que les traits distinctifs d'une pratique culturelle largement reconnue et adoptée par un groupe ethnoculturel pourraient bien coïncider avec les caractéristiques d'une prescription religieuse, il demeure que leur « validité » et leur « autorité » sont, par principe, analytiquement distinctes²⁸³. En ce sens, la religion est souvent plus active que ne le laissent entendre les horizons de signification chez Taylor²⁸⁴, entre autres, car elle se prononce de manière catégorique pour prescrire (et proscrire) des lignes directrices de conduite²⁸⁵. Par ailleurs, un groupe religieux

²⁸² Bouchard et Taylor, *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, p. 33.

²⁸³ Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 40.

²⁸⁴ Rappelons que, chez Taylor, les horizons de signification dénotent l'existence, indépendamment de toute volonté particulière, de quelque chose « grâce auquel certaines choses valent plus que d'autres ». Cet arrière-fond de signification correspond, en quelque sorte, à la culture à laquelle on appartient. Cf. Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p. 54.

²⁸⁵ Muñiz-Fraticelli, « The Distinctiveness of Religious Liberty », p. 107.

formellement organisé aura davantage tendance à suivre des règles explicites en matière d'adhésion, en plus d'avoir une hiérarchie d'instances et des procédures claires qui permettent au groupe d'agir en tant que personne morale — par exemple, dans la capacité juridique de contracter avec des tiers²⁸⁶. En fin de compte, il serait possible de résumer la différence entre le multiculturalisme et le pluralisme politique à un conflit d'autorité : la question devient, par conséquent, celle de savoir *qui* précisément assurera la concrétisation de la norme.

De fait, les politiques publiques multiculturelles n'ont pas été conçues en réponse à des demandes formulées par certaines « cultures », mais plutôt par des individus concernés par des restrictions imposées sur leurs pratiques culturelles²⁸⁷. Et dans les cas de revendications d'autorité émanant de groupes « culturels », l'argument multiculturel n'a été pris que dans un sens second et dérivé, puisqu'il consiste, en pratique, à inciter l'État à concéder des droits particuliers à des groupes minoritaires en fonction du bénéfice qu'ils sont susceptibles de conférer à des individus *en tant que* membres d'un groupe²⁸⁸.

Il est clair que si Charles Taylor défend une conception individualiste de la liberté de religion, c'est avant tout pour s'opposer à un relativisme désinvolte qui, en invoquant une prétention à l'autorité, pourrait justifier des contraintes imposées aux membres vulnérables d'un groupe. C'est pourquoi il soutient que la conception adoptée par la Cour suprême du Canada — qui est celle du « parti pris en faveur de l'autonomie morale des individus » — permet aux tribunaux de contourner le « danger de se rabattre sur l'opinion majoritaire au sein d'une

²⁸⁶ Muñiz-Fraticelli, *The Structure of Pluralism*, p. 40.

²⁸⁷ Muñiz-Fraticelli, « The Distinctiveness of Religious Liberty », p. 113.

²⁸⁸ *Ibid.*

communauté religieuse et de contribuer à la marginalisation des voix minoritaires »²⁸⁹. Envisagée dans cette perspective, l'expérience religieuse est interprétée exclusivement dans les termes d'une quête de sens personnelle, c'est-à-dire qu'elle repose sur la distinction opérée par William James entre la « religion institutionnelle » et la « religion personnelle »²⁹⁰. Il semble dès lors difficile de voir comment la laïcité, telle que définie par Taylor, pourrait faire l'objet d'un conflit entre les prérogatives de deux autorités ; en effet, elle ne désigne rien d'autre que la capacité pour le pouvoir souverain de tolérer la diversité des opinions personnelles. Et, selon cette vue, en dépit de l'étiquette de « pluraliste », le régime de laïcité ouverte peut admettre en son sein la présence de minorités religieuses qu'à condition que l'appartenance à une telle minorité ne remette pas en question la légitimité de l'État en tant que source ultime de l'autorité politique.

VII. Conclusion.

Charles Taylor a développé une critique incisive des doctrines qui affirment l'autosuffisance de l'homme, c'est-à-dire qui présupposent que les individus sont dotés de droits fondamentaux en dehors d'un certain contexte²⁹¹. Pour comprendre ce que peut signifier l'identité collective, selon Taylor, il faut préciser que les conditions de possibilité effective de liberté et d'égalité ne peuvent être pensées adéquatement sans une conception de l'épanouissement de soi où le « moi » est imbriqué dans le tissu social : « [t]he thesis is that the identity of the autonomous, self-determining individual requires a social matrix, one for instance which through

²⁸⁹ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, pp. 105. Les préoccupations de Taylor à ce sujet sont prégnantes, mais nous n'avons pas l'espace nécessaire ici pour aborder l'épineuse question des critères de justice visant à réguler le rapport entre les membres d'un groupe minoritaire.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 106. Voir aussi Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui*.

