

# Charles Taylor et la thèse des « langages plus subtils »

Guillaume St-Laurent\*

## Résumé

*La thèse des « langages plus subtils » (subtler languages) constitue l'une des pièces maîtresses de la philosophie herméneutique de Charles Taylor. Elle nous situe à l'intersection de ce qu'il caractérise après Isaiah Berlin comme le tournant « expressiviste » du XVIII<sup>e</sup> siècle (Herder, Hamann, Humboldt) ainsi que du tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine (Heidegger, Gadamer, Ricœur). Plus précisément, cette thèse permet d'expliquer pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique ne nous conduit pas au-delà de la tradition expressiviste, mais demeure un tournant au sein même de l'expressivisme. Notre objectif est de montrer, en ce sens, que la « subtilité » spécifique des langages philosophiques modernes devrait être comprise chez Taylor à partir de son interprétation originale de la sécularisation de l'occident chrétien.*

Notre objectif consistera à mettre en lumière le sens exact de la thèse des « langages plus subtils » (*subtler languages*) chez Charles Taylor, qui constitue l'une des pièces maîtresses de sa philosophie herméneutique. Cette thèse reprend et généralise la conclusion d'un argument développé par Earl Wasserman (1913-1973) dans son ouvrage du même nom sur l'histoire de la poésie allemande<sup>1</sup>, argument voulant que le déclin de l'ordre ancien, qui agissait autrefois

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Wasserman, E. R. (1968), *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*. Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, cinquième partie (« Subtler Languages »). L'expression « langages plus subtils » est attribuable au poète britannique Percy Bysshe Shelley (1792-1822).

comme un « ordre de références publiquement établies » (*publicly established order of references*), ait rendu nécessaire l'invention de langages nouveaux où « quelque chose se définit et se crée en même temps qu'il se manifeste<sup>2</sup> ». Sous la forme radicale que lui prête Taylor, l'argument concerne non seulement les arts poétiques, mais également la réflexion philosophique elle-même<sup>3</sup>. La thèse des langages plus subtils signifie alors que les vérités éthiques et métaphysiques les plus profondes ne sont accessibles que par la médiation de l'« imagination créatrice » (*creative imagination*), par l'entremise de langages de « résonance personnelle » (*personal resonance*) :

We are now in an age in which a publicly accessible cosmic order of meanings is an impossibility. The only way we can explore the order in which we are set with an aim to defining moral sources in through this part of personal resonance. This is true not only of epiphanic art but of other efforts, in philosophy, in criticism, which attempt the same search<sup>4</sup>.

L'idéal philosophique ne consisterait plus en la participation aux Idées dans la vie contemplative ou théorétique, mais en un *idéal d'authenticité* nous exhortant à explorer par des langages de résonance personnelle les idéaux constitutifs de l'identité occidentale moderne, afin de « vivre plus pleinement cette identité » (*live this identity more fully*)<sup>5</sup>. Comme tentait de le montrer Taylor dans *The Malaise of Modernity* (aussi paru sous le titre *The Ethics of Authenticity*, 1991), les plus grands défis ou « malaises » de la modernité – soit la crise du sens, le primat de la raison instrumentale et le déclin des libertés politiques<sup>6</sup> – exigeraient tous un tel travail de « recouvrement »

---

<sup>2</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 381.

<sup>3</sup> « *I mention Wasserman's The Subtler Language, but I try to generalize that.* » (Taylor, C. et D. McPherson (2012), « Re-Enchanting the World: An Interview with Charles Taylor », p. 277-278)

<sup>4</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self, op. cit.*, p. 512.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>6</sup> Taylor, C. (1991, 2003), *The Malaise of Modernity*, chap. I (« Three Malaises »).

(*retrieval*) ou d'« auto-formulation expressive » (*expressive self-formulation*).

La thèse des langages plus subtils nous situe chez Taylor à l'intersection de ce qu'il caractérise après Isaiah Berlin (1909-1997) comme le *tournant* « *expressiviste* » du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, dont les principaux acteurs furent Johann G. W. Herder (1744-1803), Johann G. Hamann (1730-1798) et Alexander von Humboldt (1767-1835), et du *tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine* chez Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et Paul Ricœur (1913-2005), notamment. Plus précisément, après avoir présenté brièvement en quoi consistent ces deux tournants décisifs, nous montrerons que cette thèse permet d'expliquer pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique ne nous conduit pas au-delà de la tradition expressiviste, mais demeure selon Taylor *un tournant au sein même de l'expressivisme*<sup>8</sup>. Nous soutiendrons en ce sens que la « subtilité » spécifique et incontournable des langages philosophiques modernes devrait être comprise chez notre auteur à partir de son interprétation originale de la *sécularisation* de l'occident chrétien.

## 1. Le tournant expressiviste : de la contemplation à la quête d'authenticité

Dans le contexte de la « neutralisation » scientifique du cosmos<sup>9</sup> et en réaction aux divisions fondamentales des Lumières (sujet-objet,

---

<sup>7</sup> Berlin, I. (1965), « Herder and the Enlightenment ». Dans ce texte, Berlin privilégiait le terme « expressionnisme », mais aurait suggéré à Taylor dans une communication privée celui d'« expressivisme » afin d'éviter toute confusion avec le courant artistique du XX<sup>e</sup> siècle. Cf. Taylor, C. (1975), *Hegel*, p. 13, n° 1.