²⁹¹ Cf. Taylor, « Atomism ».

a series of practices recognizes the right to autonomous decision and which calls for the individual having a voice in deliberation about public action »²⁹². Dans cette façon de voir, la théorie doit penser le phénomène de la sécularisation d'un point de vue pratique et doit être méfiante envers ces doctrines qui accordent une importance prépondérante aux moyens politiques de la laïcité, car elles auront tendance à élever au rang de valeurs des formules comme : « la séparation de l'Église et de l'État », la « neutralité de l'État » ou encore « la distinction entre la 'sphère publique' et la sphère privée', avec la relégation de la religion dans cette dernière »²⁹³. Aux yeux de Taylor, les approches qui invoquent une de ces définitions comme critère ultime font de la laïcité l'équivalent séculier de la religion et finissent par inculquer les valeurs qu'elles défendent, par des politiques orientées en ce sens, aux citoyens qui ne les partagent pas.

Cela étant dit, bien que guidé par un souci de dépassement des approches rigides de la laïcité, le régime proposé par Charles Taylor défend une conception individualiste du rapport entre le pouvoir politique et la religion. Or, c'est là justement une forme de justification qui voit dans l'ordre légal établi le seul et unique opérateur de la neutralisation des antagonismes confessionnels. Si l'on prend au sérieux la thèse méta-éthique du pluralisme, à savoir que nos conflits moraux les plus profonds sont incommensurables et, parfois, insolubles, il est dès lors inévitable, au risque de rabaisser les critères de l'action sociale²⁹⁴, de déplacer la question de justice vers un problème d'autorité. Car s'il est vrai que, du point de vue Taylor, on ne peut empêcher l'État de faire face à des conflits entre les moyens de la laïcité, sa théorie exclut d'emblée la possibilité de conflits opposant les finalités morales de celle-ci. En effet, dans la

²⁹² Taylor, « Atomism », p. 209.

²⁹³ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 11.

²⁹⁴ L'inévitable accusation de relativisme moral est ici, faute d'espace, laissée de côté. On peut cependant noter que Berlin lui-même affirme qu'une posture pluraliste est difficilement dissociable d'une certaine forme de relativisme. Cf. Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*.

perspective multiculturelle qui est celle de Taylor, la théorie normative de la laïcité constitue le cadre de réglementation ultime dans l'entreprise politique de « gestion » de la diversité. Taylor néglige ainsi les conflits de compétence au profit d'une source unique d'autorité politique qui affirme sa neutralité devant la « résonance des croyances religieuses dans la quête de sens personnelle »²⁹⁵. Les tribunaux de la Cour suprême du Canada ont le dernier mot : c'est à eux qu'il revient de décider si les conditions sont réunies pour concéder un accommodement. La question qui demeure ouverte est celle de savoir si Taylor a raison de dire que la religion, qui auparavant constituait une pratique collective, est désormais renvoyée au choix personnel. Il ne fait guère de doute, cependant, que Taylor néglige les revendications d'autorité formulées par des associations politiques concurrentes qui sont pourtant capables de relever le défi de la légitimité.

²⁹⁵ Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 105.

Remarques Conclusives

Que peut-on attendre d'une critique pluraliste de Charles Taylor ? Voilà la question à laquelle nous avons tenté de répondre au long de cette étude. Prenant comme point de départ l'acception commune du pluralisme qui a tendance à assembler les voix dissonantes de Taylor, Rawls et Berlin, nous avons cherché à dégager une conception « forte » de ce terme de la littérature philosophique occidentale. S'il est vrai que notre propos est directement politique — et indirectement juridique —, il ne reste pas moins métaphysique. En effet, la thèse qui sous-tend l'ensemble du mémoire postule l'existence d'une pluralité de sources morales incommensurables, c'est-à-dire qui ne sauraient être classées de manière catégorique. En outre, nous supposons l'inévitabilité de conflits insolubles qui mènent à des pertes morales, donc à la tragédie. Dans de telles situations, l'agent qui doit déterminer son action face à une pluralité non formalisable de fins est par là déjà prêt à se salir les mains. Et bien qu'il puisse être convaincu d'avoir atteint un compromis sur la base d'un bien — ou du juste —, il aura également agi en fonction d'un mal — ou de l'injuste. Cela ne veut pas dire pour autant que tout jugement moral est arbitraire, mais dans la mesure où le pluralisme conteste l'existence d'une source architectonique de raisons d'agir — à partir de laquelle il serait possible de justifier rationnellement le contraste entre deux systèmes de valeurs —, il rejette également l'idée selon laquelle la pluralité des fins peut être envisageable sous la forme d'une multiplicité de manifestations d'un seul bien dominant. Notre hypothèse est que si l'on accepte l'autonomie et la légitimité d'une source d'autorité morale, politique ou juridique, alors une conception « forte » du pluralisme marque des limites à la souveraineté et, en ce sens, est susceptible de compromettre les valeurs les plus fondamentales de la démocratie libérale. C'est sans doute en ce point que le lien entre le pluralisme et le relativisme se révèle le