<sup>8</sup> Cf. Taylor, C. (1992), « Heidegger, Language, and Ecology », *Philosophical Arguments*, p. 112.

<sup>9</sup> Le « surassement » (*supersession*) du paradigme platonicien et aristotélien des Idées dans le paradigme de la « science post-galiléenne de la nature » (*post-Galilean natural science*) aurait neutralisé de manière irréversible le cosmos, qui ne se présentait plus alors comme « l'incarnation d'un ordre qui pourrait définir le bien pour nous », mais comme le lieu de corrélations ou de mécanismes contingents (Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 148-149). « Le monde ne peut plus nous aider à devenir des hommes », pour reprendre la remarquable formule de Rémi Brague (*La Sagesse du monde. Histoire de*

âme-corps, esprit-matière, culture-nature, qualité-quantité, finalité-causalité, sentiment-raison, liberté-déterminisme, existence-essence, etc.)<sup>10</sup>, le tournant expressiviste consista chez Herder, Hamann et Humboldt à élaborer une anthropologie alternative, « centrée sur les catégories de l'expression » (*centered on the categories of expression*)<sup>11</sup>. Sous l'influence déterminante de Gottfried W. Leibniz (1646-1716), Baruch Spinoza (1632-1677) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), l'expressivisme faisait valoir un « principe d'incarnation » (*principle of embodiment*) selon lequel nos fonctions spirituelles se manifestent toujours et nécessairement par l'entremise d'un médium<sup>12</sup>. Il s'agissait de montrer que *la raison est inséparable de notre langage et de nos actes, de nos institutions et de nos pratiques communes*, si bien que l'on ne saurait distinguer clairement le contenu d'une pensée et ce que le médium de cette pensée vient lui « ajouter », la manière dont le médium en altère ou en modifie le contenu.

En ce sens, le concept d'« expression » signifiait pour l'anthropologie expressiviste la *capacité proprement humaine de rendre manifeste et assumer ce que nous sommes*, dans un effort d'auto-formulation qui « participe à la fois de la découverte et de l'invention » (*partakes both finding and making*)<sup>13</sup>. Si elle doit beaucoup au concept aristotélicien d'une nature qui actualise sa puissance, cette définition rompt selon Taylor sous au moins deux rapports avec l'ontologie traditionnelle des Idées ou des Formes. En premier lieu, l'expressivisme met l'accent sur l'actualisation d'une « force intérieure » (*Kraft*) dans la réalité externe et souvent réfractaire ; il ne s'agit plus de la manifestation d'un ordre transcendant et

---

*l'expérience humaine de l'univers*, 1999, p. 316), car les êtres n'ont plus de « nature normative » : on ne peut plus déduire leur excellence ou leur « lieu naturel » de leur essence ou de leur nature propre. La cosmologie perd alors sa pertinence anthropologique et éthique ; l'ordre du monde ne s'offre plus comme un modèle à contempler et imiter.

<sup>10</sup> Taylor, C. (1987), « Overcoming Epistemology », *Philosophical Arguments*, p. 7. Cf. *Hegel*, p. 3-11.

<sup>11</sup> Taylor, C. (1975), *Hegel*, p. 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 83. Cf. Taylor, C. (1983), « Hegel's Philosophy of Mind », *Human Agency and Language : Philosophical Papers I*, p. 85.

<sup>13</sup> Taylor, C. (1992), « Heidegger, Language, and Ecology », *Philosophical Arguments*, p. 118. Cf. Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 18, 374-375.

impersonnel, mais de l'« auto-déploiement » (*self-unfolding*) d'une *nature finie*, d'un « élan » intime qui coïncide avec les aspirations d'un sujet individuel ou collectif<sup>14</sup>. En second lieu, l'actualisation de cette force intérieure « clarifie ou détermine » (*clarifies or makes determinate*) la nature même de cette force, qu'on ne pouvait connaître à l'avance. C'est pourquoi Taylor dira que l'expression constitue un espace *sui generis*, car « ce qui se manifeste dans l'expression ne peut se manifester que par l'expression » (*What expression manifests can only be manifested in expression*)<sup>15</sup>. Il y a là une dimension de liberté ou d'autonomie qui était absente dans les traditions antiques et médiévales : la réalisation de soi exige pour s'accomplir une reconnaissance de notre manière de vivre comme l'expression adéquate de ce que nous sommes et pouvions être, « tout comme un artiste atteint son but en reconnaissant son œuvre comme l'expression pleinement adéquate de ce qu'il voulait dire<sup>16</sup> ». Autrement dit, l'expressivisme définit l'être humain comme *un animal capable d'authenticité*, c'est-à-dire capable de se savoir en coïncidence ou non avec lui-même, fidèle ou non à sa nature propre, par un acte subjectif de reconnaissance auquel personne ne peut suppléer et dont la justesse intrinsèque se signale par un plus haut « sentiment de l'existence » (Rousseau) ou de « plénitude » (*fullness*)<sup>17</sup>.

Selon notre auteur, la tradition expressiviste soutient également, sur la base d'une argumentation de type « transcendantal »<sup>18</sup>, que le

---

<sup>14</sup> Taylor, C. (1975), Hegel, p. 15. « It is no longer some impersonal "Form" or "nature" which comes to actuality, but a being capable of self-articulation. » (Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 375).

<sup>15</sup> Taylor, C. (1978) « Language and Human Nature », p. 219.