plus crûment. Il serait toutefois faux de croire que le pluralisme nie l'objectivité de certains biens — ou de certaines valeurs, pour parler comme Berlin. Il n'est pas non plus question de contester que des agents ou associations soient capables de reconnaître la validité du point de vue d'autrui. Cependant, le pluralisme conteste le raisonnement selon lequel il serait toujours possible de déterminer un ordre hiérarchique de valeur pour différentes raisons d'agir. De la même manière, le pluralisme reconnaît la légitimité de demandes émanant d'associations formelles qui revendiquent leur souveraineté dans la mise en œuvre de leurs propres modes de régulation juridique.

Il est évident que Charles Taylor nous mettrait en garde contre une telle conception « forte » du pluralisme, en raison du danger de fragmentation massive de la société. Il dirait qu'il n'est pas possible de former un projet commun et de le mettre en exécution lorsqu'une société emprunte la voie des groupes de pression, d'une politique centrée uniquement sur des intérêts particuliers et des factions en lutte les unes contre les autres. Par ailleurs, cette fragmentation se nourrit d'elle-même à cause du recours aux tribunaux, des révisions judiciaires et des débats Constitutionnels déchirants, ce qui finit par déplacer le politique du social vers le privé²⁹⁶. Pour Taylor, une société caractérisée par un pluralisme « fort » serait antagonique et instable, car cette perspective « amène les gens à considérer la société d'un point de vue purement instrumental »²⁹⁷. Bien que sa critique vise plutôt la culture des droits individuels — comme c'est le cas, notamment, aux Etats-Unis —, il est possible de penser qu'aux yeux de Taylor, la relation entre les parties en litige dans une perspective pluraliste opère à la manière d'un jeu à somme nulle. En effet, la logique juridique du pluralisme de groupes sectoriels ayant chacun son propre droit est fondamentalement conflictuelle : là où l'on trouvait jadis des gens qui croyaient

²⁹⁶ Voir Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, pp. 136-149.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

réellement que « la paix surpasse le droit, et l'amour l'emporte sur la justice »²⁹⁸, la concurrence de juridictions dresse une ligne de front qui abolit pratiquement toute possibilité de former un vaste mouvement démocratique rassemblé autour d'un objectif commun²⁹⁹.

Nous savons que Taylor a été profondément influencé par la philosophie politique de Hegel et par sa philosophie de l'histoire. Sans doute est-il pertinent de rappeler cette conception supra-individuelle de la société, qui découle de la tentative de combiner la liberté rationnelle des Lumières avec l'unité expressive du romantisme. Avant l'avènement de ce que Taylor appelle la « révolution de la subjectivité moderne »³⁰⁰, les sociétés traditionnelles étaient profondément hiérarchiques : il existait auparavant un monde de statuts particuliers où les citoyens étaient hautement différenciés — d'ailleurs, ils n'étaient pas reconnus comme « égaux » devant la loi³⁰¹. Cette différenciation marquée entre plusieurs groupes et classes — « royauté, aristocratie, gens du commun ; prêtres et laïcs, serfs et hommes libres, etc. »³⁰² — était justifiée par une explication théologique de l'univers. Rappelons qu'une des particularités de l'apparition de l'État aux débuts de l'histoire de l'Europe est que l'autorité politique qui a émergé à la fin du XI^e siècle n'a pas été « l'État » en tant que tel, mais une Église sous la forme d'un État³⁰³. C'est pourquoi l'homme traditionnel était « hors du monde », relié en quelque sorte à un ordre cosmique ; « l'État prétendait incarner cet ordre et, par conséquent, il se posait comme la principale voie de

²⁹⁸ Nous empruntons cette expression à Harold Berman. Voir Berman, *Law and Revolution*, p. 84 : « [...] peace vanquishes law, and love vanquishes justice » (traduction libre).

²⁹⁹ Nous pouvons penser — parmi une pléthore d'exemples — aux fameux « débats sur la Charia » en Ontario : alors que certains membres de la communauté musulmane ont proposé de mettre en place un tribunal d'arbitrage islamique dans la province, les citoyens de l'Ontario se sont majoritairement ralliés à l'encontre de la proposition d'arbitrage (leur slogan était 'one law for all Ontarians'), et la société-civile s'est retrouvée sur un champ de bataille où le genre était au cœur des conflits. Voir Avigail Eisenberg, « Identity, Multiculturalism, and Religious Arbitration: The Debate Over Shari'a Law in Canada ».

³⁰⁰ Taylor, *Hegel et la Société Moderne*, p. 112. Taylor parle également d'une « révolution moderne du sujet devenu autonome ». *Ibid.*, p. 111.

³⁰¹ Voir *Ibid.*, pp. 110-118.

³⁰² *Ibid.*, p. 111.

³⁰³ Voir Berman, *Law and Revolution*, p. 553.

communication entre l'homme et le cosmos »³⁰⁴. L'homme « hors du monde », comme nous avons vu, était impuissant contre l'ordre social auquel il appartenait — ses idées étaient, en ce sens, éphémères — mais en même temps son existence était déterminée par un *telos*. Il s'agit ici de l'opposition entre les conditions d'existence de l'homme et son objectif essentiel, autrement dit l'opposition entre sa nature et son Esprit (« *Geist* »)³⁰⁵. Mais à partir du XVIIe siècle, les hommes ont commencé à se définir non plus en rapport à un ordre cosmique, mais en tant que sujets possédant leur propre image du monde — ainsi que des motivations, des impulsions, et des finalités endogènes³⁰⁶. Parallèlement au développement de cette nouvelle notion de subjectivité, le monde a cessé d'être perçu comme le reflet d'un ordre cosmique auquel l'homme était essentiellement lié, car il a dès lors été possible de le considérer comme quelque chose de neutre, comme un fait contingent qu'il est possible de comprendre et de manipuler dans l'accomplissement de finalités proprement humaines³⁰⁷. Pour Taylor, l'utilitarisme représente l'expression la plus influente de cette tendance, dont le résultat fut un grand processus d'individualisation et d'homogénéisation de la société moderne. Il s'agissait d'attaquer frontalement les formes de différenciation sociale pour reconnaître les citoyens comme « égaux », notamment, en instaurant une dimension comparative dans la loi à partir de laquelle ils ont commencé à être perçus comme interchangeables : « [b]efore they choose, individuals must be interchangeable; or, alternatively put, any differences must be chosen. This emphasis on choice in the contemporary principle of equality reflects its marriage with a radical notion of freedom, as self-creation »³⁰⁸. Cette homogénéisation est la condition d'être de l'aspiration à la

³⁰⁴ Taylor, *Hegel et la Société Moderne*, p. 111.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

³⁰⁶ Voir Taylor, *Hegel*, p. 539.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, 457.

liberté absolue chez Hegel, car elle exige une participation politique totale : tous les citoyens, sans exception, doivent participer aux décisions de la société³⁰⁹. Qui plus est, cet idéal de participation totale exige également que la délibération publique produise une quasi-unanimité, sans quoi « la majorité imposerait ses vues à la minorité et la liberté ne serait pas universelle »³¹⁰. Mais à mesure que s'estompent les particularités individuelles et que les conditions s'égalisent, le processus d'homogénéisation a pour effet d'altérer jusqu'à faire disparaître les anciennes identités — religieuses, ethniques, culturelles, civiques, etc. — sans les remplacer. Les sociétés construites selon ce modèle sont devenues, comme le dit Taylor, de véritables « déserts spirituels »³¹¹. D'où le paradoxe mis en lumière par Taylor : l'homogénéisation a fait en sorte de créer de nouvelles formes d'aliénation et d'injustice, car les communautés ont progressivement perdu leur autonomie et, dans une certaine mesure, leur identité.³¹²

C'est pourquoi Taylor conclut qu'il est nécessaire de rechercher constamment un équilibre entre des exigences contradictoires afin d'établir un consensus intersubjectif entre les citoyens. La participation radicale présuppose l'existence d'un terrain d'entente — peut-être pouvons-nous parler d'un ensemble de croyances, de structures et de pratiques communes — auquel les membres doivent s'identifier, car il s'agit là d'un objectif commun qui sous-tend la réalisation complète de l'aspiration moderne à l'autonomie³¹³. Tel est, en un mot, l'héritage de Hegel dans la philosophie de Taylor, à savoir la recherche d'un fondement démocratique qui satisfasse les

³⁰⁹ Taylor, *Hegel et la Société Moderne*, pp. 113-114.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

³¹¹ *Ibid.*, p. 113.

³¹² *Ibid.*, p. 114.

³¹³ *Ibid.*, p. 117.

demandes de reconnaissance mais qui, « loin de dresser les communautés les unes contre les autres, les unisse dans un tout qui les englobe »³¹⁴.