<sup>16</sup> « The traditional view <of man as a rational animal> receives a new formulation in expressivism : man comes to know himself by expressing and hence clarifying what he is and recognizing himself in this expression. The specific property of human life is to culminate in self-awareness through expression. » (Taylor, C. (1975), Hegel, p. 17).

<sup>17</sup> « New freedom is seen as consisting in authentic self-expression. It is threatened not only by external invasion but by all the distortions that expression is menaced by. It can fail through a mis-shaping which is ultimately of external origin, but may become anchored in the self. » (Taylor, C. (1975), Hegel, p. 24).

<sup>18</sup> Cf. Taylor, C. (1978), « The Validity of Transcendental Arguments », *Philosophical Arguments*, p. 20-33.

*langage* constitue la condition d'arrière-plan « indispensable » de l'expression, sans laquelle cette capacité insigne de l'être humain s'avérerait proprement inintelligible. En effet, l'une des idées séminales de Herder dans son *Traité sur l'origine de la langue* (1772) fut de considérer le langage non pas essentiellement comme un instrument de désignation, mais comme ce en vertu de quoi nous sommes capables de référer au monde et de le décrire, c'est-à-dire capables d'attribuer aux choses les « propriétés » qui leur conviennent. Le langage déterminerait une forme nouvelle de « conscience réflexive » (*reflective awareness*) par rapport à la vie animale, que Herder dénommait « *Besonnenheit* »<sup>19</sup>. Par ailleurs, cette « dimension linguistique » (*linguistic dimension*) engage la totalité de notre être, le « sentiment » (*feeling*) aussi bien que l'intellect, le corps autant que l'âme ; il ne s'agit pas simplement de décrire le monde, mais également de clarifier ce que nous sommes, nos désirs et finalités<sup>20</sup>. En sus de sa fonction « désignative », le langage fait émerger au sein de notre vie affective un ordre de « significations humaines » qui inclut selon Taylor (i) certaines émotions telles que l'indignation, l'amour et l'admiration, (ii) certaines formes de relations

---

<sup>19</sup> « This capacity to recognize that X is the right description is essentially invoked in our capacity to use language. » (« Language and Human Nature » [1978], p. 228) « What is it which makes it possible for us to have this distinct, focussed awareness of things, where animals remain caught in the dream-like, melodic flow of experience? It is language that makes this possible. » (Taylor, C. (1975), Hegel, p. 19) « Anyone can be taught the meaning of a word, or even guess at it, or even invent one, once they have language. But what is this capacity, which we have and animals don't, to endow sounds with meaning, to grasp them as referring to, and used to talk about things? » (Taylor, C. [1991], « The Importance of Herder », *Philosophical Arguments*, p. 81) « Herder's basic idea seems to be that while a prelinguistic animal can learn to respond to some object appropriately in the light of its purposes, only the being with language can identify the object as of a certain kind, can, as we might put it, attribute such and such a property to it. » (Taylor, C. [1992], « Heidegger, Language, Ecology », *Philosophical Arguments*, p. 103).

<sup>20</sup> « Language describes the world, but it also has to realize man and through this clarify what he is. » (Taylor, C. (1975), Hegel, p. 20).

interpersonnelles, d'intimité et de distance, de hiérarchie et d'égalité<sup>21</sup>, et (iii) les idéaux ou aspirations qui façonnent notre vie morale, éthique et spirituelle<sup>22</sup>.

Soulignons enfin que la conception *sui generis* de l'expression et l'explicitation transcendantale de la dimension linguistique coïncident selon notre auteur en une seule et même découverte capitale, soit le dévoilement du *caractère incontournable de l'imagination créatrice dans la pensée et l'action humaines*<sup>23</sup>. Les significations humaines les plus fondamentales ne seraient accessibles que par « l'intériorité d'une vision personnelle » (*inwardness of personal vision*), « réfractées dans une sensibilité particulière » (*refracted through a particular sensibility*) : « *L'intuition géniale de Hamann, c'est que les signes doivent être traduits. [...] Une tâche de traduction, comportant donc un aspect de création, nous incombe. La nature n'est plus un dictionnaire, mais une partition à interpréter, dans le sens le plus actif du terme*<sup>24</sup> ». Le centre de gravité de la raison humaine basculait du *logos* vers la *poiesis*, de l'imagination seulement « reproductrice » (ou mimétique) vers l'imagination créatrice. C'est pourquoi l'art est inséparable du langage dans la théorie expressiviste. L'œuvre d'art libérerait des *possibilités d'être* qui demeureraient autrement dormantes et virtuelles ; sa « vérité » ou sa « rationalité » ne consiste pas en sa « conformité à l'ordre cosmique » (*conformity to cosmic order*), mais surtout en la conquête d'une plus grande « clarté à l'égard de soi-même » (*self-clarity*), attestée dans la plénitude ou la « liberté positive » inhérente au sentiment d'authenticité<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> « Gregarious apes may have (what we call) a “dominant male”, but only language beings can distinguish between leader, king, president, and the like. Animals mate and have offspring, but only language beings define kinship. » (Taylor, C. [1992], « Heidegger, Language, Ecology » [1992], p. 106) « Speech also serves to express/constitute different relations in which we may stand to each other : intimate, formal, official, casual, joking, serious, and so on. » (Taylor, C. [1978], « Language and Human Nature », *Human Agency and Language*, p. 234).

<sup>22</sup> Taylor, C. (1992), « Heidegger, Language, Ecology », *Philosophical Arguments*, p. 111.