L'idéal hautement exigeant dont parle Taylor est sans doute légitime, mais nous avons tenté de montrer qu'il est difficile de parler de pluralisme « fort » pour caractériser une approche qui cherche à dégager les conditions de possibilité d'un vaste mouvement démocratique rassemblé autour d'un objectif commun. Il est vrai que Taylor soulève un véritable dilemme, car la démocratie exige un seuil de cohésion sociale — sans quoi elle ne serait qu'une tyrannie de la majorité. La démocratie ne peut être vide de toute identité politique, car c'est précisément dans une certaine consistance sociale que repose la légitimité de la souveraineté populaire et donc, de l'ordre constitutionnel³¹⁵. C'est précisément ce présupposé qui introduit l'idée de compromis et d'accommodements pour ceux et celles qui ont un droit moral à la citoyenneté. Mais la politique de la reconnaissance s'en tient à une simple tolérance envers les groupes qui, bien qu'ils dérogent aux normes libérales, respectent tout de même des principes fondamentaux comme la dignité de la personne, la liberté de conscience, etc. Le problème du pluralisme se pose dès que l'on reconnaît la pertinence morale d'une entité politique — comme dans le cas, par exemple, des peuples autochtones qui contestent la légitimité de l'autorité étatique. Les travaux de James Tully et de Glen Coulthard jettent un éclairage important à ce sujet : dans un « contexte postcolonial », le problème de l'inclusion est éminemment complexe et ne saurait s'en tenir à une question de reconnaissance factuelle de la diversité culturelle par l'État. Tully le souligne vigoureusement : « [...] the constitutional recognition of non-recognized nations and indigenous peoples within larger constitutional democracies by means of legal and political pluralism, land redistribution,

³¹⁴ Taylor, *Hegel et la Société Moderne*, p. 117.

³¹⁵ Voir Taylor, « Democratic Exclusion (and Its Remedies?) », p. 138.

and complex federalism entail the redistribution of political and economic power »³¹⁶. Il serait inutile de décrire ici le processus par lequel des structures de domination ont été imposées aux peuples autochtones — comment leurs territoires furent usurpés, ou encore leurs modes d'organisation bafoués. Mais le débat sur les droits des minorités à recevoir un statut distinct devant la loi et l'exigence d'autonomie institutionnelle sont deux choses distinctes. Certes, Taylor est conscient des désaccords profonds qui sont en cause, mais tant que le débat reste arbitré par une entité dominante, il est tout de même difficile de s'attendre à ce que les objectifs des multiples communautés autochtones finissent par converger dans une action commune aux côtés du projet démocratique de l'Occident.

Mais nous pouvons penser aux controverses sur la laïcité qui ont agité l'opinion publique dans les dernières années. Bien qu'il s'agisse d'un modèle inclusif, le régime de laïcité ouverte laisse peu de place pour des désaccords profonds sur la nature des finalités humaines. La stratégie de Taylor est de défendre une conception subjective de la liberté de religion de façon à ce que les tribunaux — qui disposent du pouvoir de trancher en dernier ressort sur l'ensemble des conflits sociaux — puissent statuer sur les différentes interprétations des croyances afin de concilier des exigences qui se font concurrence. D'ailleurs, la façon même dont Taylor emploie les termes de « raisonnable » et de « déraisonnable »³¹⁷ suggère qu'il y a, au fond, des raisons d'agir inacceptables qui risquent de mettre en péril la démocratie libérale. Nous pouvons également évoquer une pléthore de cas aberrants qu'il serait parfaitement futile d'aborder, car le problème que l'on a tenté de mettre en lumière dans ce mémoire est que le caractère « raisonnable » d'une doctrine ne saurait être déterminé par une autorité ultime. Nul doute, néanmoins, que Taylor s'oppose à ces théories radicalement monistes qui font la promotion d'une conception abstraite et

³¹⁶ Tully, « Struggles over Recognition and Distribution », p. 470.

³¹⁷ Voir, par exemple, Maclure et Taylor, *Laïcité et Liberté de Conscience*, p. 44 et 46.

unilatérale de la justice ; au contraire, il affirme que les exigences de la justice ne peuvent pas être connues a priori, sans d'abord avoir saisi les discriminations qualitatives que partagent les citoyens et qui se retrouvent dans le langage et les répertoires respectifs de chaque culture. Cependant, nous avons essayé de montrer qu'il y a une tension insoutenable entre, d'une part, l'« évaluation forte » — par laquelle les agents différencient le bien et le mal — et, d'autre part, ce qu'implique concrètement le caractère partagé (et prescriptif) des biens constitutifs (ou « *hypergoods* »). En effet, nous avons vu que l'évaluation forte constitue une condition d'intelligibilité qui permet à l'agent de s'orienter vers le bien et de déterminer en quelque sorte le sens de sa vie. Ce bien dont nous parle Taylor est architectonique dans la mesure où il occupe une place déterminante dans la formation de l'identité individuelle : « [i]t is orientation to this which comes closest to defining my identity, and therefore my direction to this good is of unique importance to me »³¹⁸. Mais Taylor récuse d'emblée les positions relativistes qui consistent en une justification morale de la « simple recherche égoïste de satisfaction personnelle »³¹⁹, ou en une explication qui tient à mettre l'accent sur des facteurs contingents — nous avons parlé auparavant du « choix radical » de Sartre et de Berlin. D'un côté, nous venons de le voir, Taylor nous dit que l'exploration morale doit avoir une résonance personnelle — c'est pourquoi il parle d'un idéal d'authenticité —, comme s'il s'agissait d'une quête identitaire inépuisable que mène l'agent afin de s'orienter dans un espace de questionnement moral. Mais, d'un autre côté, il nous dit qu'il existe un ordre moral qui est indépendant de toute volonté particulière — « [...] the search for moral sources *outside* the subject through languages which resonate *within* him or her »³²⁰. C'est précisément en ce point que la critique développée par Berlin prend tout son sens :

³¹⁸ Taylor, *Sources of the Self*, p. 63.