<sup>23</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 379-381, 419, 426-429, 469, 481, 490-493, 510-513.

<sup>24</sup> Taylor, C. (2015), *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault autour de cinq livres qui rendent libres*, p. 53.

<sup>25</sup> Taylor, C. (1975), *Hegel*, p. 22.

Sur l'arrière-plan de la révolution scientifique, le tournant expressiviste (ou la découverte de l'imagination créatrice) aurait ainsi scellé de manière définitive l'obsolescence du paradigme platonico-aristotélicien en proposant une nouvelle conception de l'humain, du langage et de l'art. L'accès à ce qui revêt une importance décisive présupposerait dorénavant une inéluctable « référence à soi » (*self-referentiality*) :

The moral or spiritual order of things must come to us indexed to a personal vision. The two important factors I mentioned above dovetail to lock us into this predicament, to render any unmediated order beyond our reach: the detachment of the spiritual order from the order of nature we explore in natural science, which has to render the former problematic, is compensated for and complemented by our post-Romantic notion of creative imagination. Both together spell the end of unmediated orders<sup>26</sup>.

La réflexion éthique et métaphysique exige désormais des « langages plus subtils » que les langages traditionnels de la philosophie<sup>27</sup>. Cela dit, l'expressivisme n'exclut pas que les concepts philosophiques puissent aménager un accès à certaines significations humaines fondamentales, mais soutient que « nous nous illusionnons si nous croyons qu'en ces matières le langage philosophique ou critique est en quelque façon plus précis et plus libre des contingences personnelles que celui des poètes ou des romanciers » : « *The subject doesn't permit language which escapes personal resonance*<sup>28</sup> ». Dans la dimension linguistique s'ouvre pour chacun de nous, comme une béance ontologique, la question de l'authenticité ou de la « justesse intrinsèque » de notre agir.

---

<sup>26</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 428.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 513.

## 2. Le tournant ontologique de l'expressivisme

Taylor souligne avec insistance que la révolution expressiviste ne condamne pas l'art et la philosophie à l'« expression de soi » (*self-expression*), qu'elle ne confine pas la pensée dans nos propres inclinations, sentiments ou préférences<sup>29</sup>. Au contraire, les plus grands poètes de l'époque romantique étaient à l'écoute de la « voix intérieure de la nature » (*inner voice of nature*) en vue d'exprimer une réalité « plus ample qu'eux-mêmes : le monde, la nature, l'être, la parole de Dieu<sup>30</sup> ». De même, les philosophies idéalistes de Johann G. Fichte (1794-1814), Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854) et Georg W. F. Hegel (1770-1831), qui obéissaient toutes au « principe d'incarnation » relevé par notre auteur, conduisait la réflexion au-delà de notre nature finie et concevaient l'expression comme l'émanation d'« un seul sujet cosmique ou infini » (*a single infinite or cosmic subject*)<sup>31</sup>. Or, avec le déclin de ces philosophies expressivistes de l'Absolu, la question de la « nature de notre pouvoir expressif » (*the nature of the expressive power*) était destinée à ressurgir au centre de la réflexion philosophique :

With the receding of this too indulgent pantheism (as it must appear to us), we are left with the choice. Is the expression which makes us human essentially a self-expression, in that we are mainly responding to our way of feeling/experiencing the world, and bringing this to expression ? Or are we responding to the reality in which

---

<sup>29</sup> « This is one of the drawbacks to my term 'expressivism', that it is often taken for a view which privileges self-expression. Needless to say, this is not the sense in which I intend it. But I recognize that this misunderstanding will probably keep arising until I can think of a better term. » (Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 580, n° 26).

<sup>30</sup> « Most of the great Romantic poets saw themselves as articulating something greater than themselves : the world, nature, being, the word of God. They were not concerned primarily with an expression of their own feelings. » (Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 427).

<sup>31</sup> Taylor, C. (1983), « Hegel's Philosophy of Mind », *Human Agency and Language*, p. 83. « The human agent is here an emanation of cosmic spirit. » (Taylor, C. [1992], « Heidegger, Language, and Ecology », *Philosophical Arguments*, p. 116).

we are set, in which we are included of course, but which is not reducible to our experience of it<sup>32</sup> ?

Dans cette perspective, Taylor soutient que l'idéal expressiviste de l'« authenticité » ne signifie pas seulement que chaque être humain devrait être fidèle à sa manière d'être unique et irremplaçable, contre la dictature de l'opinion et de la tradition (« *If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for me*<sup>33</sup> »), mais exige également que nous nous efforcions de formuler les « horizons de sens » (*horizons of significance*) qui dictent ce qui revêt pour nous une importance décisive :

Only if I exist in a world in which history, or the demands of nature, or the needs of my fellow human beings, or the duties of citizenship, or the call of God, or something else of this order matters crucially, can I define an identity for myself that is not trivial. Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands<sup>34</sup>.

Je ne pourrai me définir de manière *significative* qu'en référence à un arrière-plan de normes ou d'idéaux moraux que je n'aurai pas choisis et qui m'apparaissent, à l'inverse, comme « indépendants de ma volonté » (*independent of my will*). Bien comprise, l'individuation expressive ne présuppose *pas* que l'on évalue notre vie à l'aune d'un étalon qui lui appartient en propre, malgré le célèbre mot de Herder<sup>35</sup> ; nous ne sommes guère enfermés dans la sphère immanente de nos « identités » personnelles et collectives comme autant de monades sans porte ni fenêtre, mais ouverts sur des horizons de sens universels.