³¹⁹ Voir Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p. 74.

³²⁰ Taylor, *Sources of the Self*, p. 510.

Taylor est convaincu qu'il existe (et que l'on peut appréhender) une ontologie morale transcendante qui nous procure un ensemble incontestable de critères moraux objectifs. Les explorations morales de différents agents semblent donc être tenues, en dernière instance, de converger vers une source ultime du bien. Taylor pourrait peut-être bien avoir raison ; et, dans le cas échéant — c'est-à-dire, s'il y a véritablement « an objective order of goodness »³²¹ — alors, dans ce cas, il nous faudrait admettre que le pluralisme est invraisemblable.

³²¹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 448.

Bibliographie

- Abbey, R. (2006), « Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism : A Reply to Ian Fraser », *Contemporary Political Theory*, vol. 5, n° 2, pp. 163-175.
- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Audard, C. (2007), *John Rawls*, Stockfield, UK, Acumen Publishing Limited.
- Barry, B. (2002), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Baubérot, J. (2004), *Laïcité 1905-2005, Entre Passion et Raison*, Paris, Éditions du Seuil.
- Berlin, I. (1980), « The Originality of Machiavelli », dans Hardy, H. (dir.), *Against The Current*, New York, The Viking Press, pp. 25-80.
- Berlin, I. (1990), « The Pursuit of the Ideal », dans Hardy, H. (dir.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, London, John Murray, pp. 1-20.
- Berlin, I. (1994), « Introduction », dans Tully, J. (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-3.
- Berlin, I. (1999), *The Roots of Romanticism*, Princeton, Princeton University Press.
- Berlin, I. (2009), *La Liberté et ses Traîtres : Six Ennemis de la Liberté*, trad. L. Folliot, Paris, Payot et Rivages.
- Berlin, I. (2002), *Liberty*, Hardy, H. (dir.), Oxford, Oxford University Press.
- « Historical Inevitability », pp. 94-166.
- « Two Concepts of Liberty », pp.166-218.
- Berman, H. (1985), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

- Berten, A. et al. (dir.) (1997), *Libéraux et Communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Blattberg, C. (2000), *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press.
- Blattberg, C. (2001), « Political Philosophies and Political Ideologies », *Public Affairs Quarterly*, vol. 15, n° 3, pp. 193-217.
- Blattberg, C. (2009), *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- « Secular Nationhood? The Importance of Language in the Life of Nations », pp. 60-75.
- « What's wrong with hypergoods », pp. 122-145.
- Blattberg, C. (2013), « Dirty Hands », dans LaFollette, H. (dir.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell Publishing, pp. 1366-1372.
- Blattberg, C. (2013), « Isaiah Berlin », dans LaFollette, H. (dir.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell Publishing, pp. 520-526.
- Blattberg, C. (2015), « Taking Politics Seriously - but Not Too Seriously », en ligne, https://www.academia.edu/2067323/Taking_Politics_Seriously_-_but_Not_Too_Seriously, page consultée le 3 mai 2015.
- Bouchard, G. et Taylor, C. (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Gouvernement du Québec, Archives Nationales du Québec.
- Choi, N. (2015), « Liberalism and the Interpretive Turn: Rival Approaches or Cross-Purposes? », *The Review of Politics*, vol. 77, n° 2, pp. 243-270.

- Coulthard, G. (2007), « Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada », *Contemporary Political Theory*, vol. 6, n° 4, pp. 437-460.
- Crowder, G. (2002), *Liberalism and Value Pluralism*, London, Continuum.
- Descombes, V. (1999), « Y a-t-il un Esprit Objectif ? », dans *Les Études Philosophiques*, n° 3, juillet-septembre, pp. 347-367.
- Descombes, V. (2007), *Le Raisonnement de l'Ours*, Paris, Seuil.
- Dilhac, M.-A. (2013), « Introduction », dans Dilhac, M.-A. et Guérard de Latour, S. (dir.), *Étant Donnée le Pluralisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 9-26.
- Dilhac, M.-A. (2013), « Le pluralisme des langues privées et le langage de la justice chez John Rawls et Richard Rorty », dans Dilhac, M.-A. et Guérard de Latour, S. (dir.), *Étant Donnée le Pluralisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 137-158.
- Dumont, L. (1977), *Homo Aequalis Vol. I : Genèse et Épanouissement de l'Idéologie Économique*, Paris, Gallimard.
- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'Individualisme*, Paris, Seuil.
- Dumont, L. (1991), *Homo Aequalis Vol. II : L'Idéologie Allemande*, Paris, Gallimard.
- Dworkin, R. (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Eisenberg, A. (1995), *Reconstructing Political Pluralism*, New York, State University of New York Press.
- Eisenberg, A. (2006), « Identity, Multiculturalism, and Religious Arbitration: The Debate Over Shari'a Law in Canada », dans Eisenberg, A. et al. (dir.), *Sexual Justice/Cultural Justice: Critical Perspectives in Political Theory and Practice*, London, Routledge, pp. 211-230.
- Eisenberg, A. (2009), *Reasons of Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Figgis, J. N. (1997), *Churches in the Modern State*, London, Thoemmes.
- Follett, M. P. (1998), *The New State*, University Park, PA, Penn State University Press.

- Fraser, I. (2005), « Charles Taylor's Catholicism », *Contemporary Political Theory*, vol. 4, n° 3, pp. 231-252.
- Fraser, I. (2007), *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*, Exeter, Imprint Academic.
- Freitag, M. (2011), *L'Abîme de la Liberté: Critique du Libéralisme*, Montréal, Éditions Liber.
- Gagnon, B. (2010), « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, vol. 31, n° 1, pp. 127-147.
- Galston, W. (1999), « Value Pluralism and Liberal Political Theory », *American Political Science Review*, vol. 93, n° 4, pp. 769-778.
- Galston, W. (2002), *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gauchet, M. (1985), *Le Désenchantement du Monde : Une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, M. (1998), *La Religion dans la Démocratie : Parcours de la Laïcité*, Paris, Gallimard.
- Gierke, O. (1988), *Political Theories of the Middle Age*, trad. F. W. Maitland, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gray, J. (2000), *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity.
- Griffin, J. (1996), « Méta-Éthique », dans Canto-Sperber, M. (dir.) *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1021-1026.
- Habermas, J. (1984), *The Theory Of Communicative Action Vol. I*, trad. H. McCarthy, Boston, MA, Beacon Press.
- Habermas, J. (1987), *The Theory of Communicative Action Vol. II*, trad. H. McCarthy, Boston, MA, Beacon Press.
- Hampshire, S. (1978), « Public and Private Morality », dans Hampshire, S. (dir.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-53.

- Hegel, G.W.F. (1992), *Système de la Vie Éthique*, trad. J. Taminiaux, Paris, Payot.
- Hegel, G.W.F. (1982), *La Philosophie de l'Esprit*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hegel, G.W.F. (2012), *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, GF Flammarion.
- Honneth, A. (2002), *La Lutte Pour la Reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf.
- Jahanbegloo, R. (2013), *Conversations with Isaiah Berlin*, London, Halban Publishers.
- James, W. (1897), « The conflict of ideals », dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 198-205.
- Johnson, J. (2000), « Why Respect Culture? », *American Journal of Political Science*, vol. 44, n° 3, pp. 405-418.
- Kymlicka, W. (1996), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Larmore, C. (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Laski, H. J. (1969), *Studies in Law and Politics*, London, Archon Books.
- Loughlin, M. (2010), *Foundations of Public Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Machiavel, N. (1996), « Discours sur la Première Décade de Tite-Live », dans *Œuvres*, trad. C. Bec, Paris, Robert Laffont, pp. 181-464.
- MacIntyre, A. (2006), « Aristotle against some modern Aristotelians », dans *Ethics and Politics: Selected Essays Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 22-40.
- MacIntyre, A. (2007), *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- Maclure, J. (2013), « Political Secularism: A Sketch », *RECODE Working Paper*, n° 16.
- Maclure, J. et Taylor, C. (2010), *Laïcité et Liberté de Conscience*, Montréal, Boréal.
- Maitland, F. W. (2003), *State, Trust and Corporation*, dans Runciman, D. et Ryan, M. (dir.), Cambridge, Cambridge University Press.

- Mason, E. (2015), « Value Pluralism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dans Edward N. Zalta (dir.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/value-pluralism/>>, page consultée le 3 mai 2015.
- Melidoro, D. (2012), « Review of 'Laïcité et Liberté de Conscience' », *International Review of Sociology*, vol. 22, n° 1, pp. 167-169.
- Melidoro, D. (2014), « Principles of Secularism: Is the Clash Among Principles Necessary? », *Ragion Pratica*, vol. 42, giugno, pp. 233-246.
- Mulhall, S. (2004), « Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy », dans Abbey, R. (dir.), *Charles Taylor: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-127.
- Muñiz-Fraticelli, V. (2014), « The Distinctiveness of Religious Liberty », dans Provost, R. (dir.), *Mapping the Legal Boundaries of Belonging: Religion and Multiculturalism from Israel to Canada*, Oxford, Oxford University Press, pp. 99-120.
- Muñiz-Fraticelli, V. (2014), *The Structure of Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.
- Muntarbhorn, V. et Taylor, C. (1994), *Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand*, International Centre for Human Rights and Democratic Development.
- Parekh, B. (2002), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Pettit, P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom And Government*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, J. (1988), « L'idée d'un consensus par recoupement », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93^e Année, n° 1, pp. 3-32.