---

<sup>32</sup> Taylor, C. (1978), « Language and Human Nature », *Human Agency and Language*, p. 238.

<sup>33</sup> Taylor, C. (1991, 2003), *The Malaise of Modernity*, p. 29.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>35</sup> « *Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander* <Chaque être humain a sa propre mesure, pour ainsi dire, un accord qui lui est particulier de tous ses sentiments les uns avec les autres> » (Friedrich Herder, *Ideen*, vii, I, dans : *Sämtliche Werke*. XIII, p. 291 ; Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 375).

Nous touchons ici la théorie des « évaluations fortes » (*strong evaluations*) de Taylor, qui réhabilite la catégorie aristotélicienne des biens en soi, « que nous recherchons et aimons pour eux-mêmes », et constitue le cœur véritable de son anthropologie philosophique. Les évaluations fortes sont des normes éthiques qui se manifestent sous la forme de « distinctions qualitatives » (entre le bien et le mal, le noble et le vil, le supérieur et l'inférieur) touchant la valeur de nos désirs ou motivations<sup>36</sup>. En tant qu'animaux langagiers qui s'auto-interprètent, la question s'impose à nous de savoir si nos désirs *méritent* notre estime, s'ils sont conformes au *type d'existence* auquel nous aspirons. Le Bien est pour nous irréductible au désirable ou à l'agréable, tout comme le Vrai est irréductible à l'apparence ; un désir particulier pourra, par exemple, nous apparaître lâche ou courageux, sincère ou hypocrite, généreux ou égoïste, à la lumière de l'« ontologie morale » (*moral ontology*) ou de « l'image de notre condition et de notre nature spirituelle » (*picture of our spiritual nature and predicament*) qui nous semble la plus adéquate<sup>37</sup>. Notre « identité » *coïnciderait de la sorte avec l'horizon largement implicite de nos évaluations fortes touchant ce qui procure sens et fondement à notre vie éthique et spirituelle*<sup>38</sup>.

Par-delà de la question du statut des normes éthiques (ou pratiques), notre auteur fait sienne la thèse phénoménologique et herméneutique de l'être-au-monde : « *Our grasp of the world is not simply a representation within us. It resides rather in our dealing with reality. We are being in the world (Heidegger's Inderweltsein), or being to the world (Merleau-Ponty's être-au-monde)*<sup>39</sup> ». L'expression posséderait une portée ontologique : le « sens » que revêtent les choses à la lumière de nos intentions et désirs (« *the meaning of things* ») n'est pas une projection sur l'univers physique neutralisé des sciences naturelles, mais une réalité « objective », qui nous sollicite « à l'interface du *Dasein* et du

---

<sup>36</sup> Taylor, C. (1977), « What is human agency ? », *Human Agency and Language*, p. 16-17.

<sup>37</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 27-32.

<sup>38</sup> Taylor, C. (1977), « What is human agency ? », *Human Agency and Language*, p. 34-35. Cf. Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, première partie (« Identity and the Good »).

<sup>39</sup> Taylor, C. (2011), « Disenchantment-Reenchantment », *Dilemmas and Connections*, p. 294.

monde » (*in interface between Dasein and world*)<sup>40</sup>. Autrement dit, le monde s’y trouve pensé dans sa « mondanéité », c’est-à-dire dans sa transcendance ainsi que sa relation essentielle à l’agir humain : « *So the clearing <Lichtung> is Dasein-related yet not Dasein-controlled*<sup>41</sup> ». En caractérisant l’expression comme un espace linguistique et historique où se manifestent les « choses elles-mêmes », Heidegger prolongeait selon Taylor les intuitions de Herder à propos de la dimension linguistique<sup>42</sup>. Le tournant ontologique de l’herméneutique (ou le « tournant herméneutique de la phénoménologie »<sup>43</sup>) apporterait une réponse anti-subjectiviste à la question de la nature de nos pouvoirs expressifs, de sorte que ce tournant constituerait en même temps *un tournant ontologique au sein de la tradition expressiviste*.

### 3. Une tension irrésolue?

Cela dit, le paradigme de l’être-au-monde peut-il vraiment être contenu dans les limites de la tradition expressiviste ? Comment l’être-au-monde pourrait-il être conçu comme le corrélat d’un effort d’*ex-pression*, c’est-à-dire en termes de « nature intime », de « profondeurs intérieures » (*inner depths*)<sup>44</sup> ? N’est-il pas clair, au contraire, qu’en déplaçant le centre de l’attention du sentiment vécu vers les choses elles-mêmes, le paradigme de l’être-au-monde doit nous conduire « par-delà l’expressivisme » (*beyond expressivism*), comme le formule en outre Taylor, dans un hapax en contradiction nette avec

---

<sup>40</sup> Taylor, C. (2011), « Recovering the Sacred », p. 117-119. Cf. Taylor, C. (2011), « Disenchantment-Reenchantment », *Dilemmas and Connections*, p. 293-300.

<sup>41</sup> Taylor, C. (1992), « Heidegger, Language, Ecology », p. 115.