- Rawls, J. (1989), « Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, vol. 65, n° 2, pp. 233-255.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Raz, J. (1999), *Practical Reason and Norms*, Oxford, Oxford University Press.
- Riley, J. (2013), « Isaiah Berlin's 'Minimum of Common Moral Ground' », *Political Theory*, vol.41, n° 1, pp. 61-89.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (1796), *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Leipsic, Gérard Fleischer.
- Sandel, M. (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (1948), *Les Mains Sales*, Paris, Gallimard.
- Scott, D. (2003), « Culture in Political Theory », *Political Theory*, vol. 31, n° 1, pp. 92-115.
- Spitz, J.-F. (1995), *La Liberté Politique: Essai de Généalogie Conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Strauss, L. (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, IL, The Free Press.
- Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la Philosophie Politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses Universitaires de France.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1975), « Neutrality in the University », dans Montefiore, A. (dir.), *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 128-148.

- Taylor, C. (1985), *Human Agency And Language: Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press,
- « Introduction », pp. 1-12.
 - « What is human agency? », pp. 15-45.
- Taylor, C. (1985), *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press.
- « Neutrality in political science », pp. 58-90.
 - « Atomism », pp. 187-210.
 - « What's wrong with negative liberty », pp. 211-230.
 - « The Diversity of Goods », pp. 230-247.
- Taylor, C. (1989), « Hegel's Ambiguous Legacy For Modern Liberalism », *Cardozo Law Review*, vol. 10, pp. 857-870.
- Taylor, C. (1989), *Sources of The Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992), *Grandeur et Misère de la Modernité*, trad. C. Melançon, Québec, Bellarmin.
- Taylor, C. (1994), « The Politics of Recognition » dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 25-74.
- Taylor, C. (1994), « Charles Taylor Replies », dans Tully, J. (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 213-257.
- Taylor, C. (1996), « A World Consensus on Human Rights? », *Dissent*, vol. 43, n° 3, pp. 15-21.
- Taylor, C. (1997), « La conduite d'une vie et le moment du bien », dans De Lara, P. (dir. et trad.) *La Liberté des Modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 285-306.

- Taylor, C. (1997), « Cross-purposes : the liberal-communitarian debate », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 181-203.
- Taylor, C. (1998), *Hegel et la Société Moderne*, trad. P. R. Desrosiers, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Taylor, C. (1998), « Modes of Secularism », dans Bhargava, R. (dir.), *Secularism and its Critics*, New Delhi, Oxford University Press, pp. 31-54.
- Taylor, C. (2001), « Two Theories of Modernity », dans Gaonkar, D. (dir.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, pp. 172-196.
- Taylor, C. (2004), *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui : William James Revisitée*, trad. J.-A. Billard, Montréal, Bellarmin.
- Taylor, C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Taylor, C. (2009), « The Polysemy of the Secular », *Social Research*, vol. 76, n° 4, pp. 1143-1166.
- Taylor, C. (2010), « Apologia pro Libro suo », dans Warner, M. et al. (dir.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 300-325.
- Taylor, C. (2011), *Dilemmas and Connections*, Cambridge, MA, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », pp. 105-124.
- « Democratic Exclusion (and Its Remedies?) », pp. 124-145.
- « What Does Secularism Mean? », pp. 303-326.
- « Die Blosse Vernunft », pp. 326-346.

- Taylor, C. (2011), « Why we need a radical redefinition of secularism », dans Mendieta, E. et Vanantwerpen, J. (dir.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, pp. 34-59.
- Taylor, C. (2011), « Western Secularity », dans Calhoun, C. et al. (dir.), *Rethinking Secularism*, New York, Oxford University Press, pp. 31-53.
- Tully, J. (1994), « Preface », dans Tully, J. (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. xiii-xvi.
- Tully, J. (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tully, J. (2000), « Struggles over Recognition and Distribution », *Constellations*, vol. 7, n° 4, pp. 469-482.
- Tully, J. (2001), « The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom », dans Ivison, D., Patton, P. et Saunders, W. (dir.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 36-59.
- Vega Gómez, J. (2010), « Ley Sobre Libertad de Cultos », dans Galeana, P. (dir.), *Secularización del Estado y la Sociedad*, México, Siglo XXI.
- Walzer, M. (1973), « Political Action: The Problem of Dirty Hands », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n° 2 (Winter), pp. 160-180.
- Walzer, M. (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press.
- Weber, M. (1904 [1965]), « Essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la Théorie de la Science*, trad. J. Freund, Paris, Librairie Plon, pp. 475-526.

Weber, M. (2003), *Le Savant et le Politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte.

Williams, B. (1978), « Politics and Moral Character », dans Hampshire, S. (dir.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 55-73.

Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