<sup>42</sup> « *Heidegger stands in the Herder tradition. But he transposes this mode of thinking in his own characteristic fashion. While Herder in inaugurating the constitutive view still speaks in terms of “reflection,” which sounds like a form of consciousness, Heidegger clearly turns the issue around, and sees language as what opens access to meanings. Language discloses. [...] The disclosure is not intrapsychic, but occurs in the space between humans; indeed, it helps to define the space that humans share.* » (Taylor, C. [1992], « Heidegger, Language, and Ecology », p. 111-112).

<sup>43</sup> Grondin, J. (2003), *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*.

<sup>44</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 390.

ses propres thèses<sup>45</sup> ? N'avons-nous pas affaire à une sorte de carré-ron : un « moi » (*self*) universel ?

La position explicite de notre auteur consiste à tenir les deux bouts de la chaîne. Cela est particulièrement évident en ce qui concerne sa théorie des évaluations fortes. D'une part, la théorie prescrit que nous devons comprendre ces évaluations comme des « universaux concrets »<sup>46</sup>, soit comme un horizon de normes ou de vérités éthiques accessibles à tous. La quête d'authenticité doit nous conduire au-delà de soi, vers des biens humains qu'il n'y a pas lieu d'indexer à des identités contingentes et particulières, puisqu'ils devraient être tenus pour universels. D'autre part, ces évaluations fortes qui structurent notre être-au-monde ne seraient *pas* publiquement accessibles ; les biens fortement évalués ne pourraient être explorés que par résonance personnelle : « *It is not the exploration of an 'objective' order in the classical sense of a publicly accessible reality. The order is only accessible through personal, hence "subjective", resonance*<sup>47</sup> ». Ainsi, Taylor maintient la « pertinence durable » et la validité générale, tant pour l'art que la philosophie, de la doctrine romantique du *symbole* : le noyau de vérité serait inséparable des sensibilités particulières comme de sa « gangue »<sup>48</sup> ; la réflexion doit mettre présence de réalités qui se définissent dans l'événement même de leur expression, inséparables des ressources intimes, conceptuelles et symboliques, mobilisées pour les rendre manifestes<sup>49</sup>.

Or, la raison pour laquelle le paradigme de l'être-au-monde ne nous fait pas sortir chez Taylor de la tradition expressiviste réside exactement dans la thèse des langages plus subtils. À un premier niveau d'analyse, cette thèse coïncide avec la découverte du rôle de l'imagination créatrice dans notre vie éthique et spirituelle, c'est-à-dire avec le tournant expressiviste en tant que tel. Toutefois, à un second

---

<sup>45</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 482.

<sup>46</sup> Cette expression hégélienne est empruntée à Paul Ricœur (1998) : « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », p. 34.

<sup>47</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 510.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>49</sup> « *It is a caricature to present the Romantics as concerned only with self-expression ; and it is an illusion to think one can bypass the imagination and hence the inwardness of personal vision.* » (*Ibid.*, p. 429).

niveau d'analyse, le tournant expressiviste aurait lui-même été *rendu nécessaire* par le « déclin de l'ordre ancien », la fragmentation irrémédiable des horizons de sens traditionnels<sup>50</sup>. *L'imagination créatrice est comprise par Taylor comme le pouvoir « que nous devons nous attribuer à nous-mêmes » dès lors que la réflexion ne peut plus faire fond sur un ordre public de significations établies, un consensus large et implicite sur un ensemble de normes morales et métaphysiques.* Autrement dit, le tournant expressiviste aurait lui-même été surdéterminé par la fragmentation (ou la « problématisation ») des cadres traditionnels. Puisqu'il n'existe plus « aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme le seul cadre véritable, réductible au statut phénoménologique de fait indiscuté » (*no framework is shared by everyone, can be taken for granted as the framework tout court, can sink to the phenomenological status of unquestioned fact*)<sup>51</sup>, la « référence à soi » serait devenue pour nous proprement inéluctable ; on ne peut plus échapper à la nécessité d'explorer les horizons de sens qui fondent notre vie éthique sous la forme d'une « quête » (*quest*), dans la conscience du fait que l'explicitation de ces horizons exige un effort d'invention, de création.

#### **4. Fragmentation et intériorisation : le rôle décisif de la sécularisation**

Comment comprendre cette fragmentation irréversible des horizons de sens, de manière à expliquer l'intériorisation paradoxale de l'être-au-monde chez Taylor ? Dans ses deux ouvrages majeurs, *Sources of the Self* (1989) et *A Secular Age* (2007), la réponse demeure essentiellement la même : la fragmentation des horizons correspond chez notre auteur au processus de sécularisation de l'occident chrétien, entendu comme le passage d'un contexte de croyance au sein duquel « il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité humaine parmi d'autres<sup>52</sup> ». Notre âge

---

<sup>50</sup> Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 379-381, 490-493.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>52</sup> « [...] *the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others.* » (Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, p. 3).

séculier se caractériserait ainsi par la naissance d'une alternative plausible au christianisme sous la figure d'un humanisme séculier, athée ou agnostique, et plus généralement par le fait que nous soyons entrées dans un *espace irréductible d'optionnalité*, où se font face des perspectives qui admettent une dimension de sens qui transcende l'être-au-monde (la « croyance »), d'une part, et des perspectives qui dénie cette dimension (l'« incroyance »), d'autre part<sup>53</sup>.

L'espace d'optionnalité qui caractérise selon Taylor la sécularité peut être dit « irréductible » dans la mesure précise où il n'admet aucune prétention *a priori* (ou « transcendantale ») : toute prise de position dans le débat qui oppose la croyance et l'incroyance présupposerait au contraire que l'on aille « au-delà des raisons disponibles pour rejoindre le monde de la confiance anticipatrice <the realm of anticipatory confidence><sup>54</sup> » ; « *As one stands on the cusp between the two great options, it is all a matter of the sense you have that there is something more, bigger, outside you. [...] all you have to go on is a (very likely poorly articulated) gut feeling*<sup>55</sup> ». La question de la vérité de la religion constituerait une véritable *aporie* du point de vue de la « simple raison » (*reason alone*), qui prétend résoudre ses litiges théoriques et pratiques de manière à satisfaire n'importe quel penseur honnête et lucide (« *in a way which can legitimately satisfy any honest, unconfused thinker* »)<sup>56</sup>. Le grand défi de la philosophie de la religion consisterait

---

<sup>53</sup> Taylor offre une *définition substantive* de la religion, comprise à partir 1/ de la croyance en une transformation ou un bien plus élevé que l'épanouissement humain (*beyond human flourishing*), au-delà du bonheur que peut procurer la « vie ordinaire » (*ordinary life*) dans la famille, l'amitié, la santé, le travail, la prospérité, etc. ; 2/ la croyance en un agent ou une force supramondain, au-delà de l'ordre immanent du monde, qui pourrait être la source de cette transformation radicale ; 3/ la croyance en une vie « au-delà des limitations naturelles de la naissance et de la mort » (Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, p. 20).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>55</sup> Taylor, C. (2002), *Varieties of Religion Today : William James Revisited*, p. 59.

<sup>56</sup> Taylor, C. (2011) « Die blasse Vernunft ("reason alone") », p. 328. « *Of course, experience can bring an increase in our confidence in our stance. But we never move to a point beyond all anticipation, beyond all hunches, to the kind of certainty that we can enjoy in certain narrower questions, say, in natural science or ordinary life.* » (Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, p. 551) ; « *The more one reflects, the more the easy certainties of either "spin", transcendental or immanentist, are undermined.* » (*Ibid.*, p. 728). Voir

plutôt à se tenir dans « cet espace ouvert où les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance », ce lieu dramatique de « pressions transversales » (*cross-pressures*) que William James fut l'un des premiers, selon notre auteur, à reconnaître et cartographier<sup>57</sup>.

En quoi cette interprétation de la sécularisation nous permet-elle de mieux comprendre la thèse des langages plus subtils ? Pour la raison déterminante que la *validité* même des normes pratiques – les évaluations fortes – dépend selon notre auteur du débat architectonique entre croyance et incroyance, touchant ce qu'il dénommait dans *Sources of the Self* les « hyperbiens » (*hypergoods*) ou les « biens constitutifs » (*constitutive goods*). Notre auteur prend au sérieux ce que Friedrich Nietzsche (1844-1900) appelait la « transvaluation des valeurs » : notre compréhension du sens ultime des choses engage nos évaluations fortes en totalité et peut nous conduire à les reconsidérer en profondeur ; le débat entre croyance et incroyance détermine le point de vue à partir duquel les autres normes qui gouvernent notre vie morale doivent être évaluées<sup>58</sup>. Ainsi, les évaluations fortes relèvent en définitive de la quête d'authenticité chez Charles Taylor parce que leur validité se trouve suspendue à un questionnement qui nous place devant « une option entre deux risques de perdre la vérité » (*an option between two risks of loss of truth*)<sup>59</sup>, deux postures « incommensurables » du point de vue de la simple raison. Notre position éthico-spirituelle ne peut se décider que dans *un acte de foi* intuitif et balbutiant, c'est-à-dire une « exploration par résonance personnelle ».

---

notre étude : St-Laurent, G. (2014), « La critique herméneutique de la "simple raison" chez Charles Taylor », p. 205-212.

<sup>57</sup> Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, p. 549. Cf. Taylor, C. (2002), *Varieties of Religion Today*, p. 42-60.

<sup>58</sup> « *The new highest good is not only erected as a standard by which other, ordinary goods are judged but often radically alters our view of their value, in some cases taking what was previously an ideal and branding it a temptation.* » (Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, p. 65).

<sup>59</sup> Taylor, C. (2002), *Varieties of Religion Today*, p. 49.

### Conclusion : un fidéisme généralisé et œcuménique

En définitive, la thèse des langages plus subtils signifie chez Charles Taylor le basculement de la « simple raison », dont le propre est de prendre pour acquis le caractère publiquement accessible des raisons ou des normes rationnelles, dans un *fidéisme généralisé et œcuménique*. Généralisé, d'abord, puisque l'« espace ouvert jamesien » (*Jamesian open space*) étend son champ d'influence à la totalité des normes pratiques ou de nos évaluations fortes. Œcuménique, ensuite, parce que la quête d'authenticité exigerait elle-même un *dialogue authentique et ouvert*, c'est-à-dire un effort de « fusion des horizons » : « *I think what we badly need is a conversation between a host of different positions, religious, non-religious, antireligious, humanistic, antihumanistic, and so on, in which we eschew mutual caricature and try to understand what "fullness" means for the other*<sup>60</sup> ». L'immunité dont bénéficient la croyance et l'incroyance par rapport à la contrainte de la réfutation philosophique inviterait ainsi un dialogue herméneutique infini et marqué au coin d'une certaine « impartialité » (*even-handedness*), en vue (i) de lever les caricatures mutuelles, qui agissent comme autant de « béquilles » (*crutches*) éthiques et spirituelles, (ii) apprendre des autres positions en élargissant notre « langage de possibilités humaines » (*language of human possibilities*) et (iii) construire des amitiés nouvelles, fondées sur une perception réciproque et profonde de ce qui inspire autrui<sup>61</sup>.

Le terme quelque peu polémique de « fidéisme » ne signifie pas ici que la quête d'authenticité se fonde sur la foi à l'*exclusion* de la raison ou de la connaissance rationnelle. Au contraire, Taylor insiste sur la légitimité d'un modèle *ad hominem* (ou « transitionnel ») de la rationalité pratique, compatible avec le principe selon lequel il serait impossible de tracer une ligne de démarcation nette entre ce qui est « accessible à la raison » et ce qui requiert un « acte de foi » (*leap of faith*) en se référant à un « point de départ normatif » (*normative starting point*), c'est-à-dire sans tenir compte d'un « itinéraire de sens » ou

---

<sup>60</sup> *Ibid.* Pour le concept d'« œcuménisme » chez Taylor (1994) : « Reply and re-articulation », p. 229.

<sup>61</sup> Taylor, C. (2010), « Afterword : Apologia pro Libro suo », p. 318-321.

d'une situation herméneutique particulière<sup>62</sup>. La validité même des arguments fondamentaux, touchant les vérités premières et dernières (« *first and last things* »), dépendrait largement de notre trajectoire personnelle et collective : « *It depends where you are "coming from", to use the California dialect.*<sup>63</sup> » ; certaines raisons pourraient être accessibles d'un point de vue 'B' tout en étant inaccessibles d'un point de vue 'A', sans pour autant cesser d'être des « raisons » : « *There are good reasons ; it is just that they are only available from standpoint B*<sup>64</sup> ». Par ailleurs, il ne s'agit pas non plus chez notre auteur d'un fidéisme montaignien, d'après lequel il serait plus sage, compte tenu de l'impossibilité d'arbitrer le débat entre la croyance et l'incroyance par la simple raison, de s'en remettre à l'autorité anonyme de la tradition, de se conformer à la coutume des siens<sup>65</sup>. Bien plutôt, le principe recteur de la philosophie herméneutique de Taylor pourrait être résumé par la formule augustinienne : « *fides quaerens intellectum* ». La « subtilité » exigée par les langages philosophiques contemporains est celle de la foi en quête de reconnaissance et d'intelligibilité mutuelles : « [...] *where you really have this desire to know what it's like to be the other person and live their kind of spiritual life*<sup>66</sup> ».

### Bibliographie

- Berlin, Isaiah, « Herder and the Enlightenment », *Aspects of the Eighteenth Century*. Éd. par E. Wasserman, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1965.
- Brague, Rémi. *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Librairie Arthème Fayard, coll. « Biblio essais », 1999.
- Conche, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1996.

---

<sup>62</sup> Cf. Taylor, C. (2005), « A Philosopher's Postscript : Engaging the Citadel of Secular Reason », p. 339-342. Cf. Taylor, C. (1989), « Explanation and Practical Reason », *Philosophical Arguments*, p. 34-60.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>65</sup> Cf. Conche, M. (1996), *Montaigne et la philosophie*, p. 129-141.

<sup>66</sup> Taylor, Charles, Keller, Chris & Kuipers, Ronald (2008), « Religious Belonging in an "Age of Authenticity" : A Conversation with Charles Taylor », *s.p.*

- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2003.
- Herder, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*, XIII. Éd. par B. SUPHAN. Olms, Hildesheim 1967.
- Ricœur, Paul, « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Éd. par Guy Laforest & Philippe De Lara, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf ; Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998.
- St-Laurent, Guillaume. « La critique herméneutique de la “simple raison” chez Charles Taylor », *Religion et liberté*. Éd. par P. Capelle-Dumont & Y. Courtel, Presses Universitaires de Strasbourg, coll. « Philosophie de la religion », 2014.
- Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
- Taylor, Charles. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1989.
- Taylor, Charles. *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 1991, 2003.
- Taylor, Charles. « Reply and re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Éd. par Tully, James (avec la collaboration de Daniel M. Weinstock), Cambridge University Press, 1994.
- Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Taylor, Charles. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Taylor, Charles. « A Philosopher's Postscript : Engaging the Citadel of Secular Reason », *Reason and the Reasons of Faith*. Éd. par P. J. Griffiths, & R. Hütter, Londres, T & T Clark International, 2005.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. « *Apologia Pro Libro Suo* », *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Éd. par M. Warner, J. Vant Antwerpen & C. Calhoun, MA : Harvard University Press, 2010.

- Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Taylor, Charles. « Recovering the Sacred », *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 2, 2011, p. 113-125.
- Taylor, Charles. *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault autour de cinq livres qui rendent libres*. Éditions Novalis, 2015.
- Taylor, Charles, Keller, Chris & Kuipers, Ronald, « Religious Belonging in an 'Age of Authenticity': A Conversation with Charles Taylor », *The Other Journal*, juin 2008 : [<http://theotherjournal.com/2008/06/23/religious-belonging-in-an-age-of-authenticity-a-conversation-with-charles-taylor-part-two-of-three/>].
- Taylor, Charles & McPherson, Davis, « Re-Enchanting the World : An Interview with Charles Taylor », *Philosophy & Theology*, vol. 24, n° 2, 2012.